

К 2000-ЛЕТИЮ РОЖДЕНИЯ ХРИСТОСА



ПРАВОСЛАВНАЯ
ЭНЦИКЛОПЕДИЯ



III



**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 2001–2005 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
2001**



*Рождество Христово. Икона праздничного ряда собора Успения Богородицы
Кирилло-Белозерского мон-ря. 1497 г. (КБМЭ)*

ПРАВОСЛАВНАЯ ЭНЦИКЛОПЕДИЯ

Под редакцией
Патриарха Московского и всея Руси
Алексия II

Том III АНФИМИЙ - АФАНАСИЙ



Церковно-научный центр
«ПРАВОСЛАВНАЯ ЭНЦИКЛОПЕДИЯ»


Наблюдательный Совет по изданию
ПРАВОСЛАВНОЙ ЭНЦИКЛОПЕДИИ

Председатель Совета
Патриарх Московский и всея Руси Алексий II

Члены Наблюдательного Совета

С. А. Абрамов,
представитель Президента РФ
Владимир,
Митрополит
Киевский и всея Украины
В. И. Зоркальцев,
Председатель Комитета ГД
Федерального Собрания РФ по делам
общественных объединений
и религиозных организаций
М. Ю. Лесин,
Министр РФ по делам печати,
телерадиовещания и средств массовых
коммуникаций

Ю. М. Лужков,
Мэр Москвы, Председатель
Попечительского Совета
В. И. Матвиенко,
Заместитель Председателя
Правительства РФ
Ю. С. Осипов,
Президент
Российской Академии наук
Сергий,
Митрополит Солнечногорский,
Управляющий делами Московской
Патриархии

Филарет,
Митрополит Минский и Слуцкий,
Патриарший Экзарх
всея Беларуси
В. М. Филиппов,
министр образования РФ
М. Е. Швыдкой,
Министр культуры РФ
Ювеналий,
Митрополит Крутицкий
и Коломенский
С. Л. Кравец,
Ответственный секретарь

Попечительский Совет по изданию
ПРАВОСЛАВНОЙ ЭНЦИКЛОПЕДИИ

Председатель Совета
Юрий Михайлович Лужков, Мэр Москвы

Члены Попечительского Совета

Д. Ф. Аяцков,
Губернатор
Саратовской области
А. Ф. Бородин,
Президент АК «Банк Москвы»
Б. А. Говорин,
Губернатор
Иркутской области
Ю. А. Евдокимов,
Губернатор
Мурманской области
С. Е. Егоров,
Президент
Ассоциации Российских банков

А. А. Ефремов,
Глава администрации
Архангельской области
А. И. Казьмин,
Президент Сбербанка РФ
Ю. И. Львов,
Председатель Правления
АБ «Газпромбанк»
Мефодий,
Митрополит Воронежский и Липецкий
В. Е. Позгалёв,
Губернатор Вологодской области
Л. Ю. Рокецкий,
член Совета Федерации
Федерального собрания РФ

С. С. Собянин,
Губернатор Тюменской области
Ю. А. Спиридонов
В. И. Тарасов,
Президент НПФ «Газфонд»
А. К. Титов,
Президент КБ «Солидарность»
К. А. Титов,
Губернатор Самарской области
М. Е. Швыдкой,
Министр культуры РФ
Н. В. Меркулов,
Ответственный секретарь

Ассоциация благотворителей
ПРАВОСЛАВНОЙ ЭНЦИКЛОПЕДИИ

В. А. Асирян,
Генеральный директор
ГУП «Теплоремонтналадка»
В. И. Бочков,
Директор ЗАО «СИТИ-ЦЕМЕНТ»
А. К. Галенко,
Генеральный директор
ООО «Стрибог»
А. В. Захаров,
Генеральный директор
Московской межбанковской
валютной биржи
Ю. М. Колесников

А. Е. Либерман,
Генеральный директор
ОАО «Саратовстройстекло»
С. М. Линович,
Генеральный директор
ОАО «Московские учебники и
Картолитография»
В. П. Мешков,
Генеральный управляющий
ОАО «Саратовнефтепродукт»
Р. Э. Пития,
Президент
ООО РПК «Зерно Поволжья»

В. Г. Самоделов,
член Совета директоров Группы «ОСТ»
В. Н. Токарев,
заместитель Генерального директора
по производству ЗАО Фирма «ЭПО»
А. И. Хромов,
Генеральный директор
ООО «ДИТАРС»
Ю. Е. Шеляпин,
Президент ЗАО «Эко-Тепло»
И. С. Юров,
Председатель правления АКБ
«Доверительный и Инвестиционный банк»


Общественный Совет по изданию
«ПРАВОСЛАВНОЙ ЭНЦИКЛОПЕДИИ»

В. А. Алексеев,
председатель Фонда
«Единство православных народов»

Т. А. Астраханкина,
депутат ГД РФ

С. Ю. Глазьев,
председатель Комитета ГД РФ
по экономической политике
и предпринимательству

В. А. Грачев,
председатель Комитета ГД РФ
по экологии

А. Н. Грешиневиков,
депутат ГД РФ

Б. В. Грызлов,
министр внутренних дел РФ

Н. Н. Губенко,
председатель Комитета ГД РФ
по культуре и туризму

Э. Л. Ермакова,
депутат ГД РФ

А. Д. Жуков,
председатель Комитета ГД РФ
по бюджету и налогам

В. Н. Игнатенко,
Генеральный директор ИТАР-ТАСС

Е. Г. Катаева,
заместитель министра
природных ресурсов РФ

В. И. Кожин,
управляющий делами Президента РФ

С. Л. Кравец,
Руководитель Церковно-научного
центра «Православная Энциклопедия»,
ответственный секретарь

С. С. Лобов,
депутат ГД РФ

Д. Ф. Мамлеев,
председатель Правления Российского
Фонда Мира

В. М. Платонов,
Председатель Московской
городской Думы

В. С. Плескачевский,
депутат ГД РФ

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

А. С. Потапов,
главный редактор газеты «Труд»

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

Д. О. Рогозин,
председатель Комитета ГД РФ
по международным делам

Н. Н. Скатов,
директор Института русской
литературы — Пушкинский Дом РАН

Ю. М. Соломин,
художественный руководитель
академического Малого театра

Г. И. Стрельченко,
председатель Комиссии ГД РФ по этике

А. В. Чуев,
депутат ГД РФ,
ответственный секретарь

А. М. Шелехов,
депутат ГД РФ

Е. П. Чельшев,
академик-секретарь Отделения
литературы и языка РАН

При подготовке тома научно-информационную поддержку ЦНЦ «Православная энциклопедия» оказали:

Московская Духовная Академия, Санкт-Петербургская Духовная Академия, Институт отечественной истории РАН, Институт всеобщей истории РАН, Институт славяноведения РАН, Институт мировой литературы РАН, Институт русской литературы РАН, Санкт-Петербургское отделение Института отечественной истории РАН, Московский государственный университет, Санкт-Петербургский государственный университет, Православный Свято-Тихоновский богословский институт, Православный университет им. апостола Иоанна Богослова, Издательство Московской Патриархии, Отдел внешних церковных связей Московского Патриархата, Церковно-археологический кабинет МДА, Свято-Троицкая Джорданвильская духовная семинария Русской Православной Церкви за границей, Министерство культуры РФ, Российский государственный архив древних актов, Государственный архив Российской Федерации, Российский государственный исторический архив, Российская государственная библиотека, Российская национальная библиотека, Государственная публичная историческая библиотека, Всероссийская государственная библиотека иностранной литературы, Синодальная библиотека Московского Патриархата, Библиотека МДА, Государственный исторический музей, Государственный историко-культурный музей-заповедник «Московский Кремль», Государственный Русский музей, Центральный музей древнерусского искусства им. прп. Андрея Рублёва, Музей священника Павла Флоренского, Редакция «Московского журнала», Фонд по премиям памяти митрополита Макария (Булгакова), Комитет по связям с религиозными организациями Правительства Москвы, Московский государственный университет печати, ОАО «Московские учебники и Картолитография».


Церковно-научный Совет по изданию
ПРАВОСЛАВНОЙ ЭНЦИКЛОПЕДИИ

Председатель Совета
Патриарх Московский и всея Руси Алексий II

Александр, архиеп. Костромской и Галицкий, председатель Всецерковного православного молодежного движения, глава Костромского представительства «Православной энциклопедии»;
Алексий, еп. Орехово-Зуевский, председатель Синодальной комиссии по делам монастырей, Богослужбной комиссии и Комиссии по экономическим и гуманитарным вопросам;
Амвросий, еп. Синайтульский, Румынская Православная Церковь;
Анастасий, архиеп. Казанский и Татарстанский, глава Казанского представительства «Православной энциклопедии»;
Арсений, архиеп. Истринский, Председатель Научно-редакционного Совета «Православной энциклопедии»;
Афанасий (Киккотис), еп. Киринский, Кипрская Православная Церковь;
Л. А. Вербицкая, ректор Санкт-Петербургского государственного университета;
Владимир Воробьев, прот., ректор Православного Свято-Тихоновского богословского института, глава Свято-Тихоновского представительства «Православной энциклопедии»;
В. К. Волков, директор Института славяноведения РАН;
Е. Ю. Гагарина, директор Государственного историко-культурного музея-заповедника «Московский Кремль»;
Герман, митр. Волгоградский и Камышинский, глава Волгоградского представительства «Православной энциклопедии»;
В. А. Гусев, директор Государственного Русского музея;
Даниил, митр. Фаворский, Иерусалимский Патриархат;

Евгений, архиеп. Верейский, ректор Московской Духовной Академии, Председатель Учебного комитета Московского Патриархата;
В. К. Егоров, Президент-ректор Академии государственной службы при Президенте РФ;
В. Н. Зайцев, директор Российской национальной библиотеки;
Иоани, 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, руководитель Федеральной архивной службы России;
Константин, еп. Тихвинский, ректор Санкт-Петербургской Духовной Академии, глава Санкт-Петербургского представительства «Православной энциклопедии»;
С. Л. Кравец, руководитель ЦНЦ «Православная энциклопедия», Ответственный секретарь;
С. Кондоянис, проф. богословского факультета Афинского университета, Элладская Православная Церковь;
С. А. Кучинский, директор Музея истории религии;
А. П. Либеровский, директор Исторического архивного бюро, Православная Церковь в Америке;
Макарий, митр. Зимбабвийский, Александрийский Патриархат;
Мелитон, митр. Филадельфийский, архиграмматевс Священного Синода Константинопольского Патриархата;
Методий, митр. Воронежский и Литецкий, Председатель Историко-правовой комиссии, Председатель Фонда по премиям памяти митр. Макария (Булгакова), глава Воронежского представительства «Православной энциклопедии»;

С. В. Мироненко, директор Государственного архива РФ;
Михаил Наджим, прот., Антиохийский Патриархат;
Пантелеимон, еп. Йоенсу, Православная автономная Церковь в Финляндии;
М. Б. Пиотровский, директор Государственного музея «Эрмитаж»;
Г. В. Попов, директор Центрального музея древнерусского искусства им. Андрея Рублёва;
Стефан Пружинский, прот., Православная Церковь Чешских земель и Словакии;
В. А. Родионов, директор Государственной Третьяковской галереи;
Савва, еп. Шумадиийский, Сербская Православная Церковь;
В. А. Садовничий, ректор Московского государственного университета;
А. Н. Сахаров, директор Института российской истории РАН;
Владимир Силлов, прот., Председатель Издательского совета Московской Патриархии;
А. Р. Соколов, директор Российского государственного исторического архива;
Тихон, архиеп. Новосибирский и Бердский, глава Новосибирского представительства «Православной энциклопедии»;
В. В. Фёдоров, директор Российской государственной библиотеки;
А. О. Чубарьян, директор Института всеобщей истории РАН;
А. И. Шкурко, директор Государственного исторического музея;
Я. Н. Шапов, руководитель Совета РАН «Роль религии в истории»

Представительства и координаторы Церковно-научного центра
«ПРАВОСЛАВНАЯ ЭНЦИКЛОПЕДИЯ»

Белорусское (Г. Н. Шейкин), Волгоградское (А. В. Дубаков, канд. ист. наук), Воронежское (иером. Митрофан (Шкурин)), Грузинское (Т. Г. Мгалоблишвили, проф., д-р филол. наук), Казанское (А. В. Журавский, канд. ист. наук), Костромское (Н. А. Зонтиков), Нижегородское (А. И. Стариченков), Новосибирское (прот. Борис Пивоваров, магистр богословия), ПСТБИ (свящ. Константин Польсков), Санкт-Петербургское (архим. Никон (Лысенко), канд. богословия, А. И. Алексеев, канд. ист. наук)

Научно-редакционный Совет по изданию
ПРАВОСЛАВНОЙ ЭНЦИКЛОПЕДИИ

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

Игумен Андроник (Трубачёв), канд. богословия (редакция Русской Православной Церкви);
прот. Валентин Асмус (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);
свящ. **Олег Давыденков**, канд. богословия (редакция Восточных христианских Церквей);
игумен Дамаскин (Орловский) (редакция Русской Православной Церкви);
О. В. Дмитриева, канд. ист. наук (редакция Протестантизма);
А. Б. Зубов, д-р ист. наук (редакция Религиоведения);

М. С. Иванов, проф. МДА (редакция Богословия);
А. Т. Казарян (редакция Богословия);
Н. В. Квливидзе, канд. искусствоведения (редакция Церковного искусства и археологии);
прот. Максим Козлов, канд. богословия (редакция Русской Православной Церкви);
Ю. А. Лабьтцев, д-р филол. наук (редакция Поместных православных Церквей);
И. Е. Лозовая, канд. искусствоведения (редакция Богослужения и церковной музыки);
архим. Макарий (Веретенников), магистр богословия (редакция Русской Православной Церкви);
А. В. Назаренко, д-р ист. наук (редакция Русской Православной Церкви);
архим. Платон (Игуменов), магистр богословия (редакция Богословия);
прот. Сергей Правдолюбов, магистр богословия (редакция Богослужения и церковной музыки);
Н. В. Ситицына, д-р ист. наук (редакция Русской Православной Церкви);

К. Е. Скурат, проф., д-р церковной истории (редакция Поместных православных Церквей);
А. А. Турилов, канд. ист. наук (редакция Русской Православной Церкви);
Н. Ф. Усков, канд. ист. наук (редакция Католицизма);
Б. Н. Флоря, проф., чл.-кор. РАН (редакция Русской Православной Церкви);
прот. Владислав Цытин, проф., д-р церковной истории (редакция Русской Православной Церкви и редакция Церковного права);
И. С. Чичуров, проф., д-р ист. наук (редакция Восточных христианских Церквей);
свящ. **Владимир Шмалий**, канд. богословия (редакция Богословия);
Я. Н. Шапов, проф., чл.-кор. РАН (редакция Русской Православной Церкви);
Д. А. Яламас, д-р филол. наук (редакция Восточных христианских Церквей)

Церковно-научный центр
«ПРАВОСЛАВНАЯ ЭНЦИКЛОПЕДИЯ»

Руководитель — **С. Л. Кравец**

Научные редакции:
Богословия
Священного Писания
Богослужения
и церковной музыки

Л. В. Литвинова, Ю. В. Ефимова
К. В. Неклюдов, А. Е. Петров

Церковного права
Церковного искусства
и археологии

М. С. Желтов, С. И. Никитин,
О. В. Венцель
Л. В. Литвинова

Русской Православной
Церкви

Э. В. Шевченко, Я. Э. Зеленина,
Е. А. Игитханова

Восточных
христианских Церквей

П. В. Кузенков, М. В. Большаков,
А. А. Войтенко, О. Н. Заец,
О. В. Лосева, И. В. Тамаркина

Поместных
православных Церквей
Католицизма
Протестантизма
Религиоведения
Страноведения

В. С. Мухин, Н. Н. Крашенинникова
Н. И. Алтухова, И. Н. Попов
И. Р. Леоненкова

Выпускающая
редакция:

Л. В. Барбашова (ответственный секретарь),
А. А. Власова, А. В. Голубкова, М. М. Розинская
(секретариат),
А. А. Волошин, И. В. Кузнецова (художественная
редакция, верстка),
Д. Г. Фаттахова (редактор-составитель карт),
Е. А. Бондаренко, Т. М. Чернышева (компьютерная
версия карт),
Т. А. Колесникова (набор),
монахиня Елена (Хиловская),
Е. Г. Кудрявцева, А. Л. Мелешко, О. В. Мелихова,
И. П. Оловяникова, Н. А. Толмачёв,
М. В. Широколова (справочно-библиографическая
группа и транскрипция),
В. Н. Величенко, В. А. Сечина (библиотечно-
архивная группа),
М. И. Ачкасова, А. Ю. Алексеев, В. С. Зенкин,
Е. И. Лыжина, Е. Н. Тарасова (группа подбора
иллюстраций и фотолaborатория),
Л. М. Бахарева, Л. Ю. Ласькова, Е. К. Солоухина
(корректурa),
диакон Павел Конотопов (компьютерное
обеспечение),
Н. В. Колубина (полиграфия),
В. А. Бабаев, Е. Б. Братухина, И. А. Игнатова,
Т. Л. Керко, Е. Б. Колобин, А. Б. Тимошенко
(административная группа),
А. Г. Викторov (пресс-секретарь)



АНФΪΜΙΪ из Тралл [Анфемий; Ἀνθέμιος, ὁ ἐκ Τράλλεων τῆς Λυδίας] († 534?), визант. математик, инженер и архит.; знаток законов статики и кинематики; специалист в области проекционной геометрии (написал работу о конических сечениях); создатель теории параболических зеркал; исследователь, изучавший «зажигательное стекло» и паровую энергию. Вместе с *Исидором Милетским* по заказу имп. *Юстиниана I* проектировал и строил собор Св. *Софии в К-поле* — А. принадлежит расчет огромного купола храма, что было отражено его современниками *Прокопием Кесарийским* в трактате «О постройках» (I 1. 24–50) и *Павлом Силенциарием* в поэме, посвященной строительству Св. Софии. Предположительно умер до завершения постройки.

Лит.: *Huxley G. L.* Anthemius of Tralles. Camb. (Mass.), 1959; *Mango C.* Byzantine Architecture. Mil.; N. Y., 1985. P. 14, 61–64; *Krautheimer R.* Early Christian and Byzantine Architecture. New Haven; L., 1986⁵. P. 206–238.

Л. А. Беляев

АНФΪΜ ΛΑΒΡΙΟΤ [Агиорит; греч. Λαυριώτης, Ἀγιορείτης], визант. мелург XV в. В певч. рукописях известен как «монах», «иеромонах» или «доместик», «игумен», «проигумен» (προηγούμενος), «кафигумен» (καθηγούμενος) лавры св. Афанасия или просто «кир Анфим». Широко распространены 2 его сочинения: *херувимская песнь* на 4-й глас (Cutl. 445. Fol. 59, 1536 г.; Lesb. Leim. 273. Fol. 78v — 79, 1-я пол. XVI в.; Xeropot. 265. Fol. 78–79, сер. XVI в.; Cutl. 396. Fol. 160, 2-я пол. XVI в.; Doch. 369. Fol. 65, нач. XVII в.; Lesb. Leim. 258. Fol. 54–55v, 1-я пол. XVII в.; Karakal. 237. Fol. 27v, 2-я пол. XVII в.; Iver. 951. Fol. 68, 2-я пол. XVII в.), к-рая

в нек-рых рукописях надписана: «называемая ласточкой» (λεγόμενον χελιδών — Cutl. 448. Fol. 85, кон. XVI — нач. XVII в.) или «святогорская» (ἀγιορήτικον — Lesb. Leim. 259. Fol. 96–97, 1572 г.), и *матима* 15-сложника (стихиры) из службы прп. *Афанасия Афонского* «Дивного в подвижниках» (Τὸν θαυμαστὸν ἐν ἄσκηταῖς — Iver. 991. Fol. 243v — 245, 1670 г.; Paul. 98. Fol. 833–834, сер. XVIII в.). Сохранились и др. сочинения А.: херувимские на 1-й плагальный (Lesb. Leim. 238. Fol. 260–260v, ок. 1700 г.), 2-й плагальный (Cutl. 455. Fol. 85v, кон. XV — нач. XVI в.) и 4-й плагальный гласы (Iver. 984. Fol. 208, сер. XV в.; Lesb. Leim. 289. Fol. 30v — 32v, 1-я пол. XVI в.; Cutl. 395. Fol. 184, 2-я пол. XVI в.; Philoth. 137. Fol. 114v, нач. XVII в.), воскресный причастен «**Хвалите**» на 1-й (Iver. 949. Fol. 145) и «тяжкий» гласы (Chalc. K. Ananiadou. Fol. 83–84v, 1680 г.).

Лит.: *Στάθης*. Χειρόγραφα. Т. 1. Σ. 9, 15, 22 et passim; Т. 2. Σ. 30 et passim; Т. 3. Σ. 19 et passim; *Χατζηγιακουμής*. Χειρόγραφα Τουρκοκρατίας. Σ. 30 et passim.

Г. Статис

АНФΪΜ, ΜΑΡΚΙΑΝ, ΤΙΑΝ, ΚΕΛΕΡΪΝ, ΜΑΓΗ И ЮΛΙΑΝ, мученики (пам. зап. 14 февр.). Время и обстоятельства их мученической кончины неизвестны. Погребены на Фламиниевой дороге, ведущей из Рима в Аримин (совр. Римини, Италия).

Ист.: ActaSS. Iun. Т. 2. P. 35.

Лит.: *Janin R.* Anthime (1) // DHGE. Т. 3. Col. 529.

АНФΪΜ ΜΕΣΟΛΟΝΓΪΤ [Эфесиомагн; греч. Μεσολογγίτης, Ἐφεσιομάγνης] (?), Магнисия Эфесская (совр. Маниса, Турция) — 27.12.1879, Месолонгион, Акарнания), архидиак.,

греч. церковный певчий, дидаскал, мелург. Изучал древнюю сокращенную и новую аналитическую системы греч. нотации у дидаскалов *нового метода* — митр. *Хрисанфа* из Мадита, протопсалта *Григория* и хартофилакса *Хурмузия Гиамалиса*. Занимался церковным пением и его преподаванием в Магниси. Служил архидиаконом в К-польской Патриархии, после 1828 г. — диаконом на о-ве Эгина при гр. Иоанне *Каподистрии*, затем — в Месолонгионе, в 1832–1839 гг. — на о-ве Итака. По возвращении в Месолонгион вновь занялся певч. и преподавательской деятельностью и сочинением церковной музыки. Имел много учеников и стоял у истоков певч. искусства по «патриаршему виду» в районе Патр, Месолонгиона и Агриниона.

А. М. является автором муз. обработок песнопения «*Достоинство есть*» на разные гласы — 3-й, 2-й плагальный (Pantel. 1020. Fol. 114–125, XIX в.), 4-й плагальный (Pantel. 956. Fol. 390, 20–30-е гг. XIX в.; Xer. 186, 2-я пол. XIX в.; Paul. 429. P. 54–58, кон. XIX в.; Paul. 481. Fol. 19–27, кон. XIX — нач. XX в.), «тяжкий» (βαρύς — 3-й плагальный) (Pantel. 971. Fol. 241–252, 2-я пол. XIX в.); *задостойников* на Благовещение (Cutl. 755, 2-я пол. XIX в.) и Рождество Христово (Stauronik. 242, сер. XIX в.); седмичных *причастнов* (Pantel. 1020. Fol. 223v — 224; Pantel. 1230, 1900–1901 гг.); стихов 136-го псалма «*Вавилонскийхъ, алмадѣа*» (Βαβυλωνας, ἀλληλούια — Ibidem) и др. песнопений.

Лит.: *Παπαδόπουλος Γ. Ι.* Ἱστορικὴ ἐπισκόπησις τῆς Βυζαντινῆς Ἐκκλησιαστικῆς Μουσικῆς. Ἀθῆναι, 1904. Σ. 148–149; ΟΠΕ. Т. 8. Σ. 291–292; *Στάθης*. Χειρόγραφα. Т. 2. Σ. 148, 150 et passim; Т. 3. Σ. 177, 191, 388, 590.

Г. Статис

АНФИМ МЕТОХИТ († после 1347), Архиепископ Охридский (ок. 1341 — не позднее 1346). В 1347 г., уже не являясь главой Охридской кафедры, принял участие в К-польском Соборе, низложившем К-польского Патриарха *Иоанна XIV Калеку*, и подписался на соборном акте — *ὁ ταπεινὸς Ἀχρίδων Ἀνθίμος* (греч. — смиренный Анфим Охридский). Показан в источниках как человек весьма ученый. Будучи горячим приверженцем свт. *Григория Паламы*, написал сочинения в защиту последнего, против *Никифора Григорья*, а также против латинян об исхождении Св. Духа.

Ист.: *Le Quien*. Ос. Т. 2. Р. 297–298.

Лит.: *Голубинский Е. Е.* Краткий очерк истории православных Церквей: Болгарской, Сербской и Румынской, или Молдо-валахской. М., 1871. С. 127–128; *Снегаров И.* История на Охридската архиепископия. София, 1995². Т. 1. С. 161, 213, 284.

И. А. Корж

АНФИМ, ФАЛАЛЕЙ, ХРИСТОФОР, ЕВФИМИЯ И ЧАДА ИХ,

мученики (пам. греч. 19 и 22 нояб.). Время мученической кончины неизвестно. По сведениям греч. синаксарей, пострадали в Никомидии; А. и Ф. усечены мечом. В нек-рых рукописях вместе с ними указывается также св. Панхарий. В визант. календарях память мучеников отмечается 19 или 22 нояб. Под 19 нояб. их память указывается в *Типиконе Великой ц.* X в. (*Mateos*. Турисон. Т. 1. Р. 108), Синаксаре К-польской ц. X в. (*SynCP*. Col. 240) и ряде др. синаксарей (напр., ГИМ. Син. греч. 354, 1295 г.— *Владимир (Филантропов)*. Описание. С. 526); под 22 нояб.— в греч. стишных синаксарях (Paris. gr. 1582, XIV в.; ГИМ. Син. греч. 353, 1-я пол. XIV в.). Наиболее ранним свидетельством почитания мучеников у славян является упоминание их памяти под 19 нояб. в месяцеслове болг. Охридского Апостола кон. XII в. (Л. 87 об.). В 1-й пол. XII в. на Руси был осуществлен перевод нестишного Пролога, в состав к-рого под 19 нояб. была включена память мучеников (древнейший список: РНБ. Соф. 1324, кон. XII — нач. XIII в.— *Абрамович*. Софийская б-ка. Вып. 2. С. 172). В Стишном Прологе, переведенном в 1-й пол. XIV в. (по-видимому, сербами на Афоне), стих мученикам был помещен под 22 нояб. В ВМЧ содержатся память (19 нояб.) и стих (22 нояб.) мученикам (*Иосиф, архим.* Оглавление ВМЧ. Стб. 192, 197 (1-я паг.)).

Ист.: *SynCP*. Col. 240, 247.

Лит.: ОНЕ. Т. 2. Σ. 763; *Σαφρόνιος (Εὐστρατιάδης)*. Ἀγιολόγιον. Σ. 42–43, 171.

О. В. Л.

АНФИОН [греч. Ἀνθίων], прп. (пам. греч. 26 июня). Время и место жизни неизвестны. По сведениям греч. синаксарей, скончался в мире. Явил удивительное долготерпение в перенесении тяжелой кожной болезни, вероятно проказы. Ужасные язвы покрыли тело святого, чтобы стать, по словам Миней, «прекрасными цветами на преображенном теле преподобного». Память А. включена в состав слав. Стишного Пролога (ГИМ. Хлуд. № 188, 1370 г.— *Сергий (Спасский)*. Месяцеслов. Т. 2. С. 192).

Ист.: *ActaSS*. Iun. Т. 7. Р. 155.

Лит.: *Janin R.* Anthion // *DHGE*. Т. 3. Col. 535; ОНЕ. Т. 2. Σ. 787; *Σαφρόνιος (Εὐστρατιάδης)*. Ἀγιολόγιον. Σ. 43.

П. Б. Михайлов

АНФИР — см. *Антер*, св., папа Римский.

АНФИСА [Анфуса; греч. Ἀνθοῦσα] (V в.), мц. Римская (пам. 8 дек.). А. была супругой знатного римлянина. Арианка Сунильда, жена правителя Италии Одоакра (476–493), принуждала А. вторично креститься у арианского священника, но святая отказывалась, говоря, что она приняла истинное Крещение. Сунильда в гневе велела подвергнуть А. казни через сожжение. Муж А. из страха принял арианство. Вскоре после этого он был испепелен молнией в тот момент, когда проезжал верхом мимо городского собора. Это было воспринято христианами как Божие наказание за отступничество и многих укрепило в вере.

Краткое житие А. в Синаксаре К-польской ц. X в. (*SynCP*. Col. 289) соединено с житием *Африканских мучеников*, пострадавших от ариан в 477 г.

Ист.: *SynCP*. Col. 289; ЖСв. Дек. С. 252.

Лит.: *Сергий (Спасский)*. Месяцеслов. Т. 2. С. 379.

АНФИСА НОВАЯ [Анфуса], мц. (пам. 27 авг.). Время ее подвигов и место мученической кончины неизвестны. За исповедание Христа святая была одета во власяное рубище, ей привязали камень на шею и бросили в колодец. Память А. Н. содержится в разных списках *Типикона Великой ц.* X в. под 27 авг. (*Дмитриевский*. Описание. Т. 1. С. 109) или

под 28 авг. (*Mateos*. Турисон. Т. 1. Р. 384). В большинстве визант. и рус. календарей ее память отмечается 27 авг. (*Сергий (Спасский)*. Месяцеслов. Т. 2. С. 259). В составе слав. Стишного Пролога, переведенного в 1-й пол. XIV в. (по-видимому, сербами на Афоне), находится стих А. Н. (РГБ. Троиц. № 717, 1429 г.). Он помещен также в ВМЧ (*Иосиф, архим.* Оглавление ВМЧ. Стб. 438 (2-я паг.)).

Ист.: *ActaSS*. Aug. Т. 6. Р. 22; ЖСв. Август. С. 487.

Лит.: *Janin R.* Anthuse (2) // *DHGE*. Т. 3. Col. 537–538; ОНЕ. Т. 2. Σ. 790; *Σαφρόνιος (Εὐστρατιάδης)*. Ἀγιολόγιον. Σ. 44.

В. В. Виноградов

АНФИСА СТАРШАЯ († 700–775), прп. (пам. 27 июля), игум. Мантинейская. Дочь благородных родителей Стратигия и Февронии, оставила родительский дом и вела уединенную жизнь в пещере. Затем пришла к подвижнику Сисинию, постриглась в монахини и стала ученицей старца. А. С. основала в Мантинее (Пафлагония) жен. мон-рь, в к-ром под ее рук. подвизались 90 монахинь. Молва о ней достигла имп. *Константина V Копронима*, и он отправил к А. С. чиновника с требованием отказаться от почитания икон, угрожая в противном случае ссылкой. А. С. не подчинилась приказу императора и отправилась в изгнание, где после недолгой болезни скончалась. Согласно др. сказанию, к-рое использовал *Никодим Святогорец* при составлении «Великого Синаксариста», император помиловал игумению за то, что она предсказала его супруге рождение двойни, мальчика и девочки. А. С. удостоилась царских даров и мирно скончалась в своей обители спустя много лет, а девочку называли в честь преподобной, и в посл. она тоже была причислена к лику святых (см. *Анфуса Омонийская*, прп.).

Пространное житие А. С. находится в Синаксаре К-польской ц. X в. (*SynCP*. Col. 848–852), краткое включено в *Минологий Василия II* (РГ. 117. Col. 561–562). Память указывается в ряде греч. синаксарей, напр. в *Петровом Синаксаре XI в.* (*Сергий (Спасский)*. Месяцеслов. Т. 2. С. 226).

В 1-й пол. XII в. на Руси был осуществлен перевод нестишного Пролога, в к-рый было включено краткое житие А. С., имеющее ряд разночтений с текстом Минология



Василия II (РГАДА. Син. тип. 177. Л. 88 об. — 89, нач. XIV в.). В 1-й пол. XIV в. житие А. С. было вновь переведено (по-видимому, сербами на Афоне) в составе Стишного Пролога. В ВМЧ помещены оба жития А. С. (*Иосиф, архим.* Оглавление ВМЧ. Стб. 330, 332 (2-я паг.)).

Гимнография. Последование неизвестно. В печатных Минеях, используемых ныне в греч. Церквах, по 6-й песни канона утрени, помещено упоминание А. С. без синаксаря (Μηναίων. Ἰούλιος. Σ. 249). Ист.: ВHG, N 2029h; ActaSS. Iul. T. 6. P. 448–450; SynCP. Col. 848–852; ЖСв. Июль. С. 637. Лит.: Janin R. Anthuse (4) // DHGE. T. 3. Col. 538; ОНЕ. Т. 2. Σ. 789; Σοφρόνιος (Εὐστρατιάδης). Ἀγιολόγιον. Σ. 43.

А. Ю. Виноградов, О. В. Лосева

АНФИЯ [греч. Ἀνθία], мц. (пам. греч. 7, 12 окт.). Время и место кончины неизвестны. По сведениям греч. синаксарей, приняла мученическую смерть внутри раскаленного медного вола. В визант. календарях память А. указывается либо 7 окт. (Синаксарь ГИМ. Син. греч. 354, 1295 г.), либо 12 окт. (Синаксарь ГИМ. Син. греч. 353, 1-я пол. XIV в. — *Владимир (Филантропов)*). Описание. С. 520–521).

Гимнография. Последование неизвестно. В печатных Минеях, используемых ныне в греч. Церквах, под 12 окт., по 6-й песни канона утрени, имеется упоминание А. без синаксаря (Μηναίων. Ὀκτώβριος. Σ. 127). Лит.: ОНЕ. Т. 2. Σ. 762; Σοφρόνιος (Εὐστρατιάδης). Ἀγιολόγιον. Σ. 42.

АНФИЯ, мц. (15 дек.) — см. в ст. «*Елевферий Иллирийский*, сщмч.».

АНФОЛÓГИОН [Анфологий; греч. Ἀνθολόγιον < ἀνθολογία — антология, букв. — собрание цветов, цветник; слав. анѡлогѡга, анѡлогѡнъ, анѡлогѡнъ, анѡлогѡнъ, анѡлогѡнъ, анѡлогѡнъ], название рукописных и печатных сборников литургического и учительного содержания.

Богослужбные А. Основу А. в визант. обряде, как правило, составляют службы великих праздников и избранных святых, т. е. тексты, входящие в совр. *Минею* Праздничную, греч. рукописные А. такого состава известны с XII в., первое печатное издание было выпущено Эммануилом Глизионом Хиосским в 1587 г. в Венеции, в 1882 г. там же появилось пересмотренное издание А., подготовленное Анфимом *Мазаракисом*. Известно также греч. издание А. сщмч. иером. *Антима Ивирияну*

(Снагов (Румыния), 1697). А. мог называться и раздел такого же содержания в сборниках смешанного состава (напр., в сборнике на основе Псалтири ГИМ. Син. греч. № 52. Fol. 179–279, 1-я пол. XIV в.).

Греч. униатские (см. *Греко-католики*) издания А. содержали службы не только из Минеи, но и из *Триоди* и *Пентикостария*, *Октоиха* и *Параклитика*, иногда они включали в себя литургию и др. последования *Евхология*. Впервые А. для греко-католиков был напечатан в 1598 г. в Риме архипресп. Антониом Аркудием, в эту книгу вошли также Псалтирь и Часослов (ср. *Псалтирь следованная*). Более поздние униатские издания А. отмечены влиянием богослужения *рим. обряда* (в месяцесловах указаны зап. праздники). Последние рим. издания А.: Рим, 1967. 4 т.; итал. пер.: Anthologia di tutto l'anno / Trad. di M. B. Artioli. R., 1999–2000. 4 vol. Схожими по содержанию правосл. изданиями являются греч. «Великий и священный спутник православного христианина» (Μέγας καὶ Ἱερός Συνέκδημος Ὁρθόδοξου Χριστιανοῦ. Ἀθήνα, 1995), церковнослав. «Богослужбный сборник» (М., 1976, 1991²) и «Великий сборник» (Джорд., 1952. Мукачево, 1992–1993^р. 3 ч.).

В слав. традиции сборники, аналогичные Минею Праздничной, дополненные службами из Триодей, известны не позднее кон. XI в. (напр., РГАДА. Тип. № 131 — новгородская рукопись, восходящая к болг. оригиналу X в.), а включающие также службы Октоиха (обычно сопровождаются Часословом) — с XIII в. (галицко-волынский *Венский Октоих* («Кодекс Ганкенштейна») — Vindob. slav. 37). Обычно у таких сборников отсутствует заглавие, в позднейшей традиции первые именуются *Праздниками*, вторые — *Обиход(ник)ами*. В южнослав. (серб.) и славяно-румын. печатной традиции XVI в. типологический аналог последних именуется «Сборник» (Венеция, тип. Божидара *Вуковича*, 1533; там же, тип. Винченцо *Вуковича*, 1547; там же, тип. Иакова «от Каменной реки», 1566; Себеш, печатник диак. Кореси (?), 1580).

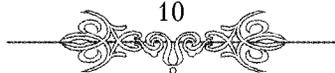
В слав. и кириллической румын. рукописной и старопечатной традиции «А.» как название различных типов книг появляется не ранее рубежа XVI–XVII вв. (старший датированный пример — А., изданный

в Евью в 1613), что является косвенным свидетельством роста престижности греч. языка и греч. образованности в *Западнорусской митрополии* (и позднее в Московской Руси) и греч. влияния в румын. княжествах. Первое укр. издание Минеи Праздничной, озаглавленное «Анфологион» и подготовленное игум. *Иовом (Борецким)* и архим. *Елисеем (Плетенецким)*, было напечатано в типографии Киево-Печерского мон-ря в 1619 г. иером. *Памвой (Бериндой)*; образцом для него послужили, в частности, венецианские издания XVI в. Позднее «Анфологион», аналогичный по составу совр. Минею Праздничной, неоднократно переиздавался во Львове в 1632, 1638, 1643, 1651 и 1694 гг., в Новгороде-Северском в 1678 г. (включает и Минею Общую), в Киеве в 1734, 1743, 1745 и 1766 гг., в Чернигове в 1753 г. Укр. издания А., как правило, богато иллюстрированы (традиция восходит к венецианским изданиям Минею Праздничных XVI в.), содержат десятки гравюр с изображениями святых и праздников. В работе над ними в разное время принимали участие известные мастера книжной гравюры XVII–XVIII вв.: Никодим Зубрицкий, иером. Илия, Аверкий Козачковский и др.

Московские издания Минею Праздничной под названием «А.» выходили с 1697 г. (переизд.: 1701, 1706, 1715, 1730, 1744, 1748, 1752, 1755, 1759, 1763, 1767, 1773, 1780, 1785, 1848); издания 1697, 1701 и 1785 гг. содержат также Минею Общую. Из правосл. богослужбного обихода книга с таким названием, первоначально практически без перемени, перешла в слав. униатскую (т. н. греко-католич.) практику: известны рукописные А. (Вильнюс, БАН Литвы. Ф. 19. № 113 — Супрасльский мон-рь, 1714; № 114 — Каменец-Литовск, 1761) и печатные (Львов, 1738; Трефологион, си есть словопытание, гречески Анфологион. Почаев, 1777 (2 издания)).

На румын. языке А., аналогичные Минею Праздничной, издавали свящ. Стойко Якович (1736), иером. Лаврентий при митр. Унгро-Влахийском *Неофите Критянине* (Рымник, 1737, 1745², 1766³), были и др. издания (Яссы, 1755; Бухарест, 1768).

Молитвословы. А. мог называться молитвослов для мирян (напр.: Анфологион, албо цветы молитв избранные. [Евью], 1613; Анфология,



сиречь молитвы. К., 1636) и включать в себя также тексты из Часослова с воследованием, аналогичного совр. Великому Часослову (М., 1995). В эти книги могли входить и особые молитвы для мирян во время литургии. Подобные издания могли также называться «Сборник (собрание) молитв (молений)» (К., 1756, 1758, 1761; Чернигов, 1758; Вена, 1792).

Нотированные А. Греч. переписчики рукописей обозначали этим термином краткий вариант *Стихиаря*. Такой А. содержит все *самогласны* из служб господских и богородичных праздников, самых почитаемых святых, а также периода пения Троицы и Пентикостария, т. е. совпадает по составу с *Анфологией* Стихиаря. Существует также А. *Матиматария*, к-рой содержит избранные *матимы*, *анаграмматизмы* и *анаподизмы* главнейших праздников. Название «Музыкальный анфологион» носит печатный сборник, выпущенный в кон. XIX в. дидакалом Константином В. Христопулосом и содержащий элементарный *теоретикон* визант. музыки, выборку упрощенных песнопений *Анастасиматария* и *Ирмология*, а также песнопения вечерни, утрени и литургии древних мелургов (*Χριστόπουλος* К. В. Μουσικὸν Ἀνθολόγιον. Ἀθήνα, 1891).

Со 2-й пол. XVIII в. такие нотированные А. известны в южнослав. и румын. кириллической традиции, в первую очередь в слав. мон-рях Афона (Б-ка Хиландарского мон-ря. № 309, 70-е гг. XVIII в.; № 311, нач. XIX в. и др.) и в обителях, тесно связанных со Св. горой (большие собрания их имеются в б-ке Рильского мон-ря (Болгария) и в ЦГА Республики Молдова (Кишинёв) — Ф. Ново-Нямецкого мон-ря). Наряду с названием А. (или «Анфология») такие рукописи могут иметь и слав. вариант заглавия — «Ковчег цветособрания».

Рус. сборники нелитургического содержания. В слав. (гл. обр. рус.) нелитургической книжности название «А.» выступает «ученым» аналогом заглавия «Цветник». Традиция использования термина «А.» изучена недостаточно. В XVII–XIX вв. А. могли называться печатные и рукописные сборники, включающие в себя различные духовные сочинения (жития святых, святоотеческие творения и т. д.) целиком или в вы-

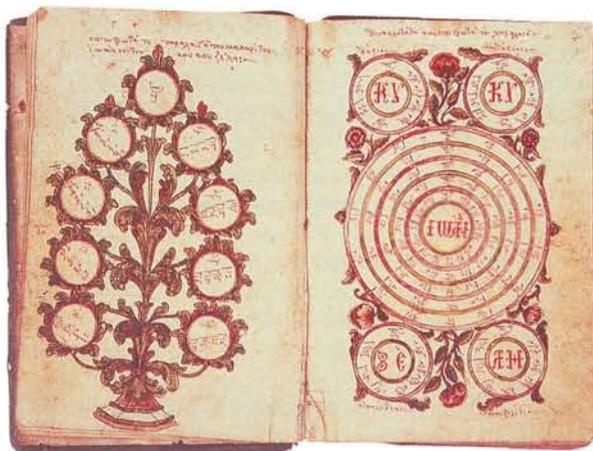
держках, напр.: Анфологион. Выписи о дарованиях Св. Духа, церковных таинствах, добродетелях душевных и др. (РГБ. Ф. 394. № 24. Л. 195 об. — 197 об., 1789–1790 гг.); «Анфологион, си есть Цветословие» иером. Арсения Грека — сб. переводов житий вмп. Екатерины, мч. Феодора Стратилата, св. Алексия, человека Божия, соч. смчч. Иустина Философа, свт. Григория Богослова и др. (М., 1660).

Лит.: *Legrand*. Bibl. hell. XVII^e s. P., 1885. Т. 1–2; *Владимир (Филантропов)*. Описание. Ч. 1. С. 51–52 (см. также: *Фонкич Б. Л., Поляков Ф. Б.* Греч. рукописи Синодальной библиотеки. М., 1993. С. 36); *Vianu J., Hodos N.* Bibliografia românească Vechă. București, 1903. Vol. 1; *Petit L.* Anthologion // DACL. T. 1. Col. 2279–2282; *Salaville S.* De breviario conficiendo, ad byzantinum ritum accommodato, qui nos doceat brevis descriptio libri cui titulus «Anthologion» seu «Tsvetoslov». R., 1934; *Korolevskij T. N.* Сводный каталог русской книги кирилловской печати XVIII в. М., 1968; *Στάθης*. Χερσόβραφα. Т. 1. Σ. 30–41; Штампарска и књижевна дјелатност Божидача Вуковића Подгоричанина: Радови са науч. скупа. Титоград, 23–30 сент. 1983 / Уред. Ј. М. Миловић. Титоград, 1986; *Păcurariu M.* Istoria Bisericii Ortodoxe Române. București, 1994. Vol. 2; *Никольский*. Устав. Т. 1. С. 161–162.

А. А. Турилов, Г. Статис, С. И. Никитин

АНФОЛОГИЯ [греч. Ἀνθολογία], тип греч. певч. книги.

Рукописные А. содержат расположенный в особом порядке и сокращенный певч. материал из *Аколуфии* или *Пападики* — «Протеорию певческого искусства» и песнопения вечерни, утрени и литургии. Сокращение по сравнению с указанными певч. книгами выражалось в том, что в А. помещался краткий вариант протеории и опускались *матимы* и каллофонические ирмосы. В XVIII в. в А. мог входить *Анастасиматарий*



протопсалта *Хрисафа Нового* (напр., Aroania (Sorotou). Theodorou. 16, 1710–1740 гг.). Часто писцы называли А. Пападики, гл. обр. для того, чтобы придать большую значимость своим рукописям. В XVII–XVIII вв. появляется также А. *Стихиаря*, в к-рой содержатся избранные стихиры *самогласны* и *славники* великих праздников (Lesb. Leim. 274, ок. 1600 г., и др.).

Печатные А. имеют тот же состав, что и рукописные. Под названием «Сокровище анфологии» (Ταμεῖον Ἀνθολογίας) в 2 или 3 томах в К-поле были выпущены сборники: хартофилакса *Хурмузия Гиамалиса* (1824); протопсалта Великой ц. *Григория* (ему принадлежал замысел сборника, 1824), изданный *Феодором Папараслу* Фокейским (1835², в качестве 1-го изд. рассматривался сборник Хурмузия; 1837³; 1851–1855⁴), его сыновьями — Константином (2-й и 3-й тома 4-го издания, уже не носившего имени Григория), Леонидом и Александром (1863–1864⁵) и зятем М. Доменику (1869³); лампадария Иоанна и domestика Стефана (1838); протопсалта Константина (1845–1846). Выдающимся достижением типографского дела той эпохи явилась А., к-рую издали Павел Куртович Цалоглу и Георгий П. Константинос (дидакал школы Св. Троицы) из Филиппополя под ред. Иоанна, лампадария Великой ц. (К-поль, 1846). В соответствии с традицией визант. рукописных кодексов в этом издании использовалась двухцветная печать. *Фторы* и темповые обозначения (γυροῦρά, δίγυροῦρα, τρίγυροῦρα — быстро, в 2 раза быстрее, в 3 раза быстрее) были напечатаны красным цветом (κόκκινο), поэтому эта книга стала известна среди библиофилов как «Коккино-γυροῦσα». Известны также А. Андрея В. Цакнопулоса (Афины, 1906–1907) и «Новая анфология» Эмануила Г. Вамвудакиса (Самос; Вати;

Герман, митр. Новых Патр. Анфология. Ок. 1670 г. (Ver. gr. 951. Fol. 6 v – 7)

Иерусалим, 1921). Наименование «Новая сокровищница музыкальной анфологии» (Νέον Ταμεῖον Μουσικῆς

Ἀνθολογίας) получили сборники протопсалта Николая Смирнского (Смирна, 1862; 1864; 1867) и Георгия М. Холиари (Афины, 1890).

Лит.: ОНЕ. Т. 2. Σ. 768; Στάθης. Χειρόγραφα. Т. 1. Σ. 30–41; Χατζηγιακουμής. Χειρόγραφα Τουρκοκρατίας; Χατζηθεοδώρου Γ. I. Βιβλιογραφία τῆς Βυζαντινῆς Ἐκκλησιαστικῆς Μουσικῆς. Περίοδος Α' (1820–1899). Θεσσαλονίκη, 1998. Σ. 90–91.

Г. Статис

АНФОН ФРАКИЙСКИЙ, мч. (пам. 20 авг.) — см. в ст. «*Сефир, Мемнон и 37 мучеников Фракийских*».

АНФУСА [греч. Ἀνθοῦσα] († ок. 280), прп. Селевкийская (пам. 22 авг.). Род. в г. Селевкии Исаврийской (совр. Силифке, Турция) в знатной языческой семье, но тайно придерживалась христ. учения. В правление имп. *Валериана* А. пришлось уйти от родителей, убеждавших ее отречься от веры. Они разыскивали ее, но не нашли. А. направилась в г. Тарс (совр. Тарсус, Турция) и приняла крещение от еп. Тарсийского, сщмч. Афанасия. Вместе с ней крестились двое ее слуг — Харисим и Неофит. Еп. Афанасий, Харисим, Неофит отказались принести жертвы идолам и были усечены мечом († ок. 259). А. удалилась в Киликийские горы, где, проведя более 20 лет в отшельничестве, скончалась в мире. Через неск. лет тело А. было обретоно пустынножительницей Полихронией в пещере, чудесным образом указанной пантерой, и погребено мон. Авраамием. Близ пещеры был основан мон-рь.

Сведения об А. содержатся в пространном житии (ВНГ, N 136), кратком житии (ВНГ, N 137), а также в житиях в составе Императорского Минология 1034–1041 гг. (ВНГ, N 137а), Синаксаря К-польской ц. X в. (ВНГ, N 137е) и *Минология Василия II* (PG. 117. Col. 595–596).

На основе мученических актов написаны пространные жития еп. Афанасия (ВНГ, N 181–182), Харисима и Неофита (ВНГ, N 299).

Согласно Синаксарю К-польской ц. X в. (SynCP. Col. 915–916) и *Типикону Великой ц.* X в. (*Mateos*. Турисон. Т. 1. P. 380), служба этих святых совершалась 22 авг. в к-польском храме в Иппохниях (ἐν Ἰπποχωνίαις). В большинстве визант. календарей, а также в печатной Минее (Венеция, 1591) их память указывается 22 авг., но в ряде греч. рукописных *Миней-Четых* она встречается под 23 или

24 авг. (*Сергий (Спасский)*). Месяцеслов. Т. 2. С. 255, 257).

В 1-й пол. XII в. на Руси был осуществлен перевод краткого жития, включенный в нестишной Пролог (древнейший список — РГАДА. Син. тип. 177. Л. 126, нач. XIV в.). В 1-й пол. XIV в. житие А. было вновь переведено (по-видимому, сербами на Афоне) в составе Стишного Пролога. В ВМЧ помещены оба жития (*Иосиф, архим.* Оглавление ВМЧ. Стб. 432 (2-я паг.)).

Ист.: ВНГ, N 136, 137, 137а, 137е, 181–182, 299; ActaSS. Aug. Т. 4. P. 499–504; *Latyšev*. Menol. Т. 2. P. 312–315; ЖСв. Авг. С. 378.

Лит.: AnBoll. 1893. Т. 12. P. 5–42; *Janin R.* Anthuse (3) // DHGE. Т. 3. Col. 538; *Σωφρόνιος (Εὐστρατιάδης)*. Ἀγιολόγιον. Σ. 43–44.

П. Б. Михайлов, О. В. Л.

АНФУСА, мч. (пам. 1 сент.) — см. в ст. «*Иракийские мученицы*, 40».

АНФУСА (50-е гг. III в.), мч. (пам. греч. 21 и 22 февр.). По сведениям греч. синаксарей, была обезглавлена за исповедание веры вместе с 12 домочадцами. В нек-рых рукописях ошибочно указывается, что А. пострадала с 2 слугами, поэтому ее иногда смешивают с прп. *Анфусой* Селевкийской. Память А. содержится в визант. календарях: 21 февр. отмечена в ряде списков *Типикона Великой ц.* X в. (*Mateos*. Турисон. Т. 1. P. 236) и в Синаксаре К-польской ц. X в. (SynCP. Col. 481), 22 февр. — в Патмосском списке *Типикона Великой ц.* IX–X вв. (*Дмитриевский*. Описание. Т. 1. С. 50), синаксарях (ГИМ. Син. греч. 354. Л. 241 об., 1295 г. — *Владимир (Филантропов)*. Описание. С. 538; Paris. 1582, XIV в. — SynCP. Col. 483–484) и др. Ист.: ActaSS. Febr. Т. 3. P. 292.

Лит.: *Janin R.* Anthuse (1) // DHGE. Т. 3. Col. 537; ОНЕ. Т. 2. Σ. 790; *Σωφρόνιος (Εὐστρατιάδης)*. Ἀγιολόγιον. Σ. 43.

П. Б. М.

АНФУСА ОМОНЬСКАЯ (757–809), прп. (пам. 12 апр., пам. греч. 17, 18 апр.). Дочь имп. *Константина V Копронома*. Ее рождение было предсказано имп. чете прп. *Анфисой Старшей*. Отец долго побуждал А. О. выйти замуж, но она не согласилась вступить в брак. Во время пребывания во дворце она носила под царскими одеждами власяницу, употребляла скудную пищу и пила только воду. После смерти отца раздала все имущество нищим, храмам и мон-рям, помогала сиротам и обездоленным. Императрица *Ирина*

многократно просила А. О. участвовать в управлении гос-вом, но она решительно от этого отказалась и была пострижена Патриархом *Тарасием* в монашество в к-польском мон-ре св. Евфимии, а затем стала игуменьей мон-ря *Омониш*. Она ни разу не покинула обитель и не позволяла этого др. монахиням. А. О. являла пример удивительного смирения: убирала церковь, носила воду, прислуживала во время трапезы. А. О. скончалась 52 лет от роду, мощи ее находились в мон-ре *Омониш*.

Память А. О. указывается в визант. календарях 12, 17 и 18 апр. Краткие жития содержатся под 18 апр. в Синаксаре К-польской ц. X в. (SynCP. Col. 613–614) и под 17 апр. в *Минологии Василия II* (PG. 117. Col. 409–410). В них обитель, в к-рой подвизалась А. О., называется мон-рем Евмении (τῆς Εὐμενιάς). Под 12 апр. память А. О. отмечена в ряде греч. синаксарей (напр., Paris. Coislin. 223, 1301 г.) и печатной Минее (Венеция, 1603).

В 1-й пол. XII в. на Руси был осуществлен перевод краткого жития А. О., включенный в нестишной Пролог под 17 апр. (РГАДА. Син. тип. 177. Л. 58 об.— 59, нач. XIV в.). В 1-й пол. XIV в. житие было вновь переведено (по-видимому, сербами на Афоне) и помещено под 12 апр. в составе Стишного Пролога. В ВМЧ содержатся оба проложных жития А. О. (*Иосиф, архим.* Оглавление ВМЧ. Стб. 77, 81 (2-я паг.)).

Гимнография. Последование неизвестно. В печатных Минеех, используемых ныне в греч. Церквах, 12 апр., по 6-й песни канона утрени, помещен стишной синаксарь А. (Μηνῶιον. Ἀπρίλιος. Σ. 89). Ист.: ActaSS. Apr. Т. 2. P. 488–489; *Филарет (Гумилевский)*. Жития подвижниц. С. 234–237; SynCP. Col. 613–614; ЖСв. Apr. С. 184–185.

Лит.: *Janin R.* Églises et monastères. P. 383; *Janin R.* Anthuse (5) // DHGE. Т. 3. Col. 538; ОНЕ. Т. 2. Σ. 790; *Σωφρόνιος (Εὐστρατιάδης)*. Ἀγιολόγιον. Σ. 43.

О. В. Лосева

АНХ, древнеегип. знак жизни в иероглифике. В раннехрист. период в Египте стал использоваться наряду с крестом как символ вечной жизни. Иногда внутри его верхней кольцевидной части изображался равноконечный греч. крест. А. или кресты в виде А. получили распространение в копт. Египте. Они встречаются в монументальных росписях, на иконах, в рельефах, на погребальных



ни, смерть, ядовитых и вредных животных, стужу, чародейство и др. (Видевдат. 1).

Изображения анхов и крестов. Рельеф. III в. (Коптский музей. Каир)

стелах, на тканях различного назначения (храмовых завесах, алтарных покрывалах, одежде), на церковной утвари, на бронзовых и глиняных светильниках и проч. Согласно *Сократу Схоластику* (Церк. ист. V 16–17), когда Патриарх *Феофил* приказал разрушить языческий храм Сераписа в Александрии, на его стенах среди иероглифов были найдены многочисленные изображения креста (возможно, А.), и храм Сераписа был сохранен и превращен в христ. церковь.

Лит.: *Budge E. A. W. The Gods of the Egyptians. L., 1904. N. Y., 1969. 2 vol.*; *Cramer M. Das altägyptische Lebenszeichen im christl.-koptischen Ägypten. Wiesbaden, 1955; CoptE. Vol. 1. P. 134.*

О. Е. Этингоф

АНХРА-МАЙНЬЮ [авест. — злой дух; Ангро-Майнью, Ангра-Манью; Ахриман (среднеперсид.), Ариман (греч.)], в *Зороастризме* глава злых сил, враг всего благого. В *Гатах* дух зла (еще не собственно А.-М. более поздней традиции) — близнец духа добра и, вероятно, наряду с последним потомок Мазды. «Воистину есть два первичных духа, близнецы, славящиеся своей противоположностью. В мысли, слове и деле — они оба, добрый и злой... Когда эти два духа схватились впервые, то создали бытие и небытие... из этих двух духов один, следующий лжи, выбрал зло, а другой — дух святейший, облаченный в небесную твердь, выбрал праведность...» (Ясна. 30. 3–5; ср.: 45. 2 и 47. 3) Этот пассаж вызывает среди исследователей большие споры. В наст. время получило распространение мнение (О. Везендонк и Х. С. Нюберг), что реальная оппозиция здесь — оппозиция духа зла и духа добра, в то время как творец находится над ней (ср.: Ясна. 30. 11; 45. 1). В Младшей *Авесте* монотеизм уступает более четко выраженным дуалистическим тенденциям.

В противовес благим творениям божиим А.-М. породил всевозможные отрицательные явления: болез-

Темные деяния определяются в *Авесте* как

«не-жизнь»: А.-М. практически предлагает искушаемым им людям иной принцип жизни, а уход в небытие, смерть. Иногда толкователи понимают термин «не-жизнь» как указание на то, что в нек-ром смысле А.-М. нереален, не существует (подлинным существованием обладает лишь добро, происходящее от бога). С людей, однако, не слагается ответственность за грехи. В известном смысле в своих несчастьях люди виноваты сами: тексты повествуют о грехопадении первой человеческой пары — *Мартья и Мартьянаг*, к-рые пали, объявив злого духа творцом мира (Бундахишн. 15). По преданию, А.-М. искушал (обещанием великой власти) и пророка *Зороастра*, но тот преодолел искус (Видевдат. 19).

Основным принципом действия А.-М. является *Друдж* (Ложь). Ложь, склоняющая к вероотступничеству, персонифицируется в образе развратной блудницы (Видевдат. 18; ср.: Иез 16; Ос 4. 11–18; Откр 17). Каждый человек обязан отвергнуть Ложь и самого А.-М. со всеми его слугами и во всех его проявлениях. Формула полного отвержения содержится в фраваране (символе веры). В конце времен всякое зло будет уничтожено и А.-М. будет побежден. Трудно, однако, понять, какова дальнейшая судьба А.-М. и будет ли он уничтожен. В обычном смысле слова уничтожить его (т. е. отправить в «не-жизнь») нельзя, ибо он и так «не-жизнь». Но в *Авесте* определенно указывается, что наступит время, когда зла не будет.

Лит.: *Wesendonk O. G. von. Das Wesen der Lehre Zarathustras. Lpz., 1927; Nyberg H. S. Questions de cosmogonie et de cosmologie mazdéennes // J. Asiatique. 1931. N 219. P. 193–244; Duchesne-Guillemin J. Ormazd et Ahriman. P., 1953.*

Г. Г. Ястребов

АНХУС [евр. אַחֲזַי, 'āḳîš, греч. Αἰχουός], филистимский царь г. *Гефа*, сын Маоха (1 Цар 27. 2), у к-рого дважды, спасаясь бегством от *Саула*, укрывался *Давид*. В первый раз

слуги А. узнали в *Давиде* победителя *Голиафа*, жившего также в *Гефе* (1 Цар 17. 4), и тогда, чтобы обезопасить свое пребывание у А., *Давид* притворился безумным (1 Цар 21. 13). Во второй раз *Давиду* и его людям А. дал во владение маленький г. *Секелаг* в благодарность за успешные набеги на враждебные филистимлянам юж. племена (1 Цар 27. 1–12). А. полностью доверял *Давиду* и назначил его своим телохранителем (1 Цар 28. 1–2). Однако из-за недовольства своих военачальников («князей филистимских») А. отстранил его от участия в решающей битве с *Израиелем* при горе *Гелвуй*. В Пс 33. 1 А. назван *Авимелехом* — общим именем филистимских царей. Упомянут также в повествовании о правлении царя *Соломона* (3 Цар 2. 39).

Б. И. Давыдов

АНХЪЕТА ХОСЭ, св.— см. *Хосе Анхьета*.

АНЦЕВ Михаил Васильевич (30.09.1865, Смоленск — 21.07.1945, Москва), композитор, педагог, муз. критик. В 1894 г. окончил С.-Петербургскую консерваторию по классам Ю. И. Иогансена (гармония, контрапункт) и Н. А. Римского-Корсакова (композиция). В 1894–1896 гг. преподавал пение в Елизаветинском ин-те в С.-Петербурге. С 1896 г. жил в Витебске, где преподавал хоровое пение в различных учебных заведениях, был редактором газет «Витебские губернские ведомости» и «Народный листок» (1905–1912), членом Витебской архивной комиссии. В 1918 г. организовал Народную консерваторию (где читал лекции по истории и теории музыки), а также Гос. хор и кружок белорус. песни. В 1936–1938 гг. член Аттестационно-экспертной комиссии при Управлении по делам искусств в Москве. В стиле духовных сочинений А. преобладает гармоническое изложение, но в экспозиционных разделах иногда используются имитационные формы, в т. ч. каноны. Литургию А. трактует как единый муз. цикл, объединяя песнопения в группы по тематическому или тональному признаку (ектении, песнопения евхаристического канона).

Муз. соч.: «Литургия св. Иоанна Златоуста». Соч. 15. М., 1903 (Херувимские песни № 8 и № 9 опубли. также в сб.: Песнопения рус. литургии: Партитура / Сост. Б. Тевлин. [М.], 1990. Вып. 2); «Милость мира». СПб.,

1909 (прил. к журн. «Баян»); Херувимская песнь. М., 1911; «Достойно есть». М., 1911; ГЦММК. Ф. 290. № 14 «Символ веры» (2 февр. 1917. Ркп.).

Соч.: Приготовительный курс элементарной теории музыки в связи с преподаванием хорового пения: Руководство для учеб. заведений, приспособленных к обучению детей и взрослых лиц, желающих петь в хоре. М.; СПб., 1897; Краткие сведения для певцов-хористов: Пособие для сельских нар. и церковно-приходских школ, а также городских и духовных училищ. М., [б. г.]; Методическая хрестоматия классного хорового пения для всех учебных заведений. Курс 1 (младший). Курс 2 (старший). Витебск, 1903; Нотная терминология: Справ. словарь для регентов, учителей и всех музыкантов. Витебск, 1904.

Лит.: А. Б. Анцев М. Херувимская песнь. Достойно есть: [Рец.] // Хоровое и регентское дело. 1912. № 5/6. С. 121; Н. Ф. Б[укреев]. «Литургия св. Иоанна Златоустого» ... муз. М. Анцева: [Рец.] // Изв. С.-Петербургского об-ва муз. собраний. 1903. Окт.—нояб. С. 1.

Н. Ю. Плотникова

ANCILLA THEOLOGIAE [лат.—служанка богословия], часто употреблявшееся в ср. века название философии, выражающее ее подчиненное положение по отношению к богословию с т. зр. достижения главной цели христианства — спасения человека. В соответствии с этим представлением истинная философия не противоречит богословию и всегда должна находиться в согласии с ним. Основания для такого понимания имелись уже в античной философии. Так, *Аристотель* утверждал, что богословие, или первая философия (*πρώτη φιλοσοφία*), есть высшая наука, к-рой подчиняются все остальные науки как средства своей цели (*Met.* I 1–2).

Первым из христ. мыслителей *Климент Александрийский* применил эту схему к отношению между христ. мудростью, основанной на Божественном Откровении, и естественной философией. По его мнению, философия не противоречит вере, но является ее союзницей (*Strom.* I 2). Для эллинов она была руководителем ко Христу, так же как закон для евреев (*Ibid.* I 5). Мудрость же, открытая в Свящ. Писании, есть госпожа (*κυρία*) философии, так же как сама философия — госпожа подготовительных наук (*Ibidem*). Мудрость Климент сравнивал с *Саррой*, любимой женой *Авраама*, занимавшей место госпожи, а философию — с египтянкой *Агарью*, находившейся в доме Авраама на положении служанки (*Ibidem*). Сам Климент указывал на источник такого толкования — *Филона Алек-*

сандрийского (*De cong. erud. quaer. gratia.* 139–157).

Святые отцы Церкви (*Василий Великий*, *Григорий Богослов*, *Григорий Нисский* и др.) называли философию «внешней мудростью» (*θύραθεν σοφία*), к-рую они отличали от Божественной мудрости, содержащейся в Свящ. Писании, и отводили ей пропедевтическую роль для понимания истин христианства. Как *Моисей*, славившийся своей мудростью, сперва упражнял ум егип. науками и лишь затем приступил к созерцанию Сущего, так и христиане должны сначала подробно изучить произведения «внешних писателей» и лишь после этого слушать священные и таинственные уроки христ. учения (*Basil. Magn.* Hom. 22). Блж. *Августин* также придавал философии, в частности логике (диалектике), большое методологическое значение и использовал ее в своих богословских изысканиях. По его мнению, наиболее близкой к христ. богословию философией является *платонизм* (*De civ. Dei* VIII 5; X 2). В VIII в. прп. *Иоанн Дамаскин* счел необходимым предпослать своему «Точному изложению Православной веры» логико-философское введение — «Диалектику, или Философские главы».

Начиная с XI в. данное представление широко распространилось на Западе. В ясной форме его высказал *Петр Дамиани*. Он считал, что человеческое знание и искусство (*artis humanae peritia*) при использовании его для понимания смысла Свящ. Писания не может дерзко присваивать себе право учительства (*jus magisterii*), но должен прислуживать, как служанка своей госпоже (*velut ancilla dominae*), чтобы не совершить ошибки и не уклониться от внутреннего света Истины, последовав за хитросплетением доказательств (*De omnipotentia divina.* 6). Это положение было высказано им в полемике с *Беренгаром Турским* и др. диалектиками, злоупотреблявшими логикой и философией в ущерб вероучению Церкви. Позицию Петра Дамиани разделяло большинство его современников (*Фульберт Шартрский*, *Отлох Санкт-Эммерамский*, *Ланфранк Кентерберийский* и др.).

В системе *Фомы Аквинского* († 1274), несмотря на то что богословие превосходит все остальные науки, в т. ч. и философию (поскольку оно, во-первых, черпает свои истины

непосредственно из Божественного Откровения, в результате чего имеет большую достоверность; во-вторых, обладает более богатым содержанием, в-третьих, имеет более высокую практическую ценность, ибо направлено на достижение вечной и блаженной жизни), оно может брать что-то и от др. наук, в т. ч. от философии, но не потому, что зависит от них (оно получает свои принципы через Божественное Откровение), а для того, чтобы рационально выразить содержание веры и тем самым сделать его более ясным и доступным для человека. В этом смысле богословие прибегает к др. наукам как к подчиненным ему служанкам (*Sum. Th.* I 1. 5). Истины, познаваемые в естественном свете разума (*lumen naturale rationis*), — суть, т. о., как бы «преддверия веры» (*praeeambulae fidei*), или сверхразумных истин.

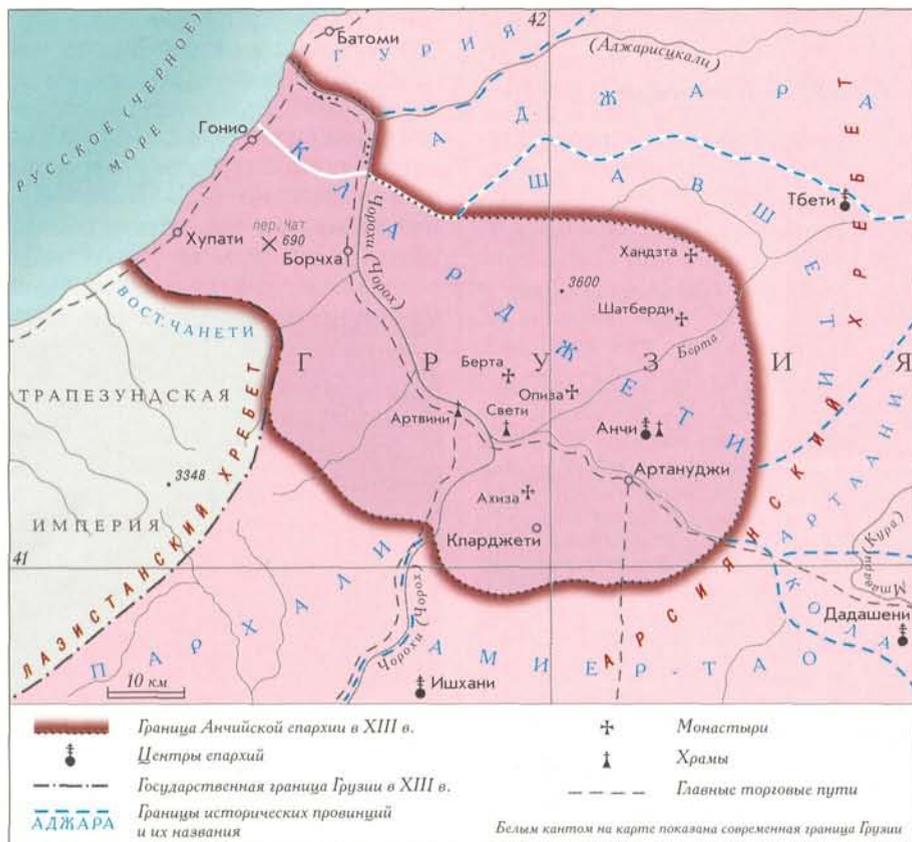
После *Фомы Аквинского* это представление встречается у *Раймунда Луллия* († 1315), к-рый считал, что поскольку предметом познания является истина, а Бог и есть Истина, то философия и богословие не противоречат друг другу и истинная философия есть служанка истинного богословия (*ancilla verae theologiae.* — *Lib. de efficiente et effectu, prol.*; *Lib. de modo naturali intelligendi, dist.* 8).

Начиная с эпохи *Возрождения* понимание философии как «служанки» богословия утратило свое значение.

А. Р. Фокин

АНЧИЙСКАЯ ЕПАРХИЯ [груз. ანჩის ეპარქია] Мцхетского Католикосага, одна из древних епархий *Грузинской Православной Церкви* с кафедрой в с. Анчи (совр. с. Аначлы в иле Артвин, Турция). Образована на рубеже VI–VII вв. в исторической пров. Грузии Кларджети. Наряду с А. е. к этому времени в Кларджети существовали *Ахизская епархия*, территория к-рой после нашествия Мервана Глухого (30-е гг. VII в.) была разорена и включена в состав А. е. Территория А. е. охватывала Лиганисхеви и простиралась до Гонио (*გაბეგეგო ბავბავგობო. სვეტის. С.* 677). Кафедральный храм во имя Спаса был расположен на левом берегу р. Чорохи, к северу от ущелья р. Борчха, у подножия Испирской горы.

С IX в. жизнь А. е. тесно связана с деятельностью 12 кларджетских



мон-рей, основанных и обновленных архим. прп. Григорием Хандзойским, с чьим именем связано возрождение монастырского строительства и подвижничества в Тао-Кларджети. Позже титул архимандрита всех пустыней — анчели (ანჩელი) — был присвоен Анчийскому епископу. В груз. источниках анчели занимал 3-е место среди епископов Тао-Кларджети — после Ишханского и Ацкурского архиереев («Распорядок царского двора») и 11-е место среди архиереев Грузии — между Ишханским и Тбетским архиереями («Порядок дарбазоба по случаю коронации царей»). Мцхетский Католикос не рукополагал на Анчийскую кафедру без письменного согласия игуменов всех 12 мон-рей (Георгий Мерчул. Житие. Гл. 63. С. 136). По свидетельству Георгия Мерчула, Анчийские епископы были известны своими добродетелями: во время голода они насыщали небольшим количеством хлеба толпы алчущих. Анчели довольно активно участвовали в политических событиях страны. В 1028 г., во время правления груз. царя Баграта IV, визант. войска заняли юго-зап. регионы Грузии. Несмотря на то что многие из местной знати Тао и Кларджети приняли сторону Византии, церковные иерархи встали на сторону Баграта IV.

Саба, еп. Тбетский, воздвиг крепость на границе своей епархии, собрал верных царю азнауров (вельмож) и организовал сопротивление, одним из активных участников к-рого был еп. Анчийский гимнограф Езра (მცხეთის მღვდელთა ცხოვრება. С. 292), известный своим песнопением Воскресению Господню. В XIV–XV вв. светские власти княжества Самцхе-Саатабаго, стремившиеся к политической независимости, склонили на свою сторону мн. местных архиереев. Последние не признавали верховенства Мцхетского престола и хиротонию получали из рук Ацкурского епископа (мацкверели), а сам мацкверели — непосредственно от Антиохийского Патриарха. Однако Мцхетским Католикосам (до полного завоевания этого края Турцией) нередко удавалось сохранить единство Церкви, ставя во главе епархий Самцхе-Саатабаго верных себе людей или добываясь покаяния от «заблудших». Так, из документа 2-й пол. XV в. известно, что еп. Анчийский Керобин (Абелисдзе) дал Католикосу Давиду IV «клятву верности» в знак покаяния за отклонение от Мцхетского престола (ქართული საბრძოლვის ძეგლები. Т. 3. С. 218–220).

Из Анчийских епископов известны также чудотворец Захария (IX в.);

его преемник Цкири (IX в.), воспитанный при дворе тбилисского эмира Сахака и при его ходатайстве занявший Анчийскую кафедру, лишенный сана «за великое зло» на созванном прп. Григорием Хандзойским церковном Соборе и умерший от «Божественного мщения» за то, что послал народ разрушить мон-рь в Анчи (Георгий Мерчул. Житие. С. 137); Макарий (X в.), при к-ром было составлено житие прп. Григория Хандзойского; гимнограф Иоанн (XII–XIII вв.), заказавший оклад иконы «Анчийский Спас» и составивший в честь нее песнопение; Феофане (50–60-е гг. XIV в.); Иосеби (XIV–XV вв.), поддержавший кн. Самцхе атабага Иоане (1391–1444) в борьбе за выход епархии из-под юрисдикции Мцхетского Католикосата.

В 1555 г., после Амасийского договора между Ираном и Османской империей, Анчи перешел в руки турок, епархия пришла в упадок и в сер. XVII в. была упразднена. В 1664 г. тбилисский купец А. Евангулашвили перевез в Тбилиси из мон-ря Анчи знаменитую нерукотворную икону «Анчийский Спас», к-рую Католикос Доментий III поместил в тбилисской ц. в честь Рождества Пресв. Богородицы, названной после этого Анчисхати.

На протяжении мн. веков А. е. была одним из самых важных культурных центров Грузии. В кларджетских мон-рях, с к-рыми связаны имена мн. святых Грузинской Церкви, активно переписывались рукописи и создавались оригинальные лит. произведения. В 913 г. в мон-ре Опиза мон. Григорием было создано известное Опизское Евангелие; во 2-й пол. XI в. мон. Афанасием Опизским переписан Октоих (Кекел. А 93), перевод к-рого с греч. на груз. осуществил прп. Георгий Мтацминдели; с мон-рем связаны и имена золотых дел мастеров Беки и Бешкена Опизари, мон. Илариона Опизского, выкупившего у монголов неск. рукописей. Среди деятелей мон-ря Хандзта известны его основатель прп. Григорий Хандзойский, его ученик свт. Ефрем Великий (845–885), мон. Макар Летели, принимавший участие в переписке 1-й датированной груз. рукописи — Синайского Многоглава (864), прп. Георгий Мерчул. Из деятелей мон-ря Шатберди известны мон. Софром, заказавший Адишское Четвероевангелие;



ფიული ლიტერატურის ძეგლები. თბილისი, 1963. ტ. 1. С. 248–319; ქართული სამართლის ძეგლები / ტექსტები გამოსცა, შენიშვნები და საძიებელი დაურთო ი. დოლიძემ, თბილისი, 1965. ტ. 2. С. 48; 1970. ტ. 3. С. 181–186, 218–220, 244–246; ხელშეწოვს კარის

Алтарное полукупелье храма в Анчи

გარიგება / ტექსტები გამოსაცემად მოამზადა და ინგლისურად თარგმნა, წინასიტყვაობა, ლექსიკონი, შენიშვნები და კომენტარები დაურთო ქეთევან სურგულაძემ. თბილისი, 1993. С. 26. Лит.: Бакрадзе Д. Археологическое путешествие по Гури и Адчар. СПб., 1878. С. 83–84; он же. Об археологической поездке, совершенной в 1879 г. по поручению Академии наук // ЗИАН. 1889. Т. 37; Марр Н. Я. Дневник поездки в Шавшию и Кларджию // Тексты и разыскания по арм.-груз. филологии. СПб., 1911. Т. 7. С. 93–95; *იხორთოვეა პ. ძველი ქართული სასულიერო პოეზია*. თბილისი, 1913. ტ. 1. С. VIII–X, 158–164; *ონ ჯე*. გორგი მერნულე // ქართველი მწერალი მეათე საუკუნისა, თბილისი, 1954. С. 376–380; *შარაძე ქ.* სამხრეთ საქართველოს ისტორიის მასალები (XV–XVI სს.). თბილისი, 1961. С. 85–98; *შენაძლე ლ.* ძველი ქართული მწერლობის კერები. თბილისი, 1962. ტ. 1. Сб. 2. С. 383–440; *კეკელიძე ქ.* ებრა // ძველი ქართული ლიტერატურის ისტორია. თბილისი, 1980. ტ. 1. С. 170; Djobadze W. Early Medieval Georgian Monasteries in Historic Tao, Klarjet'i and Savset'i. Stuttgart, 1992. P. 54–56.

Т. Картвелишвили, Н. Гургенидзе, М. Сургуладзе

АНЧИЙСКИЙ СПАС [Anchisxatskii Spas; груз. ანჩის სატო], *Нерукотворный Образ Спасителя* — одна из наиболее чтимых груз. святынь. В древности икона находилась в мон-ре Анчи в Юго-Зап. Грузии; в 1664 г. была перенесена в тбилискую ц. в честь Рождества Пресв. Богородицы, VI в., получившую после перенесения иконы название *Анчисхати* (в наст. время хранится в Гос. музее искусств Грузии). Согласно гимнографу Иоанну, еп. Анчийскому, А. С. был принесен ап. *Андреем Первозванным* из Иераполя в Кларджети (*Джанашвили*. С. 310). Народное предание отождествляет эту икону с Нерукотворным Образом Спасителя из Эдессы. Так, в одной из чеканных надписей XVIII в. на окладе А. С. в нарушение хронологии событий говорится, что икона «была доставлена из Эдессы в Константинополь, и, когда же появились Лев Исавр и другие иконо-

борцы, ее оттуда перенесли и поставили в Кларджети, в кафедральной церкви Анчийской» (Цит. по: *Микеладзе*. С. 92).

Чудотворная икона (105×71×4,6 см без киота) заключена в средник разновременного (XII, XIV, XVII–XIX вв.) оклада-триптиха, оставляющего видимым только лик Спасителя, Его древнее энкаустическое



Анчийский Спас. VI–VIII (?) вв. (Гос. музей искусств в Грузии. Тбилиси)

изображение, близкое по стилистическим признакам к сир. живописи, датируется не позднее VII–VIII вв. Икона поновлялась в 1-й четв. XIX в., тогда же был исполнен серебряный чеканный оклад. Однако на нем Иисус Христос представлен не в изводе, характерном для изображения Нерукотворного Образа Спасителя, а как Господь Вседержитель. Ш. Я. *Амиранашвили*, описавший икону в 1929 г. после снятия оклада, отметил сильную поврежденность красочного слоя и неясность мн. деталей иконографии и стиля. Ученый датировал первоначальное изображение VI–VII вв., а поздний живописный слой — XVII в. Установление исходной иконографии древней иконы строится на свидетельстве еп. Анчийского Иоанна, заказавшего в кон. XII в., при св. царице *Тамаре*, золотое чеканное обрамление для чудотворного Нерукотворного Образа Спасителя, исполненное *Беккой Опизари*. На раме XII в. выполнены ростовые фигуры Богородицы и св. Иоанна Предтечи, к-рые должны были составить вместе с иконой Спасителя деисус. Оклад XIX в. трактуется триптих как деисус с Господом Вседержителем в центре. В надписях, выполненных в разное время на чеканных створках киота, икона обозначена только как «Нерукотворный Образ», «Образ Воплощения», «Лик Божий» и «Эдесский Образ».

мон. Габриел, переписавший по заказу Габриела Мирдатисдзе *Джруцкое Евангелие* (Там же. Н 1660); каллиграф Иоане Берай, переписавший Шатбердский сборник (973–976) и *Пархальское Четвероевангелие* (973).

Недалеко от совр. тур. с. Аначлы сохранились руины кафедральной анчийской церкви, предположительно крестово-купольной. В нач. XIX в. храм был еще в хорошем состоянии, груз. историк *Вахушти Багратиони*, описывая местность Анчи, характеризует его как «благородный и прекрасный» (*ვახუშტი ბაგრატიონი*. აღწერა. С. 677). Уже в 1879 г. Д. З. *Бакрадзе* засвидетельствовал, что храм почти полностью разрушен. В 1904 г. Н. Я. *Марр* писал, что сохранившиеся части сев.-зап. угла и сев. стены храма, алтарная апсида с частью купола, разрушенные стены сев. и юж. приделов снаружи и изнутри были облицованы чисто тесанными квадратами песчаника, к нач. XX в. практически полностью сбитыми местными жителями, вставлявшими их в стены своих домов. Фрагменты убранства фасада, найденные в селе, позволяют датировать церковь 1-й пол. XI в. Камнями из церковной кладки в значительной степени была облицована сельская мечеть.

Ист.: *ქორდახია თ.* // ქრონიკები. თბილისი, 1897. ტ. 2. С. 167; 175; 267–268; 482; *Georgii Mercuri*. Житие св. Григория Хандзтийского // Тексты и разыскания по арм.-груз. филологии / Введ., изд., пер. Н. Я. Марра. СПб., 1911. Т. 7; *ქზრა: დასდებულნი წმიდისა აღდგომისანი // ძველი ქართული ლიტერატურა ქრესტომათია / შედგენილი ხ. ყუბანეიშვილის მიერ*. თბილისი, 1946. ტ. 1. С. 343–346; *თანე ანხელი: ვალობანი ანჩისხატისანი* // Там же. С. 381–389; *მატიანე ქართლისა* // КЦ. ტ. 1. С. 292; *ვახუშტი ბაგრატიონი*. აღწერა სამეფოსა საქართველოსა // Там же. ტ. 4. С. 677; *გორგი მერნულე*. გრიგოლ ხანცთელის ცხოვრება // ძველი ქართული ავთოგრა-

Отражением характерного для Грузии XIII–XIV вв. приема повторного украшения старинных чеканных икон можно считать факт создания для А. С. киота с 2 боковыми створками, обложенными чеканными по серебру композициями праздников (Благовещение, Рождество Христово, Крещение, Преображение, Распятие, Воскресение и Вознесение в полукружии киота над самой иконой), выполненных в 1-й пол. XIV в. по заказу атабагов Самцхе (1308–1344). В 1686 г. золотых дел мастер Бертаука Лоладзе украсил чеканкой наружные створы киота. Композиции «Воскресение Лазаря», «Усечение», «Тайная вечеря», «Вход в Иерусалим», «Уверение Фомы» и «Сшествие Св. Духа на апостолов» разделены, как и на внутренних сторонах створок, полосами чеканных орнаментов. Возможно, тогда же уголки верхней части киота по сторонам от вписанного в полукруг Вознесения были заполнены изображениями летящих херувимов, заняв место поврежденных чеканных орнаментов XIV в.

О местном праздновании А. С. в Грузии сведения отсутствуют. Возможно, оно происходило по визант. установлению 16 авг., в день празднования перенесения из Эдессы в К-поль Нерукотворного Образа Господа нашего Иисуса Христа. В наст. время Грузинская Православная Церковь в этот день отмечает праздник «анчисхатоба». В XII в. Иоанн, еп. Анчийский, посвятил иконе «Песнопения Анчийского Образа»; в XIII в. Католикос-Патриарх *Арсений IV (Булмацсимидзе)* создал «Восхваление в честь невидимого Нерукотворного Образа»; впоследствии появился «Молебен Анчийского Нерукотворного Образа, составленный по древним рукописным песнопениям». Лит.: *Джанашивили М.* Описание рукописей Тифлисского церковного музея Духовенства Грузинской Епархии. Тифлис, 1908. С. 310 (на груз. яз.); *Амираншвили Ш. Я.* История грузинского искусства. Тбилиси, 1950. Т. 1. С. 219, 255, 290; *он же.* Бека Опизари. Тбилиси, 1956. С. 9–23. Табл. 9–10; *Чубинашвили Г. П.* Грузинское чеканное искусство. Тбилиси, 1959. С. 625, 638; *он же.* Из истории средневекового искусства Грузии: Избр. тр. М., 1990. С. 144–147; *Шуцко В. Г.* Раннехристианские imagines spiratae и Анчийский образ Спасителя // 4-й Междунар. симп. по груз. искусству. Тбилиси, 1983. С. 600–609; *Микадзе К. Т.* Отражение легенды о Нерукотворном образе Спасителя в грузинском искусстве // Чудотворная икона в Византии и Древней Руси. М., 1996. С. 90–95.

А. В. Рыдига

АНЧИСХАТИ [Анчисхатская ц.; груз. ანჩისხატო], древнейший храм Тбилиси, освященный в честь Рождества Пресв. Богородицы. Построен в нач. VI в. царем Дачи Уджармели на берегу Куры. Представлял собой трехнефную базилику из тесаного камня с 3 парами столбов, трехчастным алтарем и юж. приделом, включавшим крещальню. В 60-х гг. XVII в., при Католикосе-Патриархе *Доментии III*, был восстановлен; возобновлены кирпичные своды, возведены 2 пары столбов, разделяющих нефы. В 1675 г. в неск. метрах



Храм Анчисхати в Тбилиси. Нач. VI в.

от базилики была построена колокольня с кубообразным объемом 1-го яруса, выложенным из кирпича, и башней на колонках с шатровым завершением.

В 1664 г. в храм была перенесена чудотворная икона Спасителя (см. *Анчийский Спас*) из мон-ря в с. Анчи в Юго-Зап. Грузии (ныне в пределах Турции) — отсюда наименование храма А. (букв.— Анчийский Образ). Очевидно, тогда же А. стал подворьем Католикоса-Патриарха в Тбилиси. В 1683 г. по заказу Католикоса-Патриарха *Николая IX (Амилахвари)* была выполнена фресковая роспись (сохранилась в алтаре). В 1755 г. при храме открыли ДС. В 1814 г. А. поновлялся настоятелем *Дмитрием Алекси-Месхишвили*, неск. позже был заново расписан. В сер. XIX в. внешний вид храма был искажен добавлением мелких форм, в 1876 г. пристроили колокольню. Первоначальные формы А. были возвращены после реставрации 1958 г. (под рук. Р. Г. Гвердцители). В советское время храм был закрыт; богослужение возобновлено в кон. 80-х гг. XX в. по благословению Католикоса-Патриарха Грузии *Илии II*.

Лит.: *Карбелов П.* Древний Анчисхатский собор в Тифлисе. Тифлис, 1899; *გაბრიელიძე ბ.*

წმინდა მარიამის ტაძარი თბილისში (სწილობრივი) (в печати).

Д. Туманишвили

АНЧИСХАТСКИЙ ГУЛАНИ [Светицховельский; груз. ანჩისხატის წმინდა სულიწების კულაბი], груз. литургический кодекс, содержащий Минею, Постную и Цветную Триоди (Кекел. А 30. 345 л. 350×240 мм; А 31. 321 л. 364×44 мм; А 32. 224 л. 377×267 мм). Создан в 1681 г. по заказу Католикоса-Патриарха Грузии *Николая IX (Амилахвари)* для Патриаршего собора *Светицховели*, что стало известно из записей на листах 1, 30, 58, 59, 63v, 147v, 250v. Не ранее XVIII в. рукопись получила название А. г., во 2-й пол. XIX в. перевезена в Церковный музей Тбилиси, в 1921 г. вместе с др. рукописями передана в Тбилисский гос. ун-т, в 1930 г. — в Гос. музей Грузии, в 1958 г. — в новооснованный *Институт рукописей АН Грузии им. К. Кекелидзе*. Среди сохранившихся груз. литургических кодексов типа *гулани*, распространенных в Грузии в XVI–XVIII вв., Анчисхатский и Шемокмедский (Там же. Q 105) на фоне общего снижения художественного уровня по сравнению со временем позднего средневековья, обусловленного политическим господством Турции и Ирана, имеют развитый характер иллюстрирования, причем Анчисхатский является самым ранним примером иллюстрированного гулани.

А. г. был реставрирован после повреждения, нанесенных в ранние годы его существования, и разделен на 3 части: Минея (в редакции прп. Георгия Мтацминдели) на сент.—февр. (А 30), на март—авг. (А 31), Постная Триодь и начальный лист Цветной Триоди (А 32), остальное утеряно. Во время реставрации были урезаны поля, из-за чего повреждены нек-рые миниатюры. Текст А. г. выполнен шрифтом *цусхური* в 2 столбца, прописные буквы отмечены кинноварью. Известны имена переписчиков — Микела (л. 111v), Саба (л. 154), Абел (л. 250v), Иосеб Туркистаншвили (л. 30) — и реставратора рукописи — *Соломон Алекси-Месхишвили* (321v). На л. 1 имеется памятная запись Католикоса-Патриарха *Николая IX* о создании рукописи с упоминанием щедрых пожертвований царя Вахтанга V на реставрацию Светицховели.



Художественное оформление А. г. отвечает ориентации на поствизант. искусство, отдельные элементы свидетельствуют о влиянии западноевроп. и иран. искусств, сохранились черты местной художественной традиции. Миниатюры располагаются по одной в начале каждого чтения, согласно установившейся в X—XI вв. традиции украшения визант. литургических кодексов. Следуя порядку литургических чтений на церковный год, миниатюры создают своеобразный иллюстрированный календарь важнейших христ. праздников (Рождество Христово, Вознесение Христово, Воскрешение Лазаря, Зачатие Анны и др.), житийных (прор. Захария, Харитон Исповедник, вмч. Никита, мученицы Рипсимия и Гаиания и др.) и литургических композиций. В сборнике 58 миниатюр, выполненных сыном протоиерея царского двора Микелой и свящ. Сабой, упоминаемыми в приписках к рукописи. Для мастеров характерна четкость построения композиций, использование распространенных версий сюжетов, что свидетельствует о связи с образцами груз. рукописи XIV—XV вв. Западноевроп. элементы отражены в композициях «Поклонение волхвов», «Встреча у Золотых ворот» и др. В палитре художников яркие цветовые акценты чередуются с типичными для 2-й пол. XVII в. мутными тонами синего, светло-коричневого, желтого, смягчающими нек-рую резкость цветовой гаммы (особенно в миниатюрах свящ. Сабы).

Микеле принадлежат 8 миниатюр, отличающихся точностью рисунка и пропорциональностью построения фигур. Манера исполнения Сабы, к-рому принадлежит большинство миниатюр А. г., отличается грубовато-упрощенным характером, в композиционном построении заметно увеличение размеров изображаемых фигур. Своеобразие художественных приемов свящ. Сабы определяется его увлеченностью орнаментальными мотивами, возникшими под влиянием персид. искусства. Лит.: *Жордания Ф.* Описание рукописей и старопечатных книг Тифлиского Церковного Музея духовенства Грузинской епархии. Тифлис, 1903. С. 31—33; *Шмерлинг Р.* Образцы декоративного убранства груз. рукописей. Тбилиси, 1940. С. 66, 69; *Амиранашвили Ш.* Грузинская миниатюра. М., 1966. С. 37—39; ქართულ ხელნაწერთა არქივობა ფონდი A / შედგენეს და გამოხატეს მონაწილეებს თ. ბრეგვაძემ, მ. კავთარიამ, დ. ქუთათელაძემ. ელ. მებრეველმა. თბილისი, 1973.

С. 97—102; *Девдариани Ф.* Иллюстрированные груз. богослужебные сборники — гулани XVII века: Группа миниатюр Анчисхатского гулани // 2-й Междунар. симп. по груз. искусству. Тбилиси, 1977; *она же.* Заказчик миниатюр Анчисхатского гулани — католикос Николоз Амилахвари // Дзеглис Мегобари. Тбилиси, 1981. № 57. С. 60—65; *она же.* Анчисхатский гулани — иллюстрированный кодекс XVII в. // 4-й Междунар. симп. по груз. искусству. Тбилиси, 1983.

М. Сургуладзе

АОД [евр. אֱהוּד, 'ēhūd — сильный, крепкий], второй «великий» судья Израила, сын Геры из колена Вениаминова (Суд 3. 12—4. 1), избавивший израильтян от угнетавшего их в течение 18 лет моавитского царя Еглона. Будучи послан с дарами к Еггону, убил его во время тайной аудиенции. В синодальном переводе Библии, к-рый следует масоретскому тексту, сказано, что А. был левшой. Это обстоятельство позволило ему незаметно пронести меч и заставить царя врасплох. Но в LXX (и в Вульгате) это место понимается иначе. Прилагательное ἀμφότεροδέξιος (греч. — букв. двудесничный, т. е. владеющий левой рукой столь же хорошо, как и правой) истолковывается в христ. традиции как указание на особую праведность А., к-рый, по словам прп. Иоанна Кассиана, «шуюю сторону своей души подчинил и обратил в десную» (Collat. VI 10). *Ориген* пишет об А.: «Право все то, что творит этот Аод... и в руках он правый, и в ногах его правда» (In librum Judicum. Hom. III; IV // PL. 12. Col. 966a, 967b-c). Скрывшись от преследования, А. собрал израильтян для решающей битвы. В сражении при р. Иордан моавитяне были полностью разбиты. После этой победы израильтяне в течение 80 лет жили в мире.

АПА [копт. **απα** — отец], уважительное обращение, происходящее скорее всего от греч. ἄββας (см. *Авва*). Употреблялось коптами по отношению к монахам, особо отличившимся в аскетических подвигах, к святым, к духовным лицам (в бохайрском диалекте к архиепископам и епископам применялось слово **авва**). Встречается также как обращение к ветхозаветным пророкам, апостолам, ангелам. Иногда эпитет «А.» прилагался к мирянам высокообщественного положения, должностным лицам. Известны плеонастические сочетания (напр., **απα πατήρ**).

А. без упоминания имени назывались наиболее почитаемые подвижники (напр., прп. *Пахомий*). В копт. папирусах и остраконах «А.» вместе с именем подвижника могло означать название монашества (напр., **απα ανοῦτ, απα απολλω** и др.). В греч. папирусах (напр., P. Herm. Rees. 7, 8) встречается греч. транскрипция копт. термина (Ἄπα).

Лит.: *Hyvernat H.* Les Actes des martyres de l'Égypte. P., 1886. Hildesheim, 1977. P. 31, 225, 233; New Texts from the Monastery of St. Macarius / Ed. H. G. Evelyn White. L., 1926. P. 237, 242, 245; *Crum E.* Coptic-English Dictionary. Oxf., 1939. P. 13; *Ершумедт П. В.* Коптские тексты ГМИИ им. А. С. Пушкина. М.; Л., 1959. С. 196; *он же.* Коптские тексты Гос. Эрмитажа. М.; Л., 1959. С. 175; *Chaîne M.* Le Manuscrit de la version copte en dialecte sahidique des «Apophtegmata Patrum». Caïre, 1960. P. 13 sq.

В. В. Василик, А. А. Войтенко

АПĀМ, мч. — см. в ст. «*Лукия Кападокийская* и др.».

АПАМЕЯ Вифинская [греч. Ἀπάμεια ἐν τῇ Βιθυνίᾳ], древний город в *Вифинии* на вост. берегу Мраморного м., руины к-рого с хорошо сохранившимся театром в наст. время располагаются в 1 км к юго-востоку от совр. г. Муданья (Турция); автокефальная архиепископия, позже митрополия в составе К-польского Патриархата. Город, первоначально называвшийся Мирлея (Μυρλεία, по имени его легендарного основателя Мирла), назвал в честь своей жены Апамы вифинский царь Прусий II (182—149 до Р. X.). В эпоху *Цезаря* (ок. 45 до Р. X.) А. стала рим. колонией Iulia Concordia Augusta Apatmeia. Епископская кафедра существовала здесь, вероятно, с апостольских времен, т. к. о многочисленной христ. общине в Вифинии говорит *Плиний Младший* (нач. II в.). Епископ А., первоначально подчинявшийся митрополиту *Никомидии*, центра пров. Вифиния, автокефалию получил ок. 640 г. Среди автокефальных архиепископий А. вначале занимала 8-е место, к кон. X в. поднялась на 3-е. На рубеже XI—XII вв. А. уже упоминается в списках митрополий К-польского Патриархата, где занимает 69-е место. После завоевания Вифинии турками со 2-й пол. XIV в. архиепископия А. становится титулярной.

Епископы А.: Феофил (381), Евлисий (нач. V в.), Каллиник (до 431 — после 451), Марк (536; по ошибке назван митрополитом, см. *Mansi*. T. 8. Col. 878),





Феофемпт (691), Евстратий (787), Евлампий (до 847/48–869), Павел (870), Софроний (879), Василий (кон. X в.), Феодор (XI в.), Михаил (ок. XI–XIII в.), Константин (1032), Георгий (Григорий; до 1145 — после 1156), Исаак (1158 — после 1172), неизвестный (1274), неизвестный (1310). В 1945–1951 гг. титул епископа А. носили Спиридон (позже митр. Родосский) и Василий (позже митр. Сидирокастрский), а также Иаков, вик. Фиатирской епархии.

Лит.: RE. Bd. 1². Sp. 2664; *Janin R.* // DHGE. T. 3. Col. 916–917; *idem.* Églises et monastères. P. 129, 131, 136–139, 207; *Magie D.* Roman Rule in Asia Minor to the End of 3rd Cent. A. D. Princeton, 1950. T. 2. P. 1189 f.; *Κωνίδης Γ.* // ОНЕ. Т. 2. Σ. 1040; *Darrouzès.* Notitiae. Passim; *Fedalto.* Hierarchia. T. 1. P. 110–111.

М. В. Грацианский

АПАМЕЯ Сирийская [греч. Ἀπάμεια τῆς Συρίας], древний город на р. Оронт (совр. Эль-Аси) к югу от *Антиохии*, совр. Кальбат-эль-Мудик, Сирия, наиболее известный из неск. одноименных античных городов; митрополия Антиохийского Патриархата.

История. В эпоху Ахеменидов называлась Фарнака; при *Александрѣ Великом* переименована в Пеллу; название А. получила в честь Апамы, жены царя Селевка I Никатора, к-рый в 300/299 г. до Р. Х. заново перепланировал город и позднее считался его основателем. *Плутарх* и географ *Стефан Византийский* называли город Херсонесом («Полуостровом») из-за его расположения между рекой и большим озером. А., находившаяся в сейсмической зоне, неоднократно разрушалась землетрясениями (наиболее сильные в 115, 526, 528, 1157, 1170). В рим. эпоху А. стала известна как центр философии эпикурейцев и неоплатоников. Во II в. здесь была основана школа Нумения, закрытая при имп. *Феодосии I*. В IV в. в А. появилась школа неоплатоника *Ямвлиха*. С V в. А. стала гражданской и церковной митрополией провинции Сирия II. Во время войн Византии с персами А. подвергалась разграблению в 540 и 573 гг. В 611 г. город был взят и сожжен войсками персид. шаханшаха Хосрова II. Вскоре он был возвращен Византией, однако в 638 г. в ходе начавшихся араб. завоеваний потерян окончательно. Арабы называли его Афамие (или Фамие). В ср. века, в эпоху многовековых войн христиан и мусульман

на Ближ. Востоке, пришедшая в упадок А. превратилась в одну из крепостей в пограничном районе Византии и Исламского халифата. В X в. византийцы ненадолго отвоевали ее (975–978). В кон. XI в. А. перешла под контроль тюрк. эмиров. В 1111 г. ее захватило войско одного из предводителей крестоносцев, Танкреда. Власть крестоносцев оказалась непрочной: в 1149 г. они потеряли А. В 1157 и 1170 гг. здесь произошли опустошительные землетрясения, к-рые наряду с постоянной военной угрозой стали причиной исчезновения А.

Церковная организация существовала в А., по всей вероятности, уже с апостольских времен. По сведениям *Дорофея Тирского* (IV в.) (PG. 92. Col. 1065), первым епископом города был *Аристарх*, спутник ап. *Павла* (Кол 4. 20). Апамейской митрополии, находившейся в юрисдикции Антиохийского Патриарха, были подчинены епископии Арефуса, Епифания, Ларисса, Мариамма, Баланея, Селевковил и Рафаниеи. Епископ А. присутствовал на *Всел. I Соборе* в Никее (325). В IV в. во время преследований язычников при имп. *Феодосии I* по распоряжению еп. *Маркелла* в А. был уничтожен храм божества Бела (сир. эквивалент *Балала*), к оракулу к-рого обращались императоры *Адриан* и *Септимий Север*. С IV в. в А. находилась часть св. Животворящего *Креста*, к-рая была возвращена в Иерусалим имп. *Юстином II* в 566 или 574 г. В эпоху исламских завоеваний после VII в. о правосл. епископах А. ничего не известно; скорее всего долгое время кафедра пустовала. С XII в. епископы в А. появляются эпизодически, видимо как титулярные, что нашло отражение в визант. источниках. С XVI–XVII вв. А. включена в территорию епархии Епифании (Хамы) Антиохийской Православной Церкви. В наст. время кафедра в А. существует как титулярная. В это же время известно о существовании лат. кафедры епископов А. в составе лат. Антиохийского Патриархата, как титулярная она сохранялась в католич. Церкви до кон. XV в.

Памятники. Руины А. были идентифицированы К. Нибуром, К. Ф. Вольнеем и И. Л. Буркхардтом; в 30-х гг. XX в. раскопки здесь начал Х. Лакост, с 50-х гг. ведутся постоянно. Город, поделенный на регулярные

кварталы и окруженный укреплениями, занимал площадь ок. 230 га. Найдены свидетельства того, что это место было обжито в эпоху хеттов: в основании одного из христ. храмов открыта стела царя Хамы (Урхилина, сер. IX в. до Р. Х.). Уровни строительства вследствие частых разрушений четко обозначены, что делает А. архитектурно-археологическим эталоном для эпох эллинизма и Византии. Остатки зданий в основном рим. эпохи: форум с храмом богини Тихе, сооружение дворцового типа (возможно, резиденция правителя, украшенная напольными мозаиками со сценами охоты) и др. В иллюстрированной рукописи XI в. Псевдо-Оппиана «Об охоте» (Cod. Marc. gr. 479) А. изображена как окруженный стенами город, центром к-рого являлся собор с массивным куполом. Художественные вкусы философской школы Нумения отразились в уникальной серии мозаик, открытых под полами собора эпохи имп. *Юстиниана I*. Среди сюжетов — композиции «Семь мудрецов Греции» (в т. ч. изображение Сократа), «Одиссей, вернувшийся на Итаку» (аллегория души, воскрешаемой философией), «Кассиопея, побеждающая в состязании с Нереидами» и др.

В позднеантичную эпоху в А. и ее окрестностях существовало множество христ. храмов, остатки к-рых датируются не ранее V–VI вв. и связаны в основном со строительством города при имп. Юстиниане I после землетрясений 526 и 528 гг. (ц. святых Космы и Дамиана, собор и базилика у сев. ворот).

Епископы: Аристарх (I в.), Иеремия (нач. III в.?), Алфей (314, 341), Ураний (361), Иоанн (378, 381), смчч. Маркелл (ок. 390), Агапит (кон. IV в.), Полихроний (428, 431), Александр (433), Домн (449, 451), Епифаний (457/58), Конон († 492), Иоанн Кодонат (470), Марин (нач. VI в.), Исаак (518), Петр (519), Павел (ок. 530), Фома (553), Ансельм (?), Фавмарик (648/49–665/66), Горгий (711), Георгий (1157), Фома (кон. XIII в.), Нифон (1373).

Лит.: *Le Quien.* OC. T. 2. P. 910; Hieroclis Syneclademe et Notitiae Graecae Episcopatum / Ed. G. Parthey. В., 1866; *Χρυσόστομος (Παπαδόπουλος).* Ἀντιοχ.; *Janin R.* // DHGE. T. 3. Col. 918–920; *Κωνίδης Γ.* // ОНЕ. Т. 2. Σ. 1038; *Balty J. Ch.* Guide d'Aramée. Brux., 1981; *Aramée de Syrie: Bilan des recherches scientifiques / Éd. J. Balty.* Brux., 1984; *idem.* Aramea // OEANE. Vol. 1. P. 145–147; *Fedalto.* Hierarchia. T. 2. P. 775–776; *Todd K.-P.* Region and griechisch-orthodoxes Patriarchat von Antiocheia, 969–1204. Wiesbaden, 1998. S. 851–853.

Л. А. Белыев, М. В. Грацианский



АПАНОСИФИ [Епаносифи; греч. Ἀπανωσήφη], **ВО ИМЯ ВЕЛИКОМУЧЕНИКА ГЕОРГИЯ МУЖСКОЙ МОНАСТЫРЬ** (Критская архиепископия К-польского Патриархата), расположен южнее г. Ираклион, недалеко от деревень Каркадиотиса и Метаксохори в епархии Монофатсиу. Один из крупнейших мон-рей на Крите. Основан в XVII в. мон. Паисием. Соборный храм (кафоликон) освящен в честь вмч. Георгия, небесным предстательством к-рого в 1655 г. была остановлена



Собор вмч. Георгия мон-ря Апаносифи

эпидемия чумы на острове, за что ему были составлены хвалебные песнопения, известные по рукописям монастырской б-ки. После 1750 г. А. стал центром просвещения, имел свой скрипторий. В 1821 г. монахи помогали освободительному движению в Греции, 18 из них погибли, а мон-рь был разрушен турками, святыни и ценности были заранее переправлены на о-в Идра. Мон-рь временно опустел. В 30–40-х гг. XIX в. началась реставрация храма. После критского освободительного восстания 1866 г. мон-рь оказался заброшен. В наст. время подвизается 35 монахов, игум.— Анфим (Сарадинос).

Лит.: Кόκορης Δ. Θ. Ὁρθόδοξα Ἑλληνικά Μοναστήρια. Ἀθήναι, 1997. Σ. 288; Ψιλᾶκης Ν. Βυζαντινές ἐκκλησίες καὶ μοναστήρια τῆς Κρήτης. Ηράκλειο Κρήτης, 1998. Σ. 50–54; Κοκκίνης Σ. Τὰ μοναστήρια τῆς Ἑλλάδος. Ἀθήναι, 1999. Σ. 183; Δίπτυχα. Σ. 836.

АПÁΤΕΡ [Абадир шахид] (нач. IV в.), копт. мч. (пам. копт. 28 тоут (25 сент.)). Вместе с сестрой мч. Ириной, к-рую иногда отождествляют с егип. мч. *Ираидой* (Раисой), пострадал во время гонений имп. *Диоклетиана*. По одной из синаксарных версий, А., сын Василица и Ирины, был помощником правителя Александрии. Во время гонений А. искал мученического венца, но, не желая

огорчать мать, отправился в В. Египет, где выдал себя за уроженца Гермополя (копт. Шмун, совр. Эль-Ашмунейн). На вопрос, заданный ему правителем В. Египта Аррианом по-коптски, А. ответил по-гречески, чем выдал себя (население В. Египта было в слабой степени эллинизировано). А. был схвачен и после жестоких мучений обезглавлен. Сохранились сведения, что А. и его сестре была посвящена церковь в егип. г. Ликополь (копт. Сиут, совр. Асьют). Копт. ц. в честь А. в старом квартале совр. Асьюта является наиболее значительной среди городских храмов. Лит.: Meinardus O. Two Thousand Years of Coptic Christianity. Cairo, 1999. P. 225–226, 287.

АПЕΖΑΝΩΝ [греч. Ἀπεζανών], **СВЯТОГО АНТОНΙΑ АГИОФΑΡΑΝΓΙΤΑ МУЖСКОЙ МОНАСТЫРЬ** (митрополия *Гортины и Аркадии* К-польского Патриархата), посвященный прп. *Антонию Великому*. Находится в 63 км от Ираклиона, неподалеку от дер. Платанос, расположенной в епархии Кенуриу на о-ве Крит. По легенде, именно на этом месте встала повозка с иконой прп. Антония. Вероятно, мон-рь был основан в XVI в. В письменных источниках встречаются упоминания

Интерьер собора прп. Антония Великого мон-ря Аπεζанон



о нем под 1566 и 1581 гг. В XVI–XVII вв. обитель была центром просвещения и культуры на Крите. Здесь принял монашеский постриг *Мелетий Пугас*, буд. Патриарх Александрийский. Впосл. он состоял в переписке с Арсением (Маридзисом), игум. А. После захвата Крита турками в 1669 г. начался период упадка мон-ря. Соборный храм (кафоликон), заново отстроенный в XIX в., представляет собой трехнефную базилику, главный престол к-рой освящен в честь прп. Антония, 2 др.— в честь Преображения Господня и Трех святителей. Престольный праздник — 17 янв., день памяти прп. Антония. В наст. время в мон-ре 18 монахов, игум.— архим. Филофей (Спанакис).

Лит.: Τομαδάκης Ν. Β. Ἀπεζανών, Μονή // ΘΝΕ. Τ. 2. Σ. 1048–1049; Κόκορης Δ. Θ. Ὁρθόδοξα Ἑλληνικά Μοναστήρια. Ἀθήναι, 1997. Σ. 294; Ψιλᾶκης Ν. Βυζαντινές ἐκκλησίες καὶ μοναστήρια τῆς Κρήτης. Ηράκλειο Κρήτης, 1998. Σ. 70–71; Κοκκίνης Σ. Τὰ μοναστήρια τῆς Ἑλλάδος. Ἀθήναι, 1999. Σ. 184; Δίπτυχα. Σ. 896.

А. Ю. Никуфорова

АПЕЛЛЭС [греч. Ἀπελλῆς] (IV в.), егип. подвижник. Сведения о нем содержатся в «Истории монахов». До принятия монашеского пострига А. был кузнецом или медником. Автор «Истории монахов» называет его пресвитером. А. подвизался скорее всего в Н. Фиваиде (согласно греч. версии «Истории монахов» — возле г. Ахорис), по соседству с монашеской братией. Однажды, как сообщается в источнике, когда А. ковал изделия для братии, к нему пришел за заказом бес в образе женщины. А. схватил рукой раскаленный металл и обжег «женщине» лицо и тело. С тех пор А. без всякого для себя вреда брал руками раскаленный металл.

Ист.: Hist. mon. Aeg. 13; Rufinus. Hist. mon. 15.

А. А. Войтенко

АПЕЛЛЭС, ученик еретика *Маркиона*. После пребывания в Риме вместе с Маркионом А. оставил его и нек-рое время жил в Александрии, затем возвратился в Рим в 80-х гг. II в. по Р. Х. Автор большого труда «Рассуждения» (Syllogisma), написанного с целью поставить под сомнение авторитет ВЗ. Много фрагментов этой работы сохранилось у св. *Амвросия* Медиоланского в работе «De Paradiso». Полностью утрачена др. работа А. «Откровения» (греч. Φανώμενα), к-рая содержала видения

пророчицы Филомены, возможно его ученицы. В правление имп. Коммода А. участвовал в публичном диспуте с учеником *Татиана — Родоном* (Евсевий. Церк. ист. V 13. 1–7). Из сообщения Евсевия ясно, что взгляды А. отличались от учения Маркиона по мн. важным пунктам. Он отвергал явный *дуализм* Маркиона, допуская Единого Бога, благого Творца ангельского мира. После его сотворения один из ангелов, *демиург*, создал низший мир материи по образу высшего мира. Кроме того, А. ограничивал маркионовский *докетизм*. Иисус, согласно А., имел истинное тело и был послан Богом исправить сделанное демиургом. С др. стороны, А. пошел гораздо дальше Маркиона в отрицании ВЗ, к-рый он рассматривал не только как книгу, не имеющую никакого религ. значения, но обманывающую, противоречивую и вообще ненадежную. Лит.: *Harnack A. von. De Apellis gnosi monarchica. Lpz., 1874; idem. Sieben neue Bruchstücke der Syllogismen des Apelles. Lpz., 1890. S. 111–120. (TU; 6/3); idem. Unbeachtete und neue Quellen zur Kenntnis des Häretikers Apelles. Lpz., 1900. S. 93–100. (TU; 20); Иоанн М. Э. Гностицизм II в. и победа христианской Церкви над ним. К., 1917. Брюссель, 1991. С. 414–425; Junod E. Les attitudes d'Apelles à l'égard de l'Ancien Testament // Augustinianum. 1982. T. 22. P. 113–133.*

АПЕЛЛИЙ [греч. Ἀπελλῆς] (пам. 31 окт., 4 янв.), ап. от 70, к-рому наряду с др. членами рим. Церкви ап. Павел посылает приветствие и называет его «испытанным во Христе» (Рим 16. 10). Не исключено, что по происхождению А. был иудей, т. к. имя Апеллий было распространено среди иудеев. Предание приписывает А. епископское служение в Смирне и Ираклии. В «Синаксаристе» *Никодима Святогорца* различаются два Апеллия: один — апостол, упомянутый в Послании ап. Павла к Римлянам (16) и ставший епископом в Смирне (пам. 10 сент.) (Μηναῖον. Σεπτέμβριος. Σ. 135), др. — апостол от 70, в посл. епископ Ираклии (пам. 31 окт.) (Μηναῖον. Ὀκτώβριος. Σ. 318–319). В печатных мес-сяцесловах XIX в. (митр. Евгения, прот. Д. Вершинского и др.) упоминается только один А. (пам. 31 окт.), 10 сент. отмечена память *Аполлоса*. Архиеп. Сергей (Спасский), ссылаясь на *Никодима Святогорца*, считает А., еп. Смирнского, и А., еп. Ираклийского, разными лицами (*Сергий (Спасский)*). Месяцеслов. Т. 3. С. 450); 31 окт. празднуется память



Ап. Апеллий. Миниатюра из греко-груз. рукописи. XV в. (РНБ)

А., еп. Ираклийского, а 10 сент. — упомянутого в Рим 16 А., еп. Смирнского. Что касается второго Апеллия (10 сент.), то среди епископов Смирны упоминается только *Аполлос Александрийский* (пам. 8 дек.), следов., здесь имеет место смешение имен А. и *Аполлоса*. Память А. отмечается дважды в году: в Соборе 70 апостолов (см. *Апостолы*, разд. «Гимнография») — 4 янв. и вместе с апостолами от 70 *Стахием, Амплием, Урваном, Наркиссом и Аристовулом* — 31 окт. с пеннем им общего последования. Отдельное последование А. неизвестно.

Лит.: *Димитрий (Самбикин), архиеп. Собор св. 70 апостолов (4 янв). Тверь, 1900–1902. Каз., 1906; Собор св. 70 апостолов. Каз., 1907. С. 92–94.*

А. С. Небольсин

Иконография. В целом ряде визант. Миннологов А. обычно изображен с апостолами, чья память приходится на 31 окт. Сцена мучения апостолов представлена в *Миннологии Василия II* (Vat. gr. 1613. P. 151, 976–1025 гг.); в *Миннологии* посл. четв. XI в. (ГИМ. Греч. 175. Л. 259 v). Изображен в рост в греко-груз. рукописи (РНБ. О. I. 58. Л. 84, XV в.) — в руках свиток. Описание облика святого имеется в «Ерминии» *Дионисия Фурнографота*, нач. XVIII в., где его предписано изображать молодым, с короткой бородой (Ч. 3. § 7. № 56).

Иконогр.: Ерминия ДФ. С. 158; *Евсевия*. Афонская книга. С. 247.

Э. В. Ш.

АПЕЛЛЯЦИЯ [лат. appellatio — обращение], обжалование решения суда в высшей инстанции, к-рая обладает правом пересматривать дела.

Право А. известно с первых веков христианства. Понятие заимствовано Церковью из рим. процессуального права в доконстантиновскую эпоху и узаконено правилами Всел. и Поместных Соборов. Клирик или мирянин, недовольный решением местного епископа, может искать правосудия у Поместного Собора (I Всел. 5; Антиох. 6, 20), собиравшегося в эпоху Всел. Соборов 2 раза (Ап. 37; Антиох. 20; IV Всел. 19) или 1 раз (Карф. 18 (27), 73 (84); Трул. 8; VII Всел. 6) в год, т. е. недовольный приговором первой инстанции обвинитель или обвиняемый может обратиться с А. к высшему суду (Карф. 28 (37)).

Организация судебных инстанций исторически развивалась постепенно вместе с централизацией церковного управления. В древней Церкви первой судебной инстанцией для низших клириков до диакона был суд местного епархиального епископа (IV Всел. 9); для диакона, напр. в Карфагенской Церкви, — суд 3 епископов; для пресвитера — 6 епископов (Карф. 20 (29)).

Право А. к высшему митрополичьему соборному суду всегда признавалось за подсудимым пресвитером и диаконом. Более того, правила предписывают епископу, производящему суд, благодушно ради правды относиться к праву А. и не обнаруживать недовольства даже в том случае, если высший соборный епископский суд отменит его решение, ибо никакого нареkania не выносятся епископу, приговор к-рого отменяется, если только он не будет обличен в пристрастии (Карф. 15 (16)); с др. стороны, подсудимому предписывается, чтобы до решения его дела высшим судом он признавал в силе решение епископа — не священнодействовал, если ему то было запрещено епископом (Сардик. 14; Карф. 29 (38)). На Соборе епископов под председательством митрополита и непременно в присутствии епископа, к-рому дело было подсудно, по апелляционной жалобе дело вновь тщательно пересматривалось, и решение этого суда, как второй инстанции для дел, разбиравшихся у епископа, считалось окончательным. Но этот же Собор епископов митрополии для судебных дел самих



епископов был первой инстанцией (Ап. 74; К-польский (394)). Судебный процесс по жалобам и обвинениям против епископов в обыкновенном порядке судопроизводства проходил 2 инстанции: 1) областной Собор под председательством митрополита и 2) окружной, или большой, Собор «великия области» (IV Всел. 9).

Всел. Собор, к-рому принадлежала высшая судебная власть в Церкви, не входил в круг инстанций обыкновенного судопроизводства: это была временная и чрезвычайная инстанция церковной власти, созыв Всел. Собора вызывался исключительными обстоятельствами церковной жизни, и только по делам, касающимся всей Церкви (напр., при появлении лжеучения). Он простирает свою власть на всю Вселенскую Церковь и произносил окончательный приговор по процессам между епископами, митрополитами и Патриархами.

Яркий исторический пример А. представляет обращение Патриарха К-польского *Флавиана*, к-рый был низложен Эфесским Собором 449 г., получившим наименование *разбойничьего*, к Римскому папе св. *Льву I* — Патриарху Флавиан употребляет в своем обращении слово «А.» (документ был открыт в 1874 и издан в 1882 — *Болотов*. Лекции. Т. 4. С. 259–261; RegPatr. Vol. 1, N 103).

В РПЦ порядок духовного суда, в к-рый входит и А., развивался в синодальную эпоху в связи с изменением порядка светского суда. Он отражен в «*Духовном регламенте*» (1721), в *Уставе духовных консисторий* (1841). Священнослужители, к-рые епархиальным архиереем присуждались к лишению сана, а причетники — к исключению из духовного ведомства, могли объявить о своем неудовольствии решением в 7-дневный срок или подать апелляционный отзыв в течение месяца. Если подсудимый не объявлял о своем неудовольствии и не подавал апелляционного отзыва, решение приводилось в исполнение, о чем докладывалось в отношении священнослужителей Святейшему Синоду. Если же подсудимый в указанный срок подавал апелляционный отзыв, в к-ром указывал, в чем он считает приговор неправильным и каким законом противоречащим, то исполнение решения епархиального архиерея приостанавливалось, по-

дробная справка о подсудимом, апелляционный отзыв и др. документы по делу священника передавались в Святейший Синод. В период рассмотрения дела священнослужитель не мог священнодействовать. Решения епархиального архиерея, к-рые содержали менее значительные меры взыскания или исправления, приводились в исполнение без допущения к объявлению неудовольствия, но обвиняемый мог принести Святейшему Синоду частную жалобу (Устав духовных консисторий. 162, 171–174), жалоба подавалась через епархиальное начальство (Указ Святейшего Синода 29 янв. — 12 мая 1886). А. допускалась в бракоразводных процессах для мирян (в случае безвестной отлучки одного из супругов или прелюбодеяния): жалоба подавалась епархиальному начальству, к-рое в 2-недельный срок обязано было передать ее по назначению (Определения Святейшего Синода 9 янв. — 12 мая 1886). Если в бракоразводном процессе епархиальное начальство принимало решение расторгнуть брак, то недовольная сторона могла в 7-дневный срок письменно в консистории объявить об этом и в течение 2 месяцев представить в консисторию апелляционный отзыв с изложением оснований, по к-рым признает решение неправильным (Устав духовных консисторий. 256).

Поместный Собор Православной Российской Церкви 1917–1918 гг., рассмотрев возможность и порядок пересмотра решений (к-рому подобен порядок А.) различных церковных инстанций, определил: епархиальный архиерей, в случае несогласия, может обжаловать решение епархиального собрания, «дело переносится на рассмотрение высшей церковной власти». Если собрание, с решением к-рого не согласен епархиальный архиерей, происходило под председательством др. лица, то епархиальный архиерей, «указывая основание своего несогласия, передает дело на вторичное рассмотрение того же собрания. Если согласие и на этот раз не будет достигнуто, дело передается на рассмотрение высшей церковной власти» (Собор, 1918. Определения. Вып. 1. С. 25). Таким же образом осуществляется обжалование решения епархиального совета епархиальным архиереем (Там же. С. 27). В тех случаях, когда Патриархом будет признано, что ре-

шения Свящ. Синода «не соответствуют пользе и благу Церкви, ему предоставляется право протеста, который должен быть заявлен Патриархом в том же заседании и затем изложен в трехдневный со дня постановления решения срок в письменной форме, после чего дело не позднее семидневного срока со дня поступления протеста передается на новое рассмотрение Священного Синода и Высшего Церковного Совета, или соединенного присутствия сих учреждений, по принадлежности, причем в разрешении его принимают участие все наличные присутствующие в данную сессию члены означенных учреждений. Если Патриарх, однако, не найдет возможным согласиться и с новым решением дела, то таковое или приостанавливается производством, или передается им на окончательное разрешение ближайшего Всероссийского Поместного Собора, или по этому делу Патриарх принимает самостоятельное решение и приводит его в исполнение; принятое в таком порядке решение вносится на рассмотрение ближайшего Собора — очередного или чрезвычайного, от которого и зависит окончательное разрешение вопроса. Примечание. Право указанного в этой статье протеста принадлежит только лично Патриарху» (Там же. С. 10).

В сложившемся в 20–30-х гг. XX в. тяжелейшем положении РПЦ в Советском Союзе значительно возросла ответственность архиерея, управляющего епархией, а нередко и неск. епархиями, за сохранение в Церкви установленного канонического порядка, в т. ч. и за нормальное осуществление возможности и порядка А. Прежде всего это была ответственность действующего Первоиерарха. На всем протяжении сложнейшего периода Патриарх или Местоблюститель Патриаршего престола, а в его отсутствие Заместитель Местоблюстителя исполнял служение высшей апелляционной инстанции РПЦ. Характерно в этом отношении разъяснение Заместителя Патриаршего Местоблюстителя, в посл. Патриарха Московского и всея Руси Сергия (Страгородского), содержащееся в письме от 8 июля 1935 г. архиеп. Алеутскому и Североамериканскому Вениамину (Федченкову): «Суд над клириком принадлежит прежде всего его епархиальному архиерею, и только в слу-



чае апелляции дело восходит к Патриархии (вторая инстанция)» (Архив ОВЦС). По канонической необходимости с 1927 по 1935 г. в судебном процессе участвовал *Временный Патриарший Свящ. Синод*.

Поместным Собором РПЦ 1945 г. было принято «Положение об управлении Русской Православной Церкви». Подтверждая в этом «Положении», что «высшая власть в области вероучения, церковного управления и церковного суда... принадлежит Поместному Собору», РПЦ «возглавляется Святейшим Патриархом Московским и всея Руси и управляется им совместно со Священным Синодом» (I 1), Собор специально не рассматривал порядок судопроизводства, в т. ч. А. Не рассматривался этот вопрос и на *Архиерейском Соборе 1961 г.*, принявшем изменения в «Положении об управлении Русской Православной Церкви». В течение всего времени до Архиерейского Собора 1988 г., к-рый утвердил «Устав об управлении Русской Православной Церкви», в РПЦ сохранялся принятый ранее порядок А. По Уставу об управлении РПЦ, «правами церковных судов обладают: Поместный Собор, Архиерейский Собор, Священный Синод и Епархиальные советы» (I 8); Поместный Собор «судит в последней инстанции все дела, предварительно рассмотренные Архиерейским Собором» (II 7); *Архиерейский Собор* является «второй и последней инстанцией» для решения разногласий между архиереями (III 7а), а также для дел, переданных Свящ. Синодом (III 7б); Свящ. Синод осуществляет судебную власть в период между Соборами (V 1). Низшей инстанцией, обладающей правом судить, является епархиальный совет, решения к-рого «могут быть обжалованы в вышестоящей инстанции церковного суда» (VII 48). Судом второй, апелляционной, инстанции для клириков и мирян, т. о., является Свящ. Синод (V 32в, г, д), а для архиереев — Архиерейский Собор (III 7а).

Судебная система, порядок судопроизводства, в т. ч. и А., в наст. время определяются священными канонами, *Уставом Русской Православной Церкви*, принятым Юбилейным *Архиерейским Собором РПЦ 2000 г.* Собор поручил Свящ. Синоду разработать «Положение о церковном суде». Суд в РПЦ в соответствии с Уставом должен осуществляться

3 инстанциями: «а) епархиальными судами, имеющими юрисдикцию в пределах своих епархий; б) общецерковным судом, с юрисдикцией в пределах Русской Православной Церкви; в) высшим судом — судом Архиерейского Собора, с юрисдикцией в пределах Русской Православной Церкви» (Устав. VII 4). Постановления епархиального суда утверждаются епархиальным архиереем, «имеющим право смягчать» взыскания (X 1. 19в). «В случае несогласия епархиального архиерея с решением епархиального суда он действует по своему усмотрению. Его решение входит в силу немедленно, но дело передается в общецерковный суд, который и принимает окончательное постановление» (VII. 11–16). Клирики и миряне при несогласии с постановлением епархиального суда подают А. в общецерковный суд, к-рый и рассматривает соответствующее дело окончательно. Для архиереев судом второй инстанции, имеющим право принимать А., является Архиерейский Собор (III 5). До образования в соответствии с ныне действующим Уставом епархиальных судов и общецерковного суда сохраняется прежний порядок церковного суда.

Постановления общецерковного суда, «являющегося судом второй инстанции» (VII 18) для клириков и мирян, утверждаются Патриархом Московским и всея Руси, в случае несогласия Патриарха с решением общецерковного суда «для окончательного решения дело может быть передано на суд Архиерейского Собора» (VII 23). Представляя высшую судебную инстанцию, Архиерейский Собор выносит окончательное решение «по всем делам, переданным ему общецерковным судом» (III 5в). Патриарх «принимает апелляции от епархиальных архиереев Самоуправляемых Церквей» (IV 7м).

Лит.: *Соколов Н. К.* Церковный суд в первые три века христианства // ПО. 1870. № 11/12. С. 35–40; *Андрей (Шагуна), митр.* Краткое изложение канонического права единой святой, соборной и апостольской Церкви. СПб., 1872. С. 575, 618–619; *Заозерский Н. А.* Церковный суд в первые века христианства. Кострома, 1878. С. 289–299; *Бердников И. С.* Краткий курс церковного права Православной Церкви. Каз., 1913. С. 553–584; Устав, 2000.

Л. В. Литвинова

АПЕЛЬ [Апфельбаум; нем. Apel, Appelbaum] Вилли (10.10.1893, Кониц, Зап. Пруссия (совр. Хой-

нице, Польша) — 14.03.1988, Блумингтон, шт. Индиана, США), амер. музыковед нем. происхождения. Первое образование — математическое (ун-ты Бонна, Мюнхена и Берлина, 1912–1922). Музыковедением начал заниматься в Свободной образовательной общине в Веккерсдорфе (1922–1928). В 1936 г. в Берлине защитил докт. дис. о тональности в музыке XV и XVI вв. В том же году эмигрировал в США. Преподавал в Гарвардском ун-те (1938–1942), в ун-те шт. Индиана (Блумингтон, 1950–1970). В 1963 г. А. присвоено звание заслуженного профессора, в 1972 г. — почетного доктора этого ун-та. Большинство работ А. посвящено музыке западно-европ. Средневековья и Возрождения, *григорианскому пению*, истории ранней *нотации*, клавирной и органной музыке. А. известен также публикациями франц. музыки XIV в. Широкое распространение получил его «Гарвардский музыкальный словарь».

Соч.: Die Fuge. B., 1932; Accidentien und Tonalität in den Musikdenkmälern des 15. und 16. Jh.: Diss. B., 1936. Baden-Baden, 1972²; Notation of Polyphonic Music: 900–1600. Camb. (Mass.), 1942, 1961⁵. Lpz., 1981; Harvard Dictionary of Music. Camb. (Mass.), 1944, 1969²; *Davison A. T., Apel W.* Historical Anthology of Music. Camb. (Mass.), 1946–1950. 2 vol.; Die menschliche Stimme als Instrument // Stimmen. 1949. N 15; From St. Martial to Notre Dame // J. of American Musicological Society. 1949. Vol. 2; The Central Problem of Gregorian Chant // Ibid. 1956. Vol. 9; Gregorian Chant. Bloomington, 1958, 1990⁴; Geschichte der Orgel- und Klaviermusik bis 1700. Kassel, 1967; Historical Anthology of Music, in Performance: [Sound recording] / Comp. by A. T. Davison and W. Apel; Pleiades Records 247–257. [S. l., 1969–1976]; The History of Keyboard Music to 1700. Bloomington; L., 1972²; Medieval Music: Collected Articles and Reviews. Stuttgart, 1986; The New Harvard Dictionary of Music / Ed. by D. M. Randel. Camb. (Mass.); L., 1986. Лит.: Essays in Musicology: A Birthday Offering for W. Apel / Ed. H. Tishler. [Bloomington, 1968], P. 185–191 [Библиогр.]; *White J. R., Caldwell J.* // NGDDM. L., 1980. Vol. 1. P. 499–500; Répertoire internationale des médiévistes = Intern. Directory of Medievalists. P., 1987⁶. Vol. 1. N 99. P. 26; Baker's Biographical Dictionary of Musicians / Ed. N. Slonimsky. N. Y., 1992⁸. P. 47.

С. Н. Лебедев

АПЕР [лат. Aper, франц. Evre] († ок. 507), свт. (пам. зап. 15 сент.), еп. Туля (Франция). Сведения об этом святом содержатся в житии, написанном *Адсоном* (X в.). Род. в г. Труа, принял епископскую кафедру Туля после Урса и пробыл на ней 7 лет, прославившись даром молитвы и милосердия. А. заложил фундамент

ц. св. Маврикия в предместье города, но не дожид до завершения строительства. Мощи А. хранились в этой церкви, а сама она уже в VII в. стала носить его имя. В VIII в. вокруг нее возникло бенедиктинское аббатство св. Апера. Прославление мощей А. состоялось в 978 г.

Ист.: ActaSS. Sept. T. 5. P. 55–79.

Лит.: Tillemont. Mémoires. T. 14. P. 728; Duchesne. Fastes. T. 3. P. 62; Martin E. Histoire des diocèses de Toul, de Nancy et de Saint-Dié. Nancy, 1900. T. 1. P. 62–64; Nicolas J. // DHGE. T. 3. Col. 931.

П. Б. М.

АПЕР [Аспер] (VII в.), св. (пам. зап. 5 дек.), пресв. и отшельник. Род. в г. Сен (Франция), принял сан пресвитера в г. Грационполе (совр. Гренобль), неск. раз был вынужден менять место служения, в конце жизни подвизался близ г. Ла-Шамбр. Мощи святого были перенесены из церкви с его именем в ц. св. Андрея в Гренобле.

Лит.: Holweck. P. 94.

П. Б. М.

АПЛОМА [греч. ἄπλομα] — см. *Индития*.

АПОДИКТІЧЕСКОЕ ПРА́ВО — см. *Ветхозаветное право*.

АПОКА́ВК ИОА́НН — см. *Иоани Апокавк*.

АПОКА́ЛИПСИС — см. *Иоанна Богослова св. ап. Откровение*.

АПОКАЛИПТИКА, жанр древней и средневеков. религ. лит-ры, описывающий полученное провидцем откровение (как правило, в форме видения) о сферах, недоступных обычному человеческому восприятию: о потустороннем мире и аллегорически изображенных событиях, сопровождающих грядущий конец истории — т. н. эсхатон. Для А. характерно использование символического языка образов, за ними нередко угадываются конкретные исторические события и лица или их типологические черты. Апокалиптическая историософия трактует историю как неизбежное регрессивное развитие, в конце концов приводящее к мировому катаклизму, после чего наступит новая эра, когда вообще к.-л. развитие станет невозможным. (В связи с тем что именно эсхатологическое содержание откровения часто рассматривается в каче-

стве основного конституирующего признака этого жанра, в совр. лит-ре термин «А.» часто используется синонимично с понятием *эсхатология*.) Наряду с апокалиптической историософией произведения этого жанра нередко содержат моральные наставления, предостережения от неправильных поступков, произносимые провидцем, — материал, напрямую связанный с темой Божия Суда и наказания грешников.

Термин «апокалипсис» (греч. ἀποκάλυψις — откровение) впервые был использован для обозначения этого жанра лишь в кон. I в. по Р. Х. в Откровении св. Иоанна Богослова (см. *Иоанна Богослова св. ап. Откровение*) и только после этого стал употребляться в названиях апокалиптических сочинений (см. «Петра апокалипсис», «Ездры апокалипсис» и др.). В большинстве же сочинений, относящихся к данному жанру, как в ранних, так и в более поздних, термин «апокалипсис» не используется, и определяющим для его идентификации является не название, а приведенные выше признаки.

Жанр А. зародился в евр. среде, в посл. был перенят христианами и гностиками. Трудно провести границу между евр. и христ. А., но все же имеет смысл говорить о них как о самостоятельных, хотя и генетически связанных традициях. Временем возникновения апокалиптического жанра принято считать сер. III в. до Р. Х. (наиболее ранние части «1-й Книги Еноха»).

Древнеевр. А. Псевдоэпиграфичность — одна из основных черт апокалиптической лит-ры. Авторы древнеевр. апокалипсисов, как правило, использовали псевдоним, выбирая имя кого-нибудь из библейских персонажей, освященных религ. традицией, для того, чтобы сообщить современникам «новое откровение», к-рое может стоять рядом с признанными ветхозаветными книгами. С этой т. зр. древнеевр. А. можно охарактеризовать как ветхозаветную, т. к. главными «героями», получающими откровение, являются персонажи ВЗ (*Енох, Авраам, Варух, Ездра, Софония, Моисей, Даниил*). Подлинный автор апокалиптического текста вынужден пояснить, почему его писание стало известно столь поздно. Для этого он часто прибегал к фиктивному объяснению, к-рое состояло в том, что он получил повеление скрыть или запе-

чатать свою книгу до последних времен (Дан 8. 26; 12. 4, 9).

По-видимому, определяющим для популярности и разработанности этого жанра в евр. среде стали исторические обстоятельства существования евр. общины в III–II вв. до Р. Х.: религ. преследования со стороны Селевкидов, восстание *Маккавеев*, завоевания римлян, разрушение Иерусалимского храма, восстание *Бар Кохбы*. Принято считать, что основная функция апокалиптических сочинений — утешение в трудные времена, дарование надежды на скорое и окончательное избавление, т. е. на освобождение от гнета истории, в к-рой авторы апокалиптических сочинений в отличие от ветхозаветных пророков уже не находят места для исполнения надежд и упований. Если об этой функции А. можно лишь строить предположения, то совершенно очевидно, что апокалиптические сочинения давали ответы на важнейшие вопросы об устройстве мира, смысле совр. им исторической ситуации, будущем, к-рое ожидает евреев и остальные народы. Древнеевр. А. предлагала объяснение мира как в пространственной, так и во временной перспективе, а также предписывала определенные парадигмы поведения, причем в качестве факторов, определяющих природные и исторические процессы, выдвигались силы, трансцендентные миру. С этой функцией древнеевр. А. непосредственно связана и др. — моральное наставление и предостережение от грехов. Если в нек-рых сочинениях такие увещевания отсутствуют, то впечатляющие картины Божия Суда и наказания нечестивцев, а также тех мрачных мест, где согрешившие ожидают приговора, несомненно, служат этой цели.

Корпус апокалиптических сочинений. Руководствуясь критериями, приведенными выше, к древнеевр. А. можно отнести определенную группу сочинений: 7–12-ю гл. Книги пророка Даниила (см. в ст. «Даниил, прор.»), «1-ю и 2-ю Книги Еноха» (см. *Енох, Еноха книги*), «2 и 3 Книги Варуха» (см. *Варух, Варуха книги*), 3 Книги Ездры (см. *Ездра, Ездры книги*), «Апокалипсис Софонии» (см. *Софонии апокалипсис*) и др. Одна из основных проблем выделения корпуса древнеевр. А. — разграничение древнеевр. и христ. А. Датировка сочинений (сама по себе



весьма проблематичная) не всегда является определяющей, ведь и после возникновения христианства у евреев продолжается творчество в области А. Отнесение сочинений к той или др. группе затруднено еще и тем, что большинство текстов имеют длинную и запутанную историю и мн. из них, если и были первоначально записаны на языках, к-рыми пользовались евреи (древнеевр., араб. или греч.), дошли до нас на др. языках (греч., сир., эфиоп. и др.), нередко с христ. или (реже) гностическими интерполяциями.

Важно также то, что термин «А.» может означать помимо лит. жанра еще и особый род теологического мышления или мировоззрения, за к-рыми часто стоит та или иная социальная группа, т. н. апокалиптическая община. Поэтому комплекс идей, характерный для жанра А., нашел отражение не только в собственно апокалиптических сочинениях, но и в произведениях др. жанров, напр. в дидактической лит-ре (см. *Двенадцати патриархов завещание*), в Соломона Псалмах, в гимнах («Благодарственные гимны из Кумрана» (см. в ст. «Кумранские рукописи»)), в *Юбилеев книге* и др. Необходимо также учитывать, что и сама древнеевр. А. не является однородным явлением. В одних сочинениях преобладают эсхатологические темы (7–12-я гл. Книги пророка Даниила, т. н. «Книга видений»), в др. — космологические или астрономические («Книга стражей» (1 Енох 1–36), «Астрономическая книга» (1 Енох 72–82)). По мнению Ф. Дейвиса, в нек-рых случаях мы имеем дело со своего рода «малыми канонами» А. — группами разнородных сочинений, объединенных одним именем, напр. Даниила или Еноха. Так, «малый канон», или «Пятикнижие Еноха», представленный в «1-й Книге Еноха» (т. н. эфиоп.), включает следующие сочинения, созданные в различные периоды: «Книга стражей» (гл. 1–36, III в. до Р. Х.), «Книга образов» (гл. 37–71, не позднее I в. по Р. Х.), «Астрономическая книга», или «Книга движений небесных светил» (гл. 72–82, кон. III в. до Р. Х. — сер. II в. до Р. Х.), «Книга видений» (гл. 83–90, 2-я пол. II в. до Р. Х.), «Послание Еноха» (гл. 91–104, кон. II в. до Р. Х.), включающее т. н. «Апокалипсис недель» (91. 12–17; 93. 1–10, кон. III в. до Р. Х.). По мнению Ж. Т. Милика, «Пятикнижие Еноха»

было составлено по аналогии с *Пятикнижием* Моисеевым ок. 100 г. до Р. Х. в *Кумранской общине* и первоначально включало вместо наиболее поздней «Книги образов» «Книгу исполинов» (кон. II в. до Р. Х.), к-рая сохранилась во фрагментах на араб. языке из Кумрана и в переработанном виде вошла в манихейский канон.

Происхождение и источники.

Среди исследователей нет единого мнения о том, как сформировалась древнеевр. А. Долгое время делались попытки указать непосредственный ее источник. Одни считали, что А. — прямой потомок ветхозаветного пророчества (напр., Х. Роули, О. Плэгер, П. Д. Хансон), др. утверждали, что главным фактором в зарождении этой традиции было внешнее влияние, в частности персид. *дуализма* (Г. Виденгрэн, С. Шакед и др.). В 60-х гг. XX в. нем. теолог Г. фон Рад доказывал происхождение древнеевр. А. из лит-ры *премудрости*. Аргументация фон Рада была подвергнута критике П. фон Остен-Закемом, к-рый утверждал, что в основе древнеевр. А. лежат идеи Второиисаии (см. в ст. «Исаия, прор.»), трансформировавшиеся в процессе их передачи в кругах мудрецов в вост. *диаспоре*. Вопрос о происхождении А. тесно связан с пониманием ее сущности. До недавнего времени (сер. 80-х гг. XX в.) считалось, что главным в ней является эсхатология, а космологическое и астрономическое содержание рассматривалось как нечто второстепенное. М. Стоун предположил считать древнеевр. А. совершенно самостоятельным течением, не зависимым ни от пророчеств, ни от лит-ры премудрости, по каким-то причинам в подавляющем большинстве случаев отвергнутым при составлении канона ВЗ. Аргументация его построена на том, что для этого течения, по крайней мере в его ранней форме, наиболее важным элементом является как раз космология, почти никак не представленная в ВЗ; это можно видеть в наиболее ранних фрагментах «1-й Книги Еноха», найденных в Кумране и датируемых им 2-й пол. III в. до Р. Х. В последнее время признается, что не следует искать простого ответа на вопрос о происхождении древнеевр. А. Несомненно, на этот процесс повлиял ряд внутренних и внешних факторов; помимо персид. влияния здесь есть нек-рые черты,

близкие егип. пророчествам («Оракул Горшечника»), вавилонской *мантике*, ханаанской мифологии и др.

I. После пленное пророчество и древнеевр. А. В ряде пророческих текстов ВЗ, в основном датируемых после пленным периодом (2-й пол. VI–IV в. до Р. Х.), присутствуют отдельные мотивы и темы А., гл. обр. эсхатологические: Суд над народами; наказание Израиля нашествием врагов и природными катаклизмами, иногда принимающее вселенский характер (см. *День Господень*); описания эсхатологической войны, видение нового Иерусалима, отдельные упоминания о воскресении мертвых и победе над смертью. Среди исследователей нет единого мнения о том, какие именно пророческие тексты являются наиболее близкими апокалиптической традиции, однако большинство называют Книги пророков Исаии (24–27, 34, 35, 56–66), Иезекииля (38–48), Аггея (2, 6–9, 21–23), Захарии (9–14), Иоиля. Зачастую апокалиптическими оказываются заключительные главы пророческих книг. Это объясняется тем, что композиция большинства пророческих книг определяет эсхатологическая перспектива: пророческая книга, как правило, начинается с осуждения и порицания Израиля и возвещения его наказания, а заканчивается обещанием спасения Израиля и наказания его врагов и притеснителей.

Наиболее убедительно зарождение древнеевр. А. в лит-ре после пленного пророчества отстаивал П. Д. Хансон. В иудейской общине этого времени он выделял 2 партии: 1) иерократическую, представленную пророчествами *Аггея*, начальными главами Книги пророка Захарии, а также заключительными главами Книги пророка Иезекииля (40–48); 2) визионерскую (Ис 56–66, Зах 9–14 и Ис 24–27). Иерократическая лит-ра дает больше формальных аналогий с А., напр., видения Иезекииля и Захарии истолковывает ангел. В то же время корни евр. А. связываются им именно со второй группой, противопоставляющей себя иерократии; здесь собраны эсхатологические видения, пользующиеся языком мифологической образности, очень близким древнеевр. А.: творение новой земли и нового неба (Ис 65. 17; 66. 22), наказание Левиафана и дракона в море (Ис 27. 1), поглощение смерти Богом





(Ис 25. 8). По мнению Хансона, Ис 25. 8 отсылает к персонажу ханаанейской мифологии Моту — олицетворенной смерти. Однако в этих ветхозаветных протоапокалипсисах отсутствуют нек-рые важные черты А. в строгом смысле: в эсхатологических видениях, помимо единственного места (Ис 26. 19), определенно не говорится о *воскресении мертвых* или о посмертном наказании нечестивых; жизнь в преображенном мире пусть долгая и счастливая, но не вечная, «ибо столетний будет умирать юношей» (Ис 65. 20); новая земля представляет собой вполне земной мир, в к-ром строят дома, сажают виноградники и рожают детей (Ис 65. 21–23); никак не представлены описания трансцендентного мира и космологической компоненты, столь характерные для ранней А.; кроме того, в пророческих книгах (за исключением Книги пророка Даниила) нет периодизации мировой истории и связанной с этим историософии.

II. Ветхозаветная лит-ра премудрости и древнеевр. А. Связь между лит-рой премудрости и древнеевр. А. сложнее, чем непосредственное генетическое родство, к-рое отстаивал фон Рад. В древнеевр. А. помимо эсхатологии в значительной степени присутствует спекулятивная и космологическая компонента. Мн. апокалиптические сочинения рассказывают об устройстве мироздания, о происхождении мира, его развитии и дальнейшей судьбе и тем самым отвечают на важнейшие вопросы об окружающем человека мире. Нек-рые сочинения даже претендуют на исчерпывающее описание мироустройства, своего рода энциклопедичность. Все это позволяет считать традицию евр. А. весьма близкой лит-ре премудрости. К тому же нек-рые апокалипсисы, подобно Книге Иова, посвящены проблеме *теодицеи* и даже демонстрируют формальное родство, прибегая к форме диалога (см. 3 Езд). Эсхатологический и космологический элементы, присутствующие и в предполагаемых источниках, не являются для древнеевр. А. уникальными; специфическими для нее помимо исторического и мифологического материала следует считать объединение указанных 2 элементов в единое, порой нерасторжимое целое, а также исключительную популярность и продуктивность этого жанра в евр. среде.

История. I. Домаккавейский период (сер. III — кон. II в. до Р. X.). Самыми ранними из апокалипсисов, дошедших до наст. времени, принято считать «Книгу стражей» (1 Енох 1–36) и «Астрономическую книгу» (1 Енох 72–82), араб. фрагменты к-рых были обнаружены в Кумране. Нек-рые исследователи (Дж. Коллинз) относят к этому периоду и «Апокалипсис недель» (1 Енох 91. 12–17; 93. 1–10). Для данной стадии развития древнеевр. А. характерна обширная разработка космологических и астрономических тем, тесно связанных с эсхатологией. В начале «Книги стражей» объясняется связь этих 2 основных элементов А. — вся природа, весь космос существуют согласно закону Господа: светила не изменяют своих путей, лето сменяет зиму и т. д.; грех же человека есть отступление от этого закона: «Вы [грешники] не претерпели до конца и не выполнили закона Господня» (1 Енох 5. 4). Цель откровения, полученного Енохом в «Астрономической книге» и передаваемого им через сына *Мафусаила* «всем грядущим родам», — научить людей ходить «по пути правды», к-рый предполагает правильное исчисление года в 364 дня (1 Енох 82). Здесь в сжатом виде представлена картина мирового катаклизма, предшествующего Божию Суду «со всякой плотью относительно всего, что грешники и нечестивые сделали и совершили против Него» (1 Енох 1. 9), а также то, как «во дни грешников» нарушение небесной механики — порядка движения небесных светил — приведет мир к окончательной деградации (1 Енох 80). Важно отметить, что в этих первых апокалипсисах судьба праведных и нечестивых после Суда подробно не освещается. В ситуации, предшествующей Божию Суду, в греховном состоянии мира виновны небесные силы: ангелы-стражи, согрешившие с земными женщинами и давшие им неправильное откровение (1 Енох 6–9), или «главы звезд», к-рые «будут ошибаться... и нарушат свои пути» (1 Енох 80. 7). По предположению Г. Никкельсбурга, в образах «крови и нечестия» (1 Енох 9), к-рыми земля наполнилась после того, как нек-рые ангелы-стражи соединились с земными женщинами, отразилась ситуация войн между Диадохами, наследниками *Александра Великого*.

Возможно, один из наиболее ранних апокалиптических текстов со-

держится в Книге пророка Даниила (2) и представляет собой пример столь характерной для древнеевр. А. периодизации мирового исторического процесса, символически отражающей деградацию мира и наступление «в последние дни» новой эры вечного и нерушимого царства. Если принять позднюю датировку Книги пророка Даниила, предлагаемую совр. библистикой, то, возможно, за символами периода, непосредственно предшествующего последним дням, — разделенного царства, изображенного как ступни исполина отчасти из глины, отчасти из железа, — угадываются совр. автору этого текста царства *Птолемеев* и Селевкидов, т. е. ситуация 2-й пол. III — 1-й пол. II в. до Р. X. Отсутствие в этом тексте, как и в др. видениях Книги пророка Даниила, космологического материала говорит о том, что он представляет ветвь апокалиптической традиции, отличную от представленной в енохических сочинениях.

II. Период маккавейского восстания (167–160 до Р. X.). «Апокалипсис животных» (1 Енох 85–90), аллегорическое изображение истории Израиля, по всей вероятности, создан в среде *хасидим* в период восстания Маккавеев. Символически представленная борьба Маккавеев с державой Селевкидов рассматривается как начало великих событий: в результате военных действий Израиль подвергается нападению целой коалиции, но будет спасен вмешательством «Бога справедливости», после чего состоится Суд, включающий 2 основных этапа: 1) очищение неба и земли от неправедных и нечестивых; 2) устройство «нового дома» на земле, где обретется весь Израиль, включая умерших и тех, кто живет в диаспоре, — «всех погибших и рассеянных овец». Важно, что спасены будут и «ослепленные овцы», т. е. спасение суждено и тем, кто не разделяет взгляды хасидим (1 Енох 79). По мнению Й. Лебрама, окончательная редакция Книги пророка Даниила также принадлежит хасидим.

«Книга Юбилеев» не может считаться собственно апокалиптическим сочинением, однако очевидно ее родство с ранней енохической лит-рой (солнечный календарь; распространение зла связывается с ангелами, спустившимися на землю; эсхатологическая перспектива) и с сочинениями кумранитов (*детерминизм*, дуализм, эсхатология без



воскресения). «Книга Юбилеев» отличается от собственно апокалиптических сочинений своей зависимостью от библейского повествования (в связи с чем она иногда называется «Малое Бытие») и тем, что в ней значительное место уделено толкованию Закона.

III. Хасмонеийский период (142–63 до Р. Х.). В «Апокалипсисе недель» (1 Енох 93. 3–10; 91. 12–17) отразилась критика хасидим Маккавеев, превратившихся из народных вождей в ловких политиков. В отличие от «Апокалипсиса животных» здесь подчеркивается значение определенной группы «избранных праведников» (возможно, хасидим), а не всего Израиля. При этом отрицательная оценка слепого иудаизма служит фоном не для «нового творения», а для «нового избрания». Главное — не история всего Израиля, а история секты избранных, поэтому «Апокалипсис недель» не призывает никого одуматься и обратиться — участь грешников уже предрешена. «Книга послания Еноха» (1 Енох 91–104) демонстрирует отказ хасидим признать полную победу *Хасмонеев* и наступивший мир событием окончательного спасения. Успехи *Хасмонеев* ставят под вопрос веру в близкий конец мира; отсюда — страстные призывы верить и надеяться на Суд, требовать его (104. 3). О сроках Суда не дается никаких указаний, он может наступить внезапно, в любой момент.

Древняя традиция «*Сивиллиных оракулов*», известная в античности и за пределами Греции, получила наиболее широкое распространение в эллинистический период и была воспринята также и евреями. В стандартной коллекции «Сивиллиных книг» полностью евр. считаются книги 3–5 и 11–14, книги 1, 2 и 8 содержат евр. субстрат (Дж. Коллинз). Древнейшей считается «3-я Книга Сивиллиных оракулов», самые ранние материалы к-рой датируются 2-й пол. II в. до Р. Х. Составленная в среде евреев, проживавших в Египте, эта книга представляет собой «исторический» апокалипсис и наполнена ожиданием мессианского царя, «седьмого царя Египта из греческой династии», к-рый положит конец войне и при к-ром Бог «будет судить каждого кровью и огнем палачом», а также будет воздвигнут новый храм Бога. Иерусалимский храм станет главным местом покло-

нения Богу для всех народов. Залогом оправдания на Суде является соблюдение Закона, понимаемого скорее как набор этических предписаний общего характера с центральной заповедью единобожия, соблюдение специфически иудейских диетарных ограничений и обрезания здесь не подчеркивается. Характерно отсутствие интереса к небесной сфере, космологии и *ангелологии*; нет никаких указаний о загробном Суде.

IV. Кумранская А. Собственно апокалиптическими сочинениями считаются «Книга исполинов», воссозданная Ж. Т. Миликом из араб. фрагментов, и «Видение нового Иерусалима». Элементы апокалиптического комплекса идей разбросаны по разным сочинениям кумранитов. Среди особенностей кумранской эсхатологии — представление о двух *Мессиях*, царе и священнике, зафиксированное, напр., в «Дамаском документе» и в «Уставе общины» (ср. также «Завещание двенадцати патриархов»). Это представление основывается на пророчестве о «двух помазанных маслом» (Зах 4. 14), причем предполагается главенство мессии-священника. Возможно, здесь сказалось неприятие кумранитами иерусалимского священства, а также политики царей из династии *Хасмонеев*, объединявших функции царя и священника. В свитке «Войны» изображается эсхатологическая битва между «сынами света» во главе с арх. *Михаилом* и «сынами тьмы» во главе с *Велиалом*, исход ее — гибель Велиала и его войска — решается вмешательством Бога.

V. Период рим. господства до разрушения храма (63 до Р. Х.— 70 по Р. Х.). Милик считает «Книгу образов» (1 Енох 37–71) христ. сочинением, созданным в III в. по Р. Х., однако большинство исследователей (Дж. Гринфилд, М. Стоун, Дж. Коллинз и др.) высказываются за раннюю датировку этого текста, отсутствующего в кумранском «Енохе», основываясь помимо терминологических соображений на упоминании парфян (56. 6–7), появившихся в Палестине в 40 г. до Р. Х., а также горячих источников, к-рые «в те дни будут служить для царей, и сильных, и вознесенных» (67. 8; ср. сообщение *Иосифа Флавия* о попытке царя Ирода исцелиться в водах Каллирои (Иуд. древн. XVII 6, 5; Иуд. война. I 33, 5)). В «Книге образов», состоящей из 3 притч, отсутствует

историософия, главная цель этого сочинения — заверить «избранных» в окончательной непреложности буд. события спасения, в частности в том, что праведникам уже приготовлено место на небесах «под крыльями Господа духов» (39). Конкретность и определенность этого места — «сада праведных» — подтверждается подробным описанием тайн неба и явлений природы, а счастливая участь праведных — свет солнца, вечная жизнь, покой — подчеркивается описанием наказаний и страданий грешников, к-рые здесь отождествляются с «царями, сильными и вознесенными» (38). Гарантом спасения выступает *Сын Человеческий*, он же Праведный, или Избранный. Он появляется вместе с Единым, голова к-рого «бела, как руно» (46), и представляет собой аллюзию на *Ветхого денми* (Дан 7. 9). За исключением основной эсхатологической роли (осуществление Суда, последнее откровение) и того обстоятельства, что Сын Человеческий восседает на троне (ср.: Мф 19. 28; 25. 31), его образ лишен христологических черт. Особое внимание к фигуре Сына, о к-ром говорится во всех 3 притчах «Книги образов», выделяет это сочинение из всей енохической литературы. Возможно, здесь впервые в древнеевр. А. Мессия выступает как надмирное, ангелоподобное существо. То, что в эпилоге «Книги образов» сам Енох отождествлен с Сыном Человеческим (71. 14), как это происходило в посл., напр. в «3-й Книге Еноха», возможно, говорит о более позднем написании всей 71-й гл.

VI. После разрушения Иерусалимского храма (70 по Р. Х.). В 3-й Книге Ездры (4 Ездра в *Вульгате*) и «2-й Книге Варуха» (т. н. сир. «Варух») объединены как формальные, так и содержательные черты А. Оба произведения помещают визионера в ситуацию после разрушения Первого храма, типологически соответствующую кон. I в. по Р. Х., когда уже был разрушен Второй храм. И Ездры и Варуху апокалиптические тайны открываются в форме диалога с арх. *Уриилом* (Ездры) или с Самим Богом (Варух); диалог начинается с *ламентаций* по поводу нынешнего положения Израиля и с вопросов о справедливости Бога, весьма напоминающих вопросы *Иова* и, несомненно, требующих теодицеи. Формальные черты сходства включают



семичастную структуру, элементом членения повествования на части, как правило, выступает семидневный пост. Кроме того, оба произведения можно условно разделить на 2 части: первая посвящена диалогу, во второй преимущественно в монологической форме открываются апокалиптические тайны. Эсхатологический сценарий обоих апокалипсисов весьма сходен: ряд бедствий, являющихся «знаками» конца времен; земное царство Мессии (в 3-й Книге Ездры — 400 лет), завершающееся его кончиной; воскресение мертвых; Суд. В целом 3-я Книга Ездры демонстрирует более пессимистический взгляд на историю, чем «2-я Книга Варуха». Ездра в большей степени озабочен участью нечестивых, причем его вопросы-сомнения остаются без ответов, а в качестве таковых предлагается описание эсхатологических событий. Один из вопросов, занимающих обоих провидцев, — присутствие в человеке «злого начала», унаследованного от согрешившего Адама. Избавление от «злого начала» возможно только после конца истории и Суда; залогом спасения является неукоснительное соблюдение Закона — этот момент особенно подчеркивается во «2-й Книге Варуха». Своеобразное преломление получает историческая тема в нек-рых видениях Ездры и Варуха: образ 12-главого орла в 3-й Книге Ездры, представляющий несомненную аллюзию на 8-ю гл. Книги пророка Даниила, и аллегорическая периодизация истории как смены периодов белого и серого дождя во «2-й Книге Варуха». Исследователей давно занимает вопрос о характере связи между этими сочинениями; у многих складывалось впечатление, что одно из них является своеобразным ответом на другое. Большой пессимизм 3-й Книги Ездры и не столь уверенное, как во «2-й Книге Варуха», утверждение Божественной справедливости, возможно, указывают на более раннюю датировку этого сочинения (Дж. Коллинз).

«Апокалипсис Авраама» в отличие от 3-й Книги Ездры и «2-й Книги Варуха» продолжает традицию мистических видений более ранних иудейских апокалипсисов, в частности, Авраам, перенесенный сразу на седьмое небо, лицезреет там Божественный трон и «картину творения». Космология и история тесно

переплетены в этом сочинении: в пространственном отношении мир разделен на 2 части: правую, в к-рой пребывают потомки Авраама, и левую, в к-рой находятся все родившиеся до Авраама и называемые в этом тексте язычниками; временной континуум также разделен на 2 эры: нечестия с 12 периодами (ср. 12 периодов во «2-й Книге Варуха») и справедливости. Проблема существования и накопления зла в мире, с к-рой, как правило, имеет дело апокалиптическое сочинение, в «Апокалипсисе Авраама» предстает как проблема основной причины мирового зла — служения идолам, неисчерпаемым источником к-рого является свободная воля человека. Проблема существования зла, ответственность за к-рое лежит также на падшем ангеле Азазеле, решится только в ходе эсхатологической драмы. Характерным для этого сочинения является отсутствие указаний на воскресение мертвых. Весьма вероятно, что это связано с поздней редакцией текста в среде богомилов — секты, не признававшей воскресения тела. Тема обращения Авраама от идолослужения к единобожию — одна из часто повторяющихся в постбиблейской евр. лит-ре — подтверждает иудейское происхождение этого сочинения и его раннюю датировку (кон. I в. по Р. Х.), несмотря на позднейшие интерполяции.

Принято считать, что «Апокалипсис Софонии», «2-я Книга Еноха», «Завещание Авраама», 1, 2, 4 и 5-я книги «Сивиллиных оракулов» и «3-я Книга Варуха» (т. н. греч. Варух) также написаны в этот период.

VII. А. в раввинистической лит-ре и в евр. мистике. Отдельные апокалиптические темы продолжают развиваться в евр. среде и в последующие периоды. Они в очень небольшой степени представлены в *Талмуде* и совсем отсутствуют в *Мишне*. По-видимому, при кодификации Мишны апокалиптические тексты, считавшиеся, возможно, «еретическими», не были включены в канонический свод. Однако нек-рые элементы А. попали в *Тосефту* — более поздний свод, вобравший в себя материалы, не вошедшие в Мишну. Главным направлением, развивающим А. у евреев вплоть до X в. по Р. Х., является т. н. мистика *Меркавы*, представленная в «3-й Книге Еноха» (III в. по Р. Х.), а также в Больших и Малых *Хехалот*. Тексты

Хехалот написаны, возможно, раньше «3-й Книги Еноха», но сохранились только в поздних редакциях. Для этой лит-ры характерно снижение интереса к эсхатологии и сосредоточение на т. н. мистике Божественного Престола, или Меркавы; в каком-то смысле вся эта лит-ра представляет собой обширный комментарий на 1-ю гл. Книги пророка Иезекииля, к-рая вместе с 1-й гл. кн. Бытия является важнейшим эзотерическим текстом в евр. традиции, на изучение к-рого накладывались возрастные и др. ограничения. Эти сочинения посвящены гл. обр. описанию восхождения к Престолу и его тайнам; здесь на первый план выступает представление о Боге как о Небесном Царе. По мнению Г. Шолема, ранние тексты Хехалот близки классической А. и описывают последовательное восхождение по 7 небесам, тогда как более поздние сочинения описывают путешествие по 7 дворцам уже на седьмом небе, т. е. в мире самого Божественного Престола. Продвижение по этому пути полно опасностей, гл. обр. от огня палящего; в воротах каждого из дворцов стоят «привратники» (сопоставляемые с архонтами гностической лит-ры), и для открытия этих ворот необходимо знание особых формул, т. н. печатей. Целью такого странствия души через небесные миры и дворцы является, как отмечает Шолем, «избавление», понимаемое в духе гностической традиции как ее возвращение в небесную обитель в «полноте» Божественного света.

Основные мотивы и темы.

1. Тайны космологические. 1. *Космогония*. Во «2-й Книге Еноха» (24–32) процесс творения подробно раскрывается Богом Еноху как расширенный вариант повествования о творении, известного по кн. Бытия (1).

2. *Устройство вселенной*. В ранней енохической лит-ре и в «Книге Юбилеев» отразилось представление о том, что миром управляют небесные тела, и весьма значительное место уделено «небесной механике» — порядку и срокам движения небесных тел по «вратам неба». Восхождение через 4, 5, 7, 8 или 10 небес к престолу Всевышнего сопровождается описанием каждого из уровней, где находят себе место различные чины ангелов, определены места блаженства для праведников и наказания для нечестивых и т. д. Однако



в «1-й Книге Еноха» эти места наказания и блаженства демонстрируются в ходе путешествия, почти не имеющего вертикального измерения, и располагаются на земле.

II. Тайны эсхатологические.

1. Единство мировой истории, ее *предопределение*. В ветхозаветной пророческой лит-ре власть Бога над историей неограниченна, от Него нельзя скрыться даже в *шеоле* (Ам 9. 2); *монотеизм* и единство истории взаимосвязаны. Идея единства человеческой и космической истории нашла свое полное выражение в А.: хаос и разнообразие мировых событий получили здесь всеохватывающее систематическое объяснение, история предстала как планомерный процесс, идущий к определенной цели. Если у пророков — *Иеремии* или *Амоса* — говорится о возмездии, наказании отдельных соседних народов — врагов Израиля, то в апокалиптических видениях, напр. во 2-й гл. Книги пророка Даниила, решается судьба сменяющих друг друга мировых империй, к-рые должны уступить место *Царству Божию*, т. е. здесь можно говорить о своеобразной универсальной историософии. Необходимым моментом таких историософских построений часто является всеобщая тенденция мировой истории к регрессу, деградации. Постепенное «обесценивание» мировых империй образно представлено в материалах, из к-рых сделан исполн, явленный во сне *Навуходоносору II* (Дан 2): золото (Вавилон), серебро (Мидия), медь (Персия), железо и глина (эллинистические царства).

2. Периодизация и подчинение мировой истории и событий ее конца определенной схеме временных периодов, исчисление сроков конца. Из мн. апокалиптических сочинений мы узнаем, что сроки существования мира предопределены Богом («Книга Юбилеев», кумранская А., 3 Езд). Согласно «1-й Книге Еноха» (93. 91), срок существования мира — 10 седми; по «2-й Книге Еноха» (33), мир должен существовать 7 тыс. лет, после чего время станет неисчислимым, не будет дней, недель и т. д. (ср.: 1 Енох 91. 16).

3. Последние времена и их признаки. В 3-й Книге Ездры (5. 1–13) такими признаками являются распространение нечестия, опустошение земли, нарушение природного порядка: солнце будет светить ночью,

а луна — днем; кровь будет капать с деревьев; камни заговорят; звезды упадут; соленые воды будут найдены в сладких; друзья будут воевать между собой; разум спрячется, а премудрость удалится в свои покои, и т. д.

4. Мессия. В нек-рых текстах выступает как земной царь, иногда как языческий царь-избавитель («3-я Книга Сивиллиных оракулов»). В «Завещании двенадцати патриархов», «Дамасском документе» и «Уставе [кумранской] общины» — 2 мессианские фигуры: царь и первосвященник. «Сын Человеческий» в качестве мессианского титула впервые появляется, по-видимому, в 7-й гл. Книги пророка Даниила.

5. Суд, наказание грешников и награда праведникам. Необходимым атрибутом Суда является книга, где записаны деяния людей. В «1-й Книге Еноха» (81) арх. *Уриил*, управляющий небесными светилами, приказывает Еноху прочитать «писание небесных скрижалей» — «все дела людей и всех телесно рожденных, к-рые будут на земле до самых отдаленных родов». Согласно «2-й Книге Еноха» (19. 5), на 6-м небе есть разряд ангелов, записывающих все души людей, их деяния и жизни; в 23-й гл. этой книги Вревил, самый мудрый из архангелов, зачитывает Еноху книги из небесных храпилищ, содержащие тайны творения.

6. Новая эра в «Астрономической книге» понимается как «новое творение», к-рое векове не прекратится (1 Енох 72.1). Согласно «1-й Книге Еноха» (91. 16), после того, как «явится новое небо», «будет много седми без числа во век».

7. Жизнь после смерти. О воскресении мертвых говорится во мн. апокалипсисах, прежде всего в «Книге образов» (1 Енох 37–71); самое раннее свидетельство — во «2-й Книге Варуха», в 3-й Книге Ездры. В др. книгах указания на воскресение не столь определены.

Ист.: *Смирнов А. В.* Историко-критическое исслед., рус. пер. и объяснение апокрифической Книги Еноха. Каз., 1888; *он же.* Книга Юбилеев, или Малое Бытие: Введ. и рус. пер. с коммент. Каз., 1895; *он же.* Псалмы Соломона: С прил. од Соломона: Предисл. и рус. пер. с примеч. Каз., 1896; *он же.* Заветы двенадцати патриархов, сыновей Иакова: Введ. и рус. пер. Каз., 1911; *Соколов В. М.* Славянская книга Еноха праведного: Тексты, лат. пер. и исслед. М., 1910; Тексты Кумрана. М., 1971. Вып. 1; 1996. Вып. 2; Old Testament Pseudepigrapha / Ed. J. Charlesworth. N. Y., 1983–1987. 2 vol.; Апокрифы. СПб., 2000; Апокрифические апокалипсисы. СПб., 2000;

Тантлевский И. П. Книги Еноха. М., 2000; Ветхозаветные апокрифы. М., 2001.

Лит.: *Трубейской С. Н.* Учение о Логосе в его истории. М., 1900; То же // *он же.* Соч. М., 1994. С. 294–343; Апокалиптическая литература // Еврейская энциклопедия. М., 1991. С. 859–894; *Rowley H. H.* The Relevance of Apocalyptic. L., 1944; *Ploeger O.* Theokratie und Eschatologie. Neukirchen-Vluyn, 1959. (WMANT; 2); *Bousset W.* Die Religion des Judentums im späthellenistischen Zeitalter / Hrsg. H. Gressmann. Tüb., 1966⁴; *Hallo W.* Akkadian Apocalypses // IEJ. 1966. Vol. 16. P. 231–42; *Osten-Sacken P. von der.* Die Apokalypht in ihrem Verhältnis zu Prophetie und Weisheit. Münch., 1969. (Theologische Existenz heute; 157); *Rad G. von.* Weisheit in Israel. Neukirchen-Vluyn, 1970; *Koch K.* The Rediscovery of Apocalyptic. Naperville, 1972; *Müller H. P.* Mantische Weisheit und Apokalypht. Leiden, 1972. (VTS; 22); *Shaked S.* Qumran and Iran: Further Considerations // Israel Oriental Stud. 1972. Vol. 2. P. 433–446; *Hanson P. D.* The Dawn of Apocalyptic. Phil., 1975; *idem.* Old Testament Apocalyptic. Nashville, 1987; *Widengren G.* Iran and Israel in Parthian Times with Special Regard to the Ethiopic Book of Enoch // Religious Syncretism in Antiquity / Ed. B. Pearson. Missoula, 1975. P. 85–129; *Milik J. T.* The Books of Enoch. Oxf., 1976; *Stone M. E.* Lists of Revealed Things in the Apocalyptic Literature // Magnalia Dei: The Mighty Acts of God / Ed. F. M. Cross et al. N. Y., 1976. P. 414–452; *idem.* Scriptures, Sects and Visions. Phil., 1980; *idem.* Apocalyptic Literature // Jewish Writings of the Second Temple Period / Ed. M. E. Stone. Phil., 1984. P. 383–441; *Nickelsburg G. W.* Apocalyptic and Myth in 1 Enoch 6–11 // JBL. 1977. Vol. 96. P. 386–405; *Greenfield J. C., Stone M. E.* The Enochic Pentateuch and the Date of the Similitudes // HarvTR. 1977. Vol. 70. P. 51–65; *Collins J. J.* The Apocalyptic Vision of the Book of Daniel. Missoula, 1977. (Harvard Semitic Monogr.; 16); *idem.* Apocalypse: The Morphology of a Genre // Semeia. Missoula, 1979. Vol. 14; *idem.* The Apocalyptic Imagination. N. Y., 1984; *idem.* «Was the Dead Sea Sect an Apocalyptic Movement?» // Archaeology and History in the Dead Sea Scrolls / Ed. L. H. Schiffman. Sheffield, 1990; *Lambert W. G.* The Background of Jewish Apocalyptic. L., 1978; *Lebram J.* Apokalypht / Apokalypsen II: Altes Testament // TRE. Bd. 3. S. 192–201; *Müller K.* Apokalypht / Apokalypsen III: Die jüdische Apokalypht: Anfänge und Merkmale // Ibid. S. 202–251 [Библиогр.]; *Gruenwald I.* Apocalyptic and Merkavah Mysticism. Leiden, 1980; *Rowland C.* The Open Heaven: A Study of Apocalyptic in Judaism and Christianity. N. Y., 1982; Apocalypticism in the Mediterranean World and the Near East: Proc. of the Intern. Colloq. Uppsala, 1979 / Ed. D. Hellholm. Tüb., 1983; *Stegemann H.* Die Bedeutung der Qumranfunde für die Erforschung der Apokalypht // Ibid. P. 495–530; *Griffiths J. G.* Apocalyptic in the Hellenistic Era // Ibid. P. 273–294; *VanderKam J.* Enoch and the Growth of an Apocalyptic Tradition. Wash., 1984. (CBQMS; 16); *Мень А., прот.* (Светлов Э.) История религий. Брюссель, 1983. М., 1992. [Т.] 6: На пороге Нового Завета; *он же.* Исаорогика. М., 2000. С. 501–540; *Garcia-Martínez F.* Les Traditions apocalyphtiques à Qumran // Apocalypses et voyages dans l'Au-Delà / Éd. C. Kappler. P., 1987. P. 201–235; *Gignoux P.* Apocalypses et voyages extraterrestres dans l'Iran Mazdéen // Ibid. P. 351–374; *Kvanvig H.* Roots of Apocalyptic. Neukirchen-Vluyn, 1987; *Лосев А. Ф.* Сивиллины

оракулы // История античной эстетики: Итоги тысячелетнего развития. М., 1992. Кн. 1. С. 222–224; Шолем Г. Основные течения еврейской мистики. Иерусалим. 1993. Т. 1; Мелетинский Е. М. Космические циклы и эсхатологические мифы // Поэтика мифа. М., 1995². С. 222–225; Davies Ph. Scribes and Schools: The Canonization of the Hebrew Scriptures. L., 1998; Гуровская К. Некоторые символы Откровения Иоанна в контексте пророческой и неканонической еврейской литературы // Библия: литературоведческие и лингвистические исследования. М., 1999. Вып. 3. С. 275–333; Бикерман Э. Дж. Евреи в эпоху эллинизма. М., 2000.

А. К. Лявданский

Новозаветная А. Основные черты новозаветной А. определены влиянием на нее апокалиптических представлений ветхозаветной (Ис 24–27; Иоиль 1–2; Дан 2–12) и межзаветной иудейской лит-ры, однако для нее характерен ряд существенных особенностей. Отличительной чертой является ее христоцентричность, выраженная не только в сосредоточенности всех апокалиптических представлений на личности Христа, но и в безусловном отождествлении пострадавшего и воскресшего Господа и апокалиптического Судии, о к-ром возвещают ветхозаветные и межзаветные апокалипсисы. Именно это отождествление придает словам Господа значение последней и безусловной истины (Мф 7. 29; Ин 8. 26, 40; 15. 15). Вследствие этого в мессианской вести Сына Человеческого мн. традиц. апокалиптические понятия и представления получили новое истолкование. Христос не только повторил ветхозаветный взгляд на историю как на путь к «последним временам» и Суду Божию, но и дал ее понимание как движение к тому Царству, Господом к-рого будет Он Сам. Этим определяется наиболее яркая черта новозаветной А. — ощущение взаимного проникновения века наст. и века грядущего, — отличающая ее от совр. НЗ евр. апокалиптической мысли, для к-рой, напротив, характерно убеждение в их абсолютной несовместимости. Эра Христа есть эра апокалиптического свершения, хотя одновременно о последних временах в НЗ говорится в буд. времени, а конец мира связан с буд. всеобщей космической катастрофой. Еще одна характерная особенность христ. А. — отсутствие пессимизма, характерного для совр. НЗ евр. апокалиптической мысли. Апокалипсис для первых христиан не только грозное свершение, исполненное тра-

гизма, но и новая, радостная и оживаемая встреча с Господом.

Евангелия. Апокалиптическим содержанием определена уже проповедь *Иоанна Крестителя*. Сам Христос сравнивает его с прор. *Илией*, к-рый, согласно ветхозаветному преданию, должен прийти в последние времена (Мф 11. 14; 17. 11–12; Мк 9.



Св. Иоанн Предтеча.
Икона. Кон. XVI в. (КБМЗ)

12–13; ср.: Откр 11. 3–11). В проповеди Предтечи известное из евр. апокалиптической традиции понятие Царства Божия занимает центральное место (Мф 3. 2) и понимается как уже существующая реальность, к-рая известна слушателям (Лк 3. 16–17). Его весть сосредоточена на фигуре грядущего за ним Мессии, явление Которого будет означать начало эры последних времен. В проповеди св. Иоанна Крестителя образ Христа получает черты грозного апокалиптического Судии (Мф 3. 10–12; ср.: Лк 3. 7–9, 15–17), для описания Его действий используются воспринятые из евр. А. образы последней жатвы (Иоиль 3. 13; ср.: 3 Езд 4. 30) и огненного Суда (1 Енох 10. 6, 90. 24–26, 100. 9, 102. 1; ср.: 2 Вар 59. 2; 3 Езд 7. 36–38). Но вопреки совр. ему иудейской традиции св. Иоанн Креститель возвещает, что апокалиптическое свершение откроет путь спасения не только избранному народу, но и всем уверовавшим во Христа (Мф 3. 9; Лк 3. 8; ср.: Суь III 710–711, 718, 772–773). Эти слова св. Иоанна Крестителя совпадают с новозаветным универса-

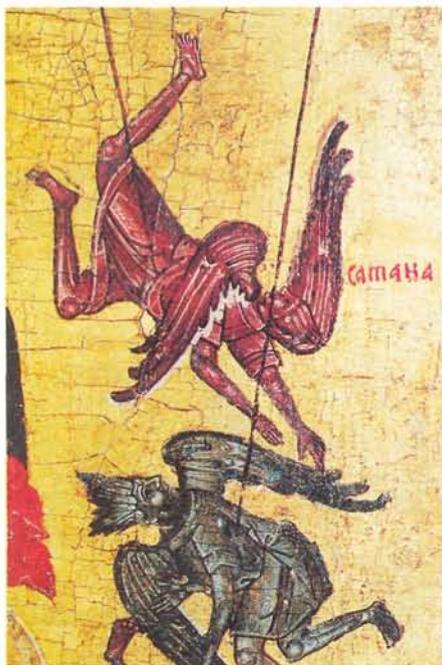
листским объяснением спасения (ср.: Мф 8. 11; Лк 13. 29).

Тема приближения конца времен проходит через весь НЗ. Возвещаемое Христом приближение Царствия — это апокалиптическое исполнение времен (πεπλήρωτοι ὁ καιρὸς, Мк 1. 15). Однако для евангельской вести о Царстве характерно существенное отличие от традиц. апокалиптической темы 2 веков, наст. и грядущего. В НЗ уже нет их резкого противопоставления. С одной стороны, Царствие Божие откроется после дней скорби (Мк 13. 24), отмщения (Лк 21. 22) и гнева (Лк 21. 23) так, что это увидят все «племена земные» (Мф 24. 30), а с др. — «не придет Царствие Божие приметным образом» (Лк 17. 20), и даже напротив, оно уже присутствует среди людей (Лк 17. 21). Особенно ярко эта «реализованная эсхатология» выражена в Евангелии от Иоанна: «Наступает время, и настало уже» (Ин 5. 25). Человеческая история есть не только путь к последним временам, гибели мира, Суду и Царствию Божию, но и время спасения. Христос возвещает, что спасение уже настало ныне (Лк 19. 9). С Его пришествием закончилось время ожидания и началось время осуществления (Мф 5. 14; Ин 4. 35; Лк 7. 22). И хотя Суд Божий (Мф 25. 31–46) еще впереди, но апокалиптическое разделение мира надвое уже началось (Лк 12. 51; 11. 23). Секира «уже лежит при корне деревьев» (Лк 3. 9), и лопата уже в руках того, Кто «очистит гумно Свое и соберет пшеницу в житницу Свою, а солому сожжет огнем неугасимым» (Лк 3. 17). Неприятные проповеди Царства и нераскаянность в совершенных грехах навлекают на человека «будущий гнев» (Лк 3. 7). С Иисусом Христом лишь «малое стадо» (Лк 12. 32) — именно так осмысливается в НЗ предсказанный пророками апокалиптический остаток (Ис 10. 20–22; 11. 11; 37. 31–32; Иер 6. 9; 23. 3; Иер 6. 8 и др.).

В НЗ получает развитие и др. черта ветхозаветной А. — ожидание нового излияния Духа в последние времена и как следствие этого возобновление пророчеств в Израиле. Иисус Христос, воплощенный носитель Духа (Лк 4. 18–21; Мф 12. 28), обещает ниспослать Его на всех Своих последователей (Лк 24. 49 и Ин 15. 26; 16. 13), что происходит в событии *Пятидесятницы*. Излияние Духа в соответствии с древним про-

рочеством осознается как знак начавшегося эсхатологического свершения (ср. пояснение «в последние дни», к-рое ап. Петр (Деян 2. 17) добавляет к словам прор. Иоиля (Иоиль 2. 28–32)). Прямым следствием этого свершения является также осознание Церковью себя эсхатологическим Израилем.

Еще один аспект совершающегося спасения, имеющий яркую апокалиптическую окраску, — начавшаяся победа над *сатаной* (Мф 12. 28;



Низверженный сатана. Икона «Страшный Суд» из Благовещенского собора г. Сольвычегодска. 2-я пол. XVI в. (СИХМ). Фрагмент

Мк 1. 24–27; Лк 4. 36; 13. 16). Власть сатаны закончилась: «Ныне суд миру сему; ныне князь мира сего изгнан будет вон» (Ин 12. 31). Христос победоносно провозглашает: «Я видел сатану, спавшего с неба, как молнию» (Лк 10. 18–20; ср.: Откр 12. 9).

Новозаветная эсхатология представляет собой пример антиномии «уже» и «еще не». Даже если в Евангелии присутствует ощущение близости последних дней (Мф 10. 7, 23; Мк 1. 15; Лк 10. 9, 11), не менее ярко в нем выражена и вера в то, что до конца должно пройти неопределенное время бодрствования и покаяния, приготовления к грядущим апокалиптическим испытаниям (Мф 24. 42, 25. 13; Мк 13. 32). В беседе Господа о конце мира (Лк 21) разрушение Иерусалима не ассоциируется с завершением земной истории (Лк 21.



«...Молитесь, ибо не знаете, когда наступит это время» (Мк 13. 33). Миниатюра из Четвероевангелия. Сер. XI в. (Paris. gr. 74)

20), до него произойдет целая череда катастроф (Лк 21. 21–28). Оставшееся время должно провести в бодрствовании. Произнося первое прошение молитвы Господней: «Да святится имя Твое; да придет Царствие Твое; да будет воля Твоя и на земле, как на небе» (Мф 6. 9–10; Лк 11. 2), Церковь просит не только сократить период ожидания, но и дать силы перенести грядущие испытания (Мф 6. 13; Лк 11. 4).

К будущему относятся отдельные упоминания Четвероевангелия об *антихристе*, в к-рых чувствуется влияние ветхозаветных (Мих 7. 4–6; Иез 28. 1–19; 38. 39; Дан 2. 26–45; 7.1–9. 2, 21–27; 10. 20–12. 13; Зах 12. 14 и др.) и межзаветных апокалипсисов (Syb II 165–173; III 63–77; Псалмы Соломона 2; 8; 17; 2 Вар 35. 1–40. 4). Христос предвидит появление в конце времен «лжехристов» и «лжепророков» (Мф 7. 15, 24. 11, 24; Мк 13. 22), к-рые будут обольщать народы (Мф 24. 10) и даже избранных (Мк 13. 22; ср.: Ин 5. 43). Однако эти евангельские упоминания в большинстве случаев включены в общий контекст предсказаний о конце (Мф 24. 1–25. 46; Мк 13. 1–37; Лк 17. 20–37; 21. 5–36). В них встречаются традиц. для жанра А. пророчества о предшествующих концу мира бедствиях и космических катастрофах, времени *апостасии*, всеобщих нестроений и болезней, охлаждения любви (Мф 24. 5–14), мерзости запустения, бегстве верных и явлении лжемессий (Мф 24. 15–24).

Но характерно и появление новых моментов: история не завершится прежде, чем Евангелие не будет проповедано всему миру (Мф 24. 14), ее конец связывается с пришествием апокалиптического Сына Человеческого, явления Которого будет явлено во всем мире «с силою и славою великою» (Мф 24. 25–31). Его страдания, смерть и прославление — непременные условия апокалиптического свершения (Лк 17. 22–30), Он Сам свидетельствует о Себе как об апокалиптическом Судии (Лк 12. 49–50), Который волен поглотить грешников, но долготерпит, поскольку «Сын Человеческий пришел не губить души человеческие, а спасать» (Лк 9. 56). Наступлению Царства предшествует апокалиптическая огненная жатва (Мф 13. 24–43), при к-рой ангелы «отделят злых от среды праведных» (Мф 13. 47–50). История окончательно завершится Божиим Судом (Мф 24–25) и воздаянием: воскресением грешников для наказания, а праведников для новой счастливой жизни (Ин 5. 29). Человечество будет разделено на спасенных и тех, кто отверг призыв Христа (Мф 25. 31–46).

Ощущение близости конца, однако, никогда не перерастает в точное предсказание даты и часа (Мф 24. 36). В речи о Втором пришествии Сына Человеческого (Лк 17. 20–37) Господь не только отказывается назвать последний час, но и даже не упоминает предшествующих ему знамений.

Деяния святых апостолов. По сравнению с Четвероевангелием апокалиптические темы затронуты в Книге Деяний святых апостолов в меньшей степени. Однако и в 5-й кн. НЗ есть типичные для А. моменты. Так, если до сошествия Св. Духа апостолы продолжают оставаться носителями ветхозаветного понимания Царства Божия как земного царства избранного народа (Деян 1. 6), то после события *Пятидесятницы* учение о Царствии приобретает апокалиптические черты, что выражено в отмеченном выше характерном переосмыслении в апокалиптическом духе известного пророчества Иоиля. В Деяниях присутствует общая вера раннехрист. Церкви в тождество Иисуса из Назарета с грядущим Судией (Деян 1. 9–11) и апокалиптическим Сыном Человеческим (Деян 7. 55–56). Его смерть и Воскресение

открыли эру спасения (Деян 4. 11). Нераскаявшихся грешников Он будет судить в последний день (Деян 17. 30–31). Только вера в Него есть залог конечного оправдания на последнем Суде (Деян 3. 19–21; 26. 18).

Ап. Павел. Уже первые Послания ап. Павла, к-рые являются и самыми ранними из писаний НЗ, свидетельствуют о присущих ему апокалиптических воззрениях. Наиболее ярко основные черты апокалиптических воззрений ап. Павла выявляются в Посланиях к Фессалоникийцам (см. статьи «Фессалоникийцам Послание св. ап. Павла первое и второе»). Несмотря на то что апостол во многом использует представления евр. А. (сошествие с Неба Судии, звуки трубы архангела, воскресение умерших, вознесение христ. общины — 1 Фес 4. 16–17), в этих ранних Посланиях присутствуют все черты собственно христ. А. Личность Христа стоит в центре всех воззрений ап. Павла, связанных с учением о конце света, — христиане «ожидают с небес Сына Божия» (1 Фес 1. 10). Это пришествие будет связано с *воскресением мертвых* (1 Фес 4. 13–17). Оно произойдет неожиданно, и избежать его невозможно (1 Фес 5. 2–3). Характерны уверенность апостола в том, что Второе пришествие произойдет еще при жизни первого поколения христиан (ср.: 1 Фес 4. 15, 17; 5. 23), и указание на неизвестность сроков конца и необходимость бодрствования (1 Фес 5. 1–8).

Во 2-м Послании к Фессалоникийцам апостол не только говорит о предстоящем праведном Суде Божиим, но и считает, что переносимые христианами страдания есть знак начавшегося апокалиптического свершения. Здесь, так же как и в 1-м Послании к Фессалоникийцам, присутствуют традиц. для жанра А. представления: скорбь грешников, явление Судии во славе с ангелами, «в пламенеющем огне совершающего отмщение не познавшим Бога и не покоряющимся благовествованию Господа», предание вечной гибели грешников и прославление праведников (2 Фес 1. 4–9). Неотъемлемой частью представлений о конце является используемый апостолом традиц. образ персонализированного противника Бога — антихриста (2 Фес 2. 3–4; ср.: 3 Сив 6–30; Дан 9. 27; 11. 31, 36; 12. 11; 1 Макк 1. 54), к-рого Господь Иисус убьет в апокалиптической битве «духом уст Сво-

их и истребит явлением пришествия Своего» (2 Фес 2. 8).

В более поздних Посланиях по-прежнему присутствуют многочисленные традиц. апокалиптические понятия и представления: апостол говорит о последних временах, Втором пришествии (1 Кор 10. 11; 2 Кор 5. 17; Гал 1. 4) и грядущем Суде (1 Кор 1. 4–9; 15. 52; 2 Кор 5. 10; Рим 14. 7–12; Флп 1. 3–11; 1 Кор 3. 13 и др.). Однако ожидание скорого Второго пришествия Господа усиливается нетерпеливым ожиданием конца (1 Кор 16. 22) и принимает иные формы. В то же время для поздних посланий характерно усиление ощущения реализованной эсхатологии. Акцент в них переносится на обновление мира (2 Кор 5. 7; Гал 6. 15), упразднение смерти (1 Кор 15. 26, 54–55), всеобщее воскресение и буд. изменение человеческого тела (1 Кор 15. 49–53). *Надежда* христиан благодаря их знанию о силе веры и любви направлена на преображение человека и творения, в к-ром «Бог будет все во всем» (1 Кор 15. 28). Жертва Христова — хронологически и теологически — не только означает конец прежнего века и конец Закона (Рим 10. 4), но и обуславливает саму форму христ. А. и всего христ. богословия: «Кто во Христе, тот новая тварь; древнее прошло, теперь все новое» (2 Кор 5. 17). В др. Посланиях апостол еще определеннее утверждает, что Христос уже сделал человека наследником буд. благ (Еф 1. 11–14) и посадил на небесах (Еф 2. 6). *Крест* Христов осознается как место начавшегося апокалиптического свершения (Кол 2. 12–15; Еф 2. 14–18).

Послания ап. Петра в основном повторяют учение о буд. «огненном искушении» (1 Петр 4. 12), новом небе и земле (2 Петр 3. 13). Особенностью 2 Петр является попытка объяснить задержку Второго пришествия долготерпением Божиим (2 Петр 3. 9, 15).

Ап. Иоанн впервые употребляет важный для всей системы А. термин «антихрист» (1 Ин 2. 22; 4. 3; 2 Ин 1. 7), указывая, что его явление есть верный знак последних времен (1 Ин 2. 18).

Откровение св. Иоанна Богослова стало венцом новозаветной А. Среди христ. сочинений в жанре А. (Пастырь Ермы, Апокалипсис Петра, Вознесение Исая) она — единственная, к-рая вошла в канон НЗ.

В отличие от проч. апокалипсисов она причастна также к жанру *пророчества* (1. 3) и *посланий* (1. 4–6). Иногда эту книгу характеризуют как апокалиптическое пророчество в форме окружного послания 7 Церквям в рим. пров. Асия (*Bauckham*, P. 2). В Откровении личный визионерский опыт автора переработан в лит. концепцию, задача к-рой была не столько воспроизвести видения, сколько сообщить о смысле того, что было открыто св. ап. Иоанну.

Кн. Откровение св. Иоанна Богослова строго эсхатологична. Ее основная тема — конечный Суд и спасение, а также их влияние на совр. автору ситуацию. С апокалиптической традицией эту книгу роднит видение мира в трансцендентной перспективе. Автор был восхищен на небо (гл. 4) и перенесен в конец истории, чтобы видеть настоящее в



Видение Иоанну Сидящего на троне.
Миниатюра к Апокалипсису (гл. 4).
XVI в. (РГБ. Ф. 98. Л. 19)

небесной перспективе будущего, т. е. в перспективе Божественной цели. Откровение, т. о., противопоставлено ложному взгляду на совр. действительность.

Откровение отличается от евр. А., во-первых, чрезвычайным изобилием видений: читатель погружается в целый символический мир, изменяющий его понимание окружающего. Во-вторых, Иоанн пишет от своего имени. Хотя он и осознает себя в тра-



Видение Иоанну на Патмосе.
Миниатюра к Апокалипсису (гл. 1). XVI в.
(РГБ. Ф. 98. Л. 9 об.)

диции ветхозаветных пророчеств, его задача — провозгласить исполнение этих пророчеств. Автор ставит себя на вершину ветхозаветной традиции, поэтому ему не требуется псевдоним (1. 1, 4, 9; 22. 8). Его авторитет выше авторитета Еноха, Ездры и др. предшественников, т. к. он дан ему откровением Иисуса Христа, свидетелем Которого он является (1. 1–2).

Важно сравнить Откровение Иоанна Богослова (22. 10) с Книгой пророка Даниила (12. 4, 9). Откровение в отличие от Книги пророка Даниила — незапечатанная книга, ибо ее содержание не относится к отдаленному будущему, но имеет непосредственное отношение к современникам Иоанна (1. 4, 11). Конец истории не просто в неведомом будущем, но уже совр. ситуация Церкви эсхатологична. Здесь отражается характерная для новозаветной эсхатологии антиномия: «уже» и «еще не».

Образный мир Откровения чрезвычайно богат аллюзиями из ветхозаветных книг. Однако примечателен тот факт, что оно не содержит ни одной прямой цитаты из ВЗ. Кроме того, Откровение использует как элементы христ. пророчества исторические факты, страхи, надежды и мифы того времени, поэтому образы Откровения — не вневременные символы: они имеют отношение

к реальному миру автора. В то же время они не являются ни буквальным, ни зашифрованным описанием «реального» мира, ни предсказаниями событий в этом мире. Сложная символическая система Откровения Иоанна должна быть прочитана не столько с исторической, сколько с богословской позиции.

Богословие Откровения в высшей степени теоцентрично. Одна из основных тем книги — вопрос о верховной власти Бога (гл. 4) — ведет к конфликту с узурпированной самообожествленной земной властью. Последняя, инспирированная сатаной, изображенным в образе дракона (12; 13. 2, 11; 16. 13; 20. 2), олицетворена в фигурах зверя из бездны (из моря) (13; 17; 19. 19–20; 20. 10), зверя из земли (лжепророка) (13; 20. 10) и вавилонской блудницы (17; 18. 2). Эти образы символизируют различные аспекты имп. культа в языческом Риме, и богопротивная тронца (дракон, зверь из моря и лжепророк) пародирует Божественную Пресв. Троицу. Цель мировой истории, осуществляемая в эсхатоне, — конечное уничтожение всех боговраждебных сил зла (18. 2; 19. 20; 20. 10) и установление Царства Божия на преображенной земле (21; 22). Эта цель достигается конечной победой закланного, но торжествующего Агнца-Христа (гл. 5). Который назван «свидетелем верным» (1. 5; 4. 14), и соучастием в этой духовной победе армии верных свидетелей-христиан (7; 11. 3–13; 12. 11, 17; 17. 6; 20. 4).

Тема эсхатологического суда над миром раскрывается в схеме седмичных рядов «казней» (снятие 7 печатей, 7 труб, 7 чаш гнева). Основная функция этой схемы — демонстрация долготерпения Божия в ожидании покаяния и обращения большей части человечества (ср. мотив «удержания», 2 Фес 2. 6–7). Конечная победа свидетелей-мучеников и означает то, что эсхатологический Суд становится спасительным. Это подчеркнуто символической арифметикой. Если в судах ветхозаветных пророков избавлено от наказания лишь верное меньшинство народа, составляющее $\frac{1}{10}$ часть (Ис 6. 13; Ам 5. 3), или 7 тыс. (3 Цар 19. 18), то в Откровении эта пропорция изменяется: подвержено наказанию не большинство, а именно меньшинство народа, т. е. $\frac{1}{10}$, или 7 тыс. (11. 13).

Лит.: Auberlen C. A. Der Prophet Daniel und die Offenbarung Johannis in ihrem gegenseitigen Verhältniss betrachtet und in ihren Hauptstellen erläutert. Basel, 1854 (рус. пер.: *Оберлен К. А.* Пророк Даниил и Апокалипсис Иоанна. Тула, 1882); *Богословский Б. И.* Идея Царства Божия в Ветхом и Новом Завете. Каз., 1887; *Акилопов Е. П.* На рубеже двух Заветов. СПб., 1888; *Виноградов Н. И.* Учение св. Евангелия и Апостола о воскресении мертвых. М., 1882; *он же.* Антихрист и апостолов и антихрист по учению Христа и апостолов. Н. Новг., 1883; *Смирнов А., прот.* Мессианские ожидания и верования иудеев около времени Иисуса Христа (от Маккавейских войн до разрушения Иерусалима римлянами). Каз., 1899; *Глазов Н. А.* Апокалипсис // ПБЭ. Т. 1. С. 910–927; *Трубецкой С. П.* Учение о Логосе в его истории. М., 1900; *То же // он же.* Соч. М., 1994. С. 294–342; *Гомеров В.* Раскрытие евангельского понятия о Царстве Божием. К., 1906; *Боровков И. В.* О знаменьях второго пришествия Господа Иисуса Христа по Евангелиям и посланиям св. апостолов. СПб., 1906; *Тихомиров Л. А.* Апокалипсическое учение о судьбах и конце мира. СПб., 1907; *Гладков Б. И.* Нагорная проповедь и Царство Божие. СПб., 1907; *Бухарев А. М.* Исследования Апокалипсиса. Серг. П., 1916; *Булгаков С., прот.* Апокалипсис Иоанна: Опыт догматического толкования. П., 1948. М., 1991; *Дронов А., свящ.* Новозаветное учение о Царстве Божием: Курс. соч. / МДА. Загорск, 1962; *Jeremias J.* Die Theologie des Neuen Testaments. 1. Teil: Die Verkündigung Jesu. B., 1971 (рус. пер.: *Иеремияс И.* Богословие Нового Завета. Ч. 1: Прозвонение Иисуса. М., 1999); *Baumgarten J.* Paulus und die Apokalyptik: Die Auslegung apokalyptischer Überlieferungen in den echten Paulusbriefen. Neukirchen-Vluyn, 1975. (WMANT; 44); *Strobel A.* Apokalyptik/Apokalypsen: IV. Neues Testament // TRE. Bd. 2. S. 251–257 [Библиогр.]; *Духенко Г., прот.* Учение о Царствии Божием в Новом Завете: Курс. соч. / МДА. Загорск, 1980; *Roloff J.* Die Offenbarung des Johannes. Zürich, 1984; *Kretschmar G.* Die Offenbarung des Johannes. Stuttgart, 1985; *Овсянников С.* Обзор отечественных толкований книги Откровения // ЛДА. Л., 1985. Ркп.; *Holtz T.* 'Αποκαλύπτω, ἀποκάλυψις // EWNT. Bd. 1. S. 312–317; *Aune D. E.* The New Testament in Its Literary Environment. Phil., 1987 [Библиогр.] (рус. пер.: *Ауни Д.* Новый Завет и его литературное окружение. СПб., 2000); *Dunn J. D. G.* Unity and Diversity in the New Testament: An Inquiry into the Character of Earliest Christianity. L., 1990, 1997² (рус. пер.: *Данн Дж. Д.* Единство и многообразие в Новом Завете: Исследование природы первоначального христианства. М., 1997); *Bauckham R.* The Theology of the Book of Revelation. Camb., 1993; *Oegema G. S.* Zwischen Hoffnung und Gericht: Untersuchungen zur Rezeption der Apokalyptik im frühen Christentum und Judentum. Neukirchen-Vluyn, 1999. (WMANT; 82); Учение об Антихристе в древности и средневековье. СПб., 2000; *Ким Н., свящ.* Экзегеза и история толкования XX главы Откровения Иоанна Богослова (тысячелетнее царство): Курс. соч. / СПбДА. СПб., 2001.

Свящ. Константин Польсков, архим. Ианнуарий (Ивлиев)

Раннехрист. А. (I–VI вв.) делится на неск. групп. По содержанию относимые сюда произведения подразделяются на эсхатологические,



повествующие о признаках последних времен, конце света, Страшном Суде, буд. веке; космологические, рассказывающие о строении горнего мира, небесах, рае, аде; аллегорические, представляющие священные понятия (такие, как Церковь, вера, в виде символов, получающих свое истолкование). По своей лит. форме апокалипсисы делятся на откровения непосредственные, когда автор или главный герой рассказывает о личном мистическом опыте, в к-ром им дается некое таинственное сообщение в видении или гласе свыше, и «опосредованные», где рассказ о таинственных явлениях подан иным образом, напр. в виде увещевания, и об откровении сообщается как об уже известном из др. источников.

Генетически раннехрист. А. связана как с библейской и раннеиудейской традициями, так и с традицией античных пророчеств. Как и в эпоху ВЗ, произведения этого жанра, как правило, псевдоэпиграфичны: для придания авторитетности рассказу используется имя того или иного древнего персонажа. Их мировоззрение отличают представление о дуалистическом противостоянии 2 эонов — нынешнего и грядущего, пессимизм в отношении настоящего и надежда на будущее (ср.: 4 Езд, сир. «Книга Варуха»). Нек-рые черты роднят А. с античными пророчествами. В сюжете апокалипсисов также раскрываются испытания последних времен, однако важное место в них занимает фигура Христа-Судии. Кульминацией конца света становится Страшный Суд, приводящий к наказанию грешников и торжеству избранных. Новыми чертами в раннехрист. А. являются также *универсализм* (рассуждение о судьбах всего мира) и *детерминизм* (о точном порядке событий, предопределенных Богом). В раннехрист. А. не содержится к.-л. общего учения о потустороннем и буд. мирах; сведения в различных текстах могут пересекаться, и в каждом из них автор дает прежде всего собственную схему.

Наиболее известны следующие произведения раннехрист. А.:

«Книга Элхасая» (кон. I — нач. II в.) — иудео-христ. сочинение, автору к-рого Элхасая является видение ангела огромных размеров и жен. существа, к-рые тракуются как Сын Божий и Св. Дух; предсказывается прощение грехов всем людям в 3-й год правления имп. Траяна.

«*Дидахе*», или «Учение двенадцати апостолов», — памятник, составленный, вероятно, в посл. трети I в. в Сирии; в его заключительной главе содержится краткий призыв к верным не терять собранности и бдительности и говорится о знаменьях последних времен, умножении нечестия, приходе антихриста, испытании праведных, указываются признаки конца света: отверстые небеса, трубный глас и воскресение мертвых, после чего Господь явится на облаках. Содержательно весь этот отрывок полностью восходит к НЗ, прежде всего к Евангелию от Матфея (24) и 1-му Посланию к Фессалоникийцам (2). Однако ввиду своей краткости он не обладает мн. типичными чертами А. Особенно характерно отсутствие к.-л. формы откровения-видения, что связано с изложением в этом фрагменте строго церковного учения о пришествии Господа.

«*Пастырь Ермы*» (30–40-е II в.), являясь откровением по своей форме, не содержит привычных апокалиптических тем, эсхатологии или космологии. 5 видений Ермы состоят из аллегорических образов Церкви с последующими истолкованиями. Смысл аллегорических видений Ермы — призыв христиан к добродетельной жизни и покаянию, предупреждение о грядущих бедствиях, к-рые являются в виде морского чудовища. Дидактическое содержание произведения раскрывается также в заповедях праведной жизни, к-рые диктует Ерма «Ангел покаяния». Для Ермы характерны подробные описания облика небесных посланников: старой женщины, к-рую Ерма принимает за сивиллу, и пастыря — оба они не иудейского, а языческого происхождения. Несмотря на то что нек-рые образы заимствованы из Откровения, вся направленность книги увещательная, а форма откровения и символический язык выбраны автором для большей наглядности. Т. о., для ранних христиан морально-этические принципы новой веры раскрывались через эсхатологию, что отразилось в гармоничном сосуществовании А. и произведений дидактического жанра.

«Вознесение Исаии» получило широкое распространение в еретической среде: у архонтиков, ариан, манихеев, *мессалиан*, богомилов и *катаров*. По своей структуре памятник неоднороден: 1-я часть (1–5) представляет собой мученичество

Исаии и происходит из иудейской (возможно, кумранско-ессейской) среды. Сюда вставлено пророчество Исаии о Христе, переходящее в рассказ о последних днях, антихристе и Втором пришествии (3. 13 — 4). Собственно вознесение Исаии, произведение чисто христ. происхождения, появившееся после 2-й пол. II в., содержится в гл. 6–10 и бытовало также отдельно (напр., в слав. традиции). Исаия последовательно поднимается по 7 небесам до престола славы, а затем спускается вниз, до царства «князя мира сего». Т. о., в «Вознесении Исаии» содержатся 2 разнородных апокалиптических фрагмента. 1-й оформлен как вызвавшее гнев Самуила ветхозаветное пророчество об апокалипсисе, где главный упор сделан на расколы и грехи в Церкви, причем особо обличаются «пастыри и старейшины», что свидетельствует об антииерархической направленности произведения. Эта принадлежность текста какой-то особой группе подтверждается и указанием на немногих истинных пророков последних времен. Здесь нет ожидания близкого конца, но утверждение автора о господстве расколов и грехов, соотношенное с совр. ему состоянием Церкви, может считаться намеком на скорый приход Господа. 2-й фрагмент оформлен как мистическое вознесение Исаии на небо во время разговора с царем. Автор проявляет особый интерес к ангелологии и мн. типическим чертам А.: ангел-проводник, борьба светлых ангелов с темными, небесные книги и др. Небо описано как последовательность уровней, объединенных в *славословии* Всевышнему, источнику света. Картины разных уровней небесного мира описываются почти одинаково: господствующими являются темы ангелов, голоса и света. Сочинение завершается указанием на исполнение этого видения при конце света, т. е. соединяются «временной» (эсхатологический) и «пространственный» (космологический) векторы апокалипсиса.

«Откровение Петра» (1-я пол. II в.). *Климент Александрийский* и св. *Мелодий Олимпийский* (III в.) считали этот текст богодухновенным; в «Стихometriи» Никифора он относится к спорным, в Каноне Муратори (II в.), а также у св. *Макария Великого* и *Евсевия Кесарийского* (IV в.) считается подложным. Это сочинение пред-





ставляет собой смешение различных евангельских сцен с эсхатологическим материалом: ответы Иисуса на Елеонской горе на вопросы учеников о конце света (ср.: Мф 24, Мк 13), включающие описание Второго пришествия, притчу о смоковнице, слова об умножении зла (убийство Илии и Еноха) и, наконец, Суд над праведными и грешниками, причем описываются все формы наказаний. После описания судьбы праведных Иисус отправляет ап. Петра в Рим, происходит Его Преображение на Св. горе, и далее Он показывает ученикам рай. Главное внимание в «Откровении Петра» направлено не на приход Христа, а на описание ада и рая, мучений и наград, что имеет пастырскую цель.

«Откровение Павла» (388–395). Существуют переводы этого произведения на мн. древние языки, что свидетельствует о его большой популярности. Согласно введению, эта книга была найдена в доме св. ап. Павла в Тарсе, и в ней описано, как во время вечерней молитвы Павел попал на 3-е небо, по дороге куда наблюдал смерть праведника и грешника с последующим воздаянием. При входе в «места праведных» его приветствовал Енох, ангел водел его к тверди и вратам неба, откуда видны океан и земля ожидания, где праведные ждут пришествия Христа, а также оз. Ахерусиада, где арх. Михаил крестит кающихся грешников, чтобы они вошли во «град Христов». Проплывая на золотом корабле, Павел видел лики праведных на разных чудесных реках. Затем через океан он попал на Запад, в страну мрака, где наказываются грешники, к-рые молят арх. Михаила, а тот — Христа, после чего Бог обещает смягчить им наказания. Наконец, Павел попадает в рай, где встречает всех праведников. Копт. версия дополняет этот рассказ сюжетом о вторичном посещении 3-го неба и о возвращении на Елеонскую гору.

«Откровение Павла» основано на 2-м Послании к Коринфянам (12. 2), где ап. Павел говорит о вознесении на 3-е небо. По своему содержанию это компендиум различных иудейских и христ. представлений о потустороннем мире: встречаются заимствования из «Откровения Петра», «Апокалипсиса Софонии», «Пастыря Ермы», сочинений *Панья* Иерапольского, а также из античных авторов. Для автора характерно осо-

бое почитание монашеского образа жизни, ревность о нравах клириков. В «Откровении Павла» отсутствует эсхатологическое начало — это путешествие по потустороннему миру, в к-ром многое заимствовано из античной лит-ры. Представления из «Откровения Павла» о наказании и прощении грешников оказали, по-видимому, определенное влияние на формирование зап. концепции *чистилища*.

«Откровение Фомы» (IV в.). Его осуждает как еретическое декрет папы *Геласия I* (кон. IV в.; дополнен в нач. VI в.) за черты, характерные для монархианства, присциллианства и манихейства. В этом сочинении Христос сообщает ап. *Фоме* признаки конца света; как обычно, это расколы, голод, болезни и т. п. Указывается также, что срок этого события скрыт. Конец света происходит за 8 дней, в течение к-рых мир постигают страшные бедствия (гроза и кровавый дождь; землетрясение и пламя; столпы дыма и запах серы; крушение идолов и храмов; угасание светил; Второе пришествие, возвращение душ праведников из рая на землю и вознесение в новых телах на небо; разрушение вселенной и борьба ангелов; спасение ангелами от разрушения мира находящихся в воздухе избранных). В этом произведении нет ни скорого ожидания конца, ни увещательного тона; его целью является систематизация и хронологизация высказываний НЗ о конце света.

Т. о., на определенном этапе в А. все уже известное о конце света из канонического текста Откровения св. Иоанна Богослова систематизируется, вводятся новые обстоятельства получения того или иного откровения, появляются мотивы беседы героя с Иисусом Христом, путешествия по небесному миру. Наряду с дидактико-эсхатологической направленностью ранних *апокрифов* постепенно в А. важное место занимает интерес к познанию строения горнего мира, ада и рая, подробностей наказаний грешников в аду и т. п.

Гностическая А. Среди памятников гностической лит-ры первых веков сохранились как собственно апокалипсисы, так и произведения, относящиеся к А. только по названию (1-й и 2-й апокалипсисы Иакова). Среди гностических произведений христ. эпохи можно отметить 2 апокалипсиса из б-ки *Наг-Хаммади*:

«Происхождение мира» (III в.) и «Откровение Адама» (II в.). В основе этих произведений ветхозаветная история *Адама*, к-рая переосмысливается в духе гностических аллегорий и образов. Мир представляется созданным «Пистис Софией» при участии множества всевозможных сил. В конце «Происхождения мира» рисуется картина всеобщей гибели при окончании эоны и спасенными считаются только «совершенные», обладающие знанием. Оба произведения содержат указания на роль Христа в мировой истории. В «Происхождении мира» Он назван *Логосом*, к-рый открывает неизвестное дотоле знание; при конце мира же «Слава Нерожденного» должна наполнить все эоны. В «Откровении Адама» Он — «Человек, на Которого снизошел Святой Дух», о чьем приходе с небес на землю пророчествуют 13 царств. Т. о., ветхозаветные и христ. мотивы здесь перетолкованы и встроены в иную, языческую мировоззренческую систему. Однако для этой системы также характерны представления о сложном устройстве небесного мира, об иерархии различных духовных сущностей, ожидании всеобщего конца в будущем. Все это находит отражение в гностической А. и дает возможность сопоставлять такие произведения с христ. лит. традицией.

Переходным от гностицизма к христианству считается «Откровение Павла», богословие к-рого практически не несет в себе никаких специфически гностических черт.

Христианизация античных пророчеств. Наряду со Свящ. Писанием и апокалиптикой ранних христиан важную роль в позднеантичной А. получила древняя традиция пророчеств «Сивиллиных оракулов». В эпоху поздней *античности* различные мотивы Сивиллиных пророчеств о Риме, об империи, о судьбе городов и т. п. постепенно приобретают христ. характер; античная композиция используется для нового содержания. В них Сивилла получает знания о будущем уже от единого христ. Бога, появляются этические наставления в христ. духе, прославления Христа. Окончательно «Сивиллины оракулы», уже переработанные в христ. эпоху, складываются в VI в. Это корпус из 14 стихотворных песен (9-я и 10-я утрачены); каждая из них представляет собой сложный конгломерат разновременных





напластований, самые ранние относятся ко II в. до Р. Х. Наиболее полное описание конца света и Страшного Суда содержится во 2-й песни (VI в.) и в основном следует христ. традиции. Вслед за *Оригеном* автор песни говорит о всеобщем прощении грешников после Страшного Суда. Здесь же содержится указание на наступление конца света через 7 столетий после рождения Христа.

Среди подобных пророчеств Сивиллы известен также т. н. *Баальбекский оракул* — прозаическое произведение, появившееся в IV в. и окончательно сформировавшееся в первые годы VI в., в период войны Византии с сасанидским Ираном. Древняя Сивилла также приходит в Рим, чтобы истолковать сон 100 мудрецов о 7 солнцах, однако само содержание толкований и представления автора текста о конце мира построены по христ. модели. Произведение содержит пророчество о гибели империи через 180 лет.

В дальнейшем традиция пророчеств в этой форме нашла выражение в «Оракулах Льва» (в законченном виде сложились в XII в.), посвященных скорому приходу последнего рим. императора. Известна переработка «Оракулов Льва» под названием «Центона истинного императора», относящаяся к XIV–XV вв. В Зап. Европе в XI в. был записан эпос «Тибуртинская Сивилла» — книга о толковании Сивиллой 9 снов о 9 мировых эпохах. Это произведение также представляет комплекс разновременных фрагментов и мотивов, как вост. А., так и древнегерм. мифологии; его сюжетная основа сложилась, видимо, уже в IV в.

Византия. Существование откровений стало прямым продолжением традиции раннехрист. А. Понятием «визант. А.» вслед за амер. исследователем П. *Александром* пользуются, как правило, для обозначения круга текстов, возникших в связи с наиболее крупным произведением средневек. А. — «Откровением», традиционно связываемым с именем сщмч. Мефодия, еп. Патарского († 312; см. *Мефодия Патарского Откровение*). Как показали исследования, оно было создано в сер. VII в. в Сев. Месопотамии на сир. языке и отражало настроения сир. монашества и населения этого региона, вследствие *араб. завоеваний* пережившего отторжение от христ. Византийской империи. Бесконечные войны и на-

шествие мусульман в VII в. привели к серьезному мировоззренческому кризису в христ. обществе Востока, что выразилось в росте эсхатологических ожиданий.

Сюжет «Откровения Мефодия Патарского» соответствует давно сложившемуся жанру: блаженный муж Мефодий был послан Всевышним на гору Синджар (совр. Сев. Ирак), и там ему были показаны все поколения и царства от Адама до конца времен. После описания истории Адама, Ноя, его сыновей и их расселения автор переходит к истории империи и основания г. Византия. Далее в «Откровении», как и в позднейшей визант. А., судьбы мира и христианства рассматриваются прежде всего в контексте политической истории Византийской империи, христ. царства, к-рое в мировоззрении византийцев отождествлялось и со всей мировой христ. общиной, и со всей ойкуменой, находящейся во власти Божественного домостроительства. Основное содержание произведений визант. А. — история мировой державы эллинов-римлян-ромеев, к-рая, с т. зр. авторов апокалипсисов, существует со времен Александра Великого. Ставшая христ. Римская (Византийская) империя является последним в ряду мировых царств, известных по ВЗ; последовательность и деяния ее правителей носят провиденциальный характер; власть рим. (визант.) императоров должна сохраняться до конца времен.

Первостепенное значение для истории всего мира в А. получили события и войны христ. императоров, происходившие на востоке империи. Эсхатологические темы правления антихриста, Второго пришествия Христа, воскресения мертвых и Страшного Суда в визант. А. почти не развиваются. В представлении об этих событиях византийцы основывались на богатой традиции Свящ. Писания и апокрифов, заимствуя свои знания оттуда. В то же время одной из главных проблем для авторов апокалипсисов было соединение реальной известной им истории с их представлениями о грядущих завершающих событиях, к-рые должны стать прологом для всеобщего конца. Для визант. А. наиболее важными были неск. сюжетов о последних этапах истории империи и человечества. Среди них — история буд. последнего рим. императора (первоначально его

прообразом послужил имп. *Иовиан* (IV в.), отменивший реформы *Юлиана Отступника* и вновь провозгласивший веротерпимость). В конце времен этот император освободит весь мир от неверных завоевателей, что приведет к окончательному торжеству христианства. Придя в Иерусалим, он должен передать свою власть Самому Христу прямо на Голгофе: возложить свой венец на Св. Крест и тем самым вернуть святыню царства, к-рую получил св. *Константин I Великий* в обретении Св. Креста. Легенда о конце империи связана с т. н. этиологическими легендами об обретении Св. Креста, о покаянии Иовиана и др. Следующей важной темой визант. А. была легенда о неведомых «северных народах» *Гоге и Магоге*, полных различной скверны, запертых Александром Великим за воротами между 2 гор далеко на востоке. В конце времен эти народы выйдут из заточения, заполнят мн. страны и примножат скверну и страдания в мире. Наконец, третий мотив — история об антихристе — был связан с личностью и обстоятельствами явления в мир вестника последних времен, последнего искусителя и совратителя мира.

Корпус текстов визант. А. составляют сир. оригинал «Откровения Мефодия» (полная редакция и т. н. «Эдесский аноним»), греч. перевод его полного текста (VII–VIII вв.) и лат. перевод (VIII в.). При переводе на греч. язык оно подверглось редактуре: Мефодий получил наименование Патарский, из текста были исключены нек-рые отрывки (напр., молитва автора о даровании ему знаний о грядущем) и упоминания вост. реалий (напр., горы Синджар). Прибавления греч. переводчика незначительны; лишь в одном месте список буд. побед ромейского оружия заменен в греч. варианте конспектом истории отношений Рима и евр. народа, близким текстуально к соч. «Против иудеев», приписанному прп. *Анастасию Синаиту*.

Темы и сюжеты, разработанные в «Откровении Мефодия», стали основой для всего последующего развития А. в Византии, в Зап. и Вост. Европе. В средневизант. эпоху под влиянием «Откровения Мефодия» и на основе переработки этого текста сложилась разветвленная традиция апокалиптических сочинений, к-рые их авторами, как правило, приписы-





вались ветхозаветному прор. Даниилу — «Видения Даниила». Во многом произведения этой серии повторяют друг друга, поскольку каждая новая версия появлялась как переработка предшествующих. Наиболее активное развитие апокалиптических видений Даниила приходится на IX–X вв., что связано с постоянной борьбой византийцев с мусульманами и с вторжениями последних на Сицилию и в Италию. В этой серии можно выделить 5 важнейших текстов: 1) «Видение Даниила о царях и последних днях», наиболее раннее из этих сочинений, написано на Сицилии в 827–829 гг.; от него сохранился только слав. перевод (древнейшая рукопись — Cod. Athos Chilandar 24; XII–XIII вв.); 2) «Слово на видение Даниила», приписанное рукописной традицией св. Иоанну Златоусту. Написано в К-поле в 842 г. и составлено из сокращенного варианта «Откровения Мефодия» и нек-рых цитат из 1-го видения Даниила. В этом произведении впервые отражено представление о том, что из-за грехов христиан перед приходом последнего императора агаряне должны взять «Город на семи холмах», т. е. К-поль; 3) «Видение Даниила о последних временах и о конце мира», написано ок. 869 г.; текст скомпонован из различных фрагментов др. видений Даниила и Мефодия, содержит ряд сведений о вторжениях арабов в Италию. Один из отрывков этого апокалипсиса, в к-ром сообщается о том, что имя буд. освободителя Палестины начинается с буквы Л, возможно, составляет часть более раннего апокалипсиса, написанного при имп. Льве III Исавре в 1-й пол. VIII в. В образе др. буд. императора, к-рый окончательно сокрушит агарян, ряд черт заимствован из представлений об антихристе в более ранних апокалипсисах (татуировка на пальце, низкий рост, приятные манеры); 4) «Апокалипсис» Льва К-польского (XII в.); это сочинение в одной из рукописей приписано К-польскому Патриарху Льву Ступпу (1134–1143), однако его авторство остается спорным. В апокалипсисе видят нек-рые реалии, характерные для Византии эпохи Комнинов: здесь упоминается о буд. поклонении перед латинянами (расширение связей Византии и Запада при Комнинах), о признании *отресноков* (реально этого не произошло, но вопрос об отресноках имел важ-

ное значение в дискуссиях об объединении Церквей в XI–XII вв.) и т. п.; 5) «Последнее видение Даниила». В окончательной форме текст сложился в XIII в., хотя целый ряд его фрагментов восходит к VII–VIII вв. В рассказе о покорении «города на семи холмах» иноземцами перечислены исмаильтяне, франки, татары, эфиопы и др., что отражает как события 4-го крестового похода, так и вторжения монголо-татар в Европу в XIII в. Изображение событий конца света традиционно: затопление городов, гибель людей, приход антихриста и т. д.

В Византии вслед за раннехрист. апокрифами продолжают создаваться произведения о сверхъестественных путешествиях и персонажах НЗ и о святых людях более поздней эпохи. Среди визант. апокалипсисов следует упомянуть серию апокрифических «Откровений Иоанна Богослова» (греч. и слав. V–XIII вв.), «Откровение Пресвятой Богородицы», «Откровение Седраха». Известны также повести о путешествиях праведников на небеса: «Видение Дорофея» (V в.), «Апокалипсис Анастасия» (XI в.) и др.

В визант. *житийной лит-ре* сохранился ряд примеров космологической А.— путешествий героев по загробному миру. В таких произведениях, как правило, апокалипсис становится частью общего рассказа о том или ином подвижнике и вводится в текст жития в качестве отступления или одного из разделов. Композиция и содержание этих тематических разделов вполне стандартны и во многом повторяют друг друга. В X в. было создано классическое лит. житие св. *Андрея Юродивого*, в к-рое включены рассказы апокалиптического жанра. Автор жития *Никифор К-польский* стремился через образ святого раскрыть учение христ. Церкви и не мог обойти космологические и эсхатологические сюжеты. Житие содержит оба варианта А. В одном из эпизодов св. Андрей повествует о своем путешествии на небеса во время холодной зимы в К-поле, где вновь описываются различные иерархические уровни небесного мира, соединенные в едином славословии Всевышнему. В конце жития св. Андрей также рассказывает о буд. судьбе мира, о воздаянии праведникам и наказании грешников. Создавая в своем произведении стилизацию реалий жизни в Визан-

тии V в., времени св. Андрея, Никифор использовал для апокалипсиса совр. ему переработки видений Даниила и поэтому обратился непосредственно к традиции «Откровения Мефодия», к-рое, как он, видимо, полагал, было написано св. Мефодием Патарским в III в. и должно было быть известно св. Андрею. Т. о., апокалипсис св. Андрея Юродивого создан на основе греч. переводов VIII в. «Откровения Мефодия» и отражает эсхатологические представления византийцев той эпохи.

Рассказ о видении рая и ада благодетельной Феодорой содержится в житии св. Василия Нового (X в.). Вознесенная на небо душа Феодоры видит Небесный Иерусалим, а также мучения грешников, в т. ч. иудеев.

Средневизант. агиографический памятник «Апокалипсис Георгия» включает видение святого, к-рое соотносится с древней традицией апокрифических мученичеств. Повествование о явлении Божества по просьбе мученика напоминает видение Исаии и историю Моисея на Синае (мотив невозможности увидеть Бога), богатая символика заимствована из Библии (колеса, престолы и др.), большое значение имеет символика чисел (4, 6 и 12). Помимо оригинальных сочинений, относящихся к жанру А., апокалиптическая и эсхатологическая проблематика рассматривалась в многочисленных толкованиях на соответствующие библейские тексты (Книга пророка Даниила, Откровение св. Иоанна Богослова).

Итак, в лит-ре Византии сюжет «откровение о небесном» остается важным компонентом в создании образов известных святых и благодетельных людей. У авторов, писавших на вышедшем к тому времени из обихода древнегреч. языке, складывается нек-рое законченное представление о необходимом содержании того или иного видения. В то же время в А. постепенно появляется определенный схематизм с повторами ранее разработанных сюжетов, с «общими местами» и отсутствием новых тем. Большое внимание уделяется лит. изяществу повествования, его соответствию как религ., так и стилистическому канону. Пример превращения А. из мистического и назидательного направления религ. словесности в элемент лит. игры образованной элиты об-ва





представляет собой стихотворный диалог «Тимарион», появившийся в 1-й пол. XII в. Это сочинение, проникнутое юмористическим и даже сатирическим настроением, представляет собой разговор 2 молодых людей, один из к-рых рассказывает о посещении им загробного царства.

Зап. Европа. Наиболее раннее известное произведение А. на лат. языке с аллегорическими толкованиями Откровения св. Иоанна Богослова — «Книга об обетованиях и предсказаниях Божиих» (V в.). Она написана под влиянием внутрицерковных конфликтов и вторжений варваров, и ее автор видел в еретических движениях, прежде всего в *арианстве*, приготовление пришествия антихриста, а в готах, маврах, гетах и массагетах — народы последних времен Гог и Магог.

«Откровение Мефодия Патарского» и его переработки получили распространение в эпоху *Каролингов*, когда образование крупной западноевроп. державы создало новую почву для осмысления происходящих событий в русле А. Эсхатология стала важным элементом в политической идеологии Каролингов и их политических преемников в Европе.

В нач. IX в. в визант. Юж. Италии на греч. языке был создан анонимный апокалипсис, автор к-рого развивал идею о том, что возрождение Зап. империи при имп. *Карле Великом* означает конец власти Византии и переход ее вновь к традиц. Римской империи, в к-рой и должен родиться антихрист. В IX в. при франк. дворе был также записан стихотворный эпос «*Muspilli*» с описанием конца света. В эпосе рассказано о борьбе антихриста и Илии, из ран к-рого вытекает кровь, а из нее разгорается мировой пожар. От звука ангельских труб происходит воскресение мертвых. Является Христос и показывает раны, к-рые были нанесены Ему нечестивцами. Описание катастрофических событий сопровождается нравственными наставлениями о необходимости праведной жизни и предупреждениями о буд. Суде. Мотивы этого апокалипсиса через раннесредневек. проповеди заимствовались из апокрифической лит-ры, хотя часто они не имели параллелей и их источники трудно определить.

Об интересе Запада к А. свидетельствует и отчет герм. посла еп. *Лиутпранда Кремонского* в Визан-

тии в 60-х гг. X в., в к-ром он пересказывает содержание 2 несохранившихся апокалипсисов, также связанных с серией видений Даниила. Один из них, принадлежащий некоему Ипполиту, епископу на Сицилии, содержал пророчество о том, что именно «франки», а не византийцы должны окончательно победить агарян перед наступлением последних времен, что, с т. зр. Лиутпранда, подтверждало необходимость союза между Византией и Римско-Германской империей Оттона I.

Позднее зап. эсхатология развивалась в рамках схоластических научных трактатов, их авторы не рассказывали о сверхъестественных видениях, а пытались анализировать сведения, уже известные из сочинений более древних провидцев и святых отцов. Наиболее значительные средневек. эсхатологические трактаты — «О месте и времени Антихриста» мон. *Адсона* из Монтье-ан-Дер (X в.) и «Объяснение Апокалипсиса» *Иоахима Флорского* (кон. XII в.). В XIII в. отчасти под влиянием идей Иоахима в нищенствующих орденах складывается направление *спиритуалов*, к-рые уделяли большое внимание эсхатологии и оставили ряд произведений в традициях А. Среди них известны Петр Иоганн *Оливи* (кон. XIII в.), автор комментариев в духе Иоахима к Откровению св. Иоанна Богослова, а также *Ангел Кларенский*, фра *Дольчино*, *Убертино да Касале* (нач. XIV в.).

К концу Средневековья классическая форма А. постепенно исчезает; в эпоху Ренессанса она становится одним из элементов светской художественной лит-ры. Показателем постепенного изменения отношения об-ва к традиции А. стало появление в кон. XIII в. поэтической фантазии *Данте* «Божественная комедия». Здесь традиц. мотивы А. являются предметом литературно-эстетической игры. Описывая свое путешествие по загробному миру, автор не говорит о полученном им откровении. Путешествие — лишь сон Данте, к-рый становится чисто композиционным приемом для завязки сюжета и развития фантазии автора. Несмотря на всю торжественность слога Данте, в его произведении происходит некое преодоление принципов традиц. А. и переход ее в жанровую систему светской лит-ры.

Примером лит. обработки сюжетов А. в эпоху позднего Средневековья может также служить мону-ментальное поэтическое переложение Откровения св. Иоанна Богослова Генрихом фон Хельзером (нач. XIV в.), созданное по заказу Тевтонского ордена. В своем произведении Генрих придерживается метода изолированного толкования отдельных отрывков и образов Откровения, поэтому смысл текста Иоанна сильно изменяется и преобразуется в широкую перспективу священной истории, в центре к-рой стоят события всемирной истории, Спасения человечества Христом и последних времен. Стиль произведения высокопарен, но для автора важно не только раскрыть богословские проблемы, но и продемонстрировать красоту поэтического слога.

Южн. страны и Россия. В правосл. странах слав. круга в ср. века А. также пользовалась большой популярностью. В древнеслав. рукописной традиции известны почти все произведения ветхозаветной, раннехрист. и визант. А., в большинстве своем переведенные на слав. язык в XI–XIII вв. и бытовавшие в различных версиях с теми или иными переработками. Нек-рые важные для истории этого жанра тексты, написанные на древнеевр., греч. и др. древневост. языках, сохранились только в слав. версии: напр., «2-я Книга Еноха» (ок. II–IV вв.), наиболее ранняя версия «Видений Даниила» (IX в., перевод не позже XI в.). Считается, что один из вариантов апокрифического «Откровения Иоанна», возможно, появился на слав. почве между XI и XIII вв. В этом сочинении описана беседа св. ап. Иоанна Богослова с Христом на Елеонской горе, в к-рой Христос рассказывает о буд. судьбе евреев, язычников, младенцев, монахов и т. д. Об эволюции идей визант. А. на Руси см. также ст. «*Третий Рим*».

В XI–XII вв. в покоренной Византией Болгарии, восставшей против иноземного владычества, в условиях распространения богумильства был создан ряд сочинений с именем прор. Исаии в заглавии («Сказание пророка Исаии о будущих летех», «*Болгарская апокрифическая летопись*» («Сказание Исаии пророка, како вознесен бысть ангелом до седьмого небеси»)), в к-рых в апокалиптическом ключе рассматриваются события национальной исто-



рин и болгаро-визант. отношений, при этом Македония (Солунь и территория Охридской архиепископии) занимает в изображении «последних времен» место, сопоставимое с Иерусалимом, Римом и К-полем. Кроме того, эти сочинения были источником представлений об исключительной роли Зап. Болгарии в становлении болг. гос-ва, Церкви и культуры начиная с древнейших времен. Это представление, в полной мере отражающее ситуацию после визант. завоевания, оказало сильнейшее воздействие на всю последующую историографию (вплоть до наст. времени). Откликом на татар. набеги сер. XIII в. явилось «Пандехово пророческое сказание», тур. завоевание XIV–XV вв. отразилось в предсказаниях, сопровождающих Пасхалию на 1408–1492 гг., и в оракуле, приписываемом серб. деспоту Стефану Лазаревичу (1389–1427), – особой редакции Пророчества имп. Льва Премудрого.

В эпоху Нового времени А. использовалась в лит-ре *старообрядчества* (см. также *Антихрист, Эсхатология*).

Ист.: Памятники отреченной русской литературы / Изд. Н. Тихонравов. М., 1863; Apocalypses apocryphae / Hrsg. C. Tischendorf. Lpz., 1866; Anecdota Graeco-Byzantina / Изд. А. Васильев. М., 1893, 1992²; Apocrypha anecdota / Ed. M. R. James. Camb., 1893; *Истории В. Откровение Мефодия Патарского и апокрифические видения Даниила в византийской и славяно-русской литературах: Исслед. и тексты*. М., 1897; *Sackur E. Sibyllinische Texte und Forschungen*. Halle, 1898; *Miracula S. Georgii* / Ed. J. B. Aufhauser. Lpz., 1913. Torino, 1963²; *Die Oracula Sibyllina* / Hrsg. J. Geffcken. Lpz., 1902; *The Andreas Salos Apocalypse* / Ed. L. Rydén // DOP. 1974. Vol. 28. P. 197–261; *L'apocalisse apocryfa di Leone di Costantinopoli* / Ed. R. Maisano. Napoli, 1975; *Книги Сивилл* / Пер. М. и В. Витковских. М., 1996; *Тяпкива-Заимова В., Милтенова А.* Историко-апокалиптичната книжнина във Византия и в средновековна България. София, 1996 [Библиогр.]; *Молдован А. М.* Житие Андрея Юродивого. М., 2000. С. 403–446, 598–627; *Учение об Антихристе в Древности и Средневековье*. СПб., 2000. С. 34–82, 95–108, 156–168, 428–480; *Изречения египетских отцов* / Пер. А. И. Еланской. СПб., 2001. С. 213–245, 343–350.

Лит.: *Kampers F.* Die Idee von der Ablösung der Weltreiche in eschatologischer Beleuchtung // *Hist. Jb.* 1898. Bd. 19. S. 423–446; *Kmosko M.* Das Rätsel des Pseudo-Methodius // *Byz.* 1931. T. 6. P. 273–296; *Erdmann C.* Endkaiserglaube und Kreuzzugsgedanke im XI. Jh. // *ZKG.* 1932. Bd. 51. S. 384–414; *Patch H. R.* The Other World according to Descriptions in Medieval Literature. Camb., 1950; *Mango C.* The Legend of Leo the Wise // *ЗРВИ.* 1960. T. 6. С. 59–93; *Konrad R.* Antichristvorstellung und Gesichtsbild des Abtes Adso von Montier-and- Der. Kallmünz, 1964; *Podskalsky G.* Byzantinische Reicheschatologie. Münch., 1972;

Alexander P. J. The Oracle of Baalbek: The Tiburtine Sibyl in Greek Dress. Wash., 1967; *idem.* Medieval Apocalypses as Historical Sources // *AHR.* 1968. Vol. 73. P. 997–1018; *он же.* Псевдо-Мефодий и Эфиопия // *АДСВ.* 1973. Т. 10. С. 21–27; *idem.* The Byzantine Apocalyptic Tradition. Berkeley, 1985; *Dinzelbacher P.* Vision und Visionsliteratur im Mittelalter. Stuttg., 1981; *Berger K.* Die griechische Daniel-Diegesse: Eine altkirchliche Apokalypse. Münch., 1976; *Ле Гофф Ж.* Цивилизация средневекового Запада. М., 1992. С. 176–183; *Magdalino P.* The History of the Future and its Uses: Prophecy, Policy and Propaganda // *The Making of Byzantine History.* Brookfield, 1993. P. 3–33.

А. Ю. Виноградов, А. В. Муравьев,
А. А. Турилов

АПОКАТАСТАСИС [греч. ἀποκατάστασις – восстановление, возвращение, завершение], в христианстве наименование учения о всеобщем спасении (букв. – восстановлении) грешников (людей и даже демонов), не принятого Церковью. Это наименование появилось в результате смешения понятий ἀποκατάστασις («восстановление») и ἀποκατάστασις τῶν πάντων («восстановление всего»), с последним и соотносится ошибочное учение. В древнегреч. библейском тексте это понятие встречается 1 раз, в Книге Деяний (3. 21), где повествуется о Христе, «Которого небо должно было принять до времен совершения всего (ἀποκαταστάσεως πάντων), что говорил Бог устами всех святых Своих пророков от века». Однако глагол ἀποκαθίστανα, от к-рого происходит это слово, в Библии встречается многократно.

В святоотеческой письменности термин «А.» впервые появляется у св. *Иустина Философа*. Вспоминая в «Диалоге с Трифоном Иудеем» ис-

новления (εἰς ἀποκατάστασιν) и свободных детей, и рабов их» (Dial. 134). У *мужей апостольских* и апологетов иногда встречается глагол ἀποκαθίστημι («восстановить»). Им пользуется св. *Игнатий Богоносец*, когда говорит об антиохийских христианах, у к-рых «водворился мир, возвратилось их величие и восстановилось (ἀπεκατεστάθη) их малое тело» (Тело Церкви. – М. И.) (Ep. ad Smugn. 11. 2). *Татиан* описывает с помощью этого глагола воскресение тела человека: «Царь Бог, когда захочет, восстановит (ἀποκαταστήσει) в прежнее состояние сущность (тело. – М. И.), которая видима для Него Одного» (Contr. graec. 6). По мысли св. *Ириней* Лионского, телесность человека будет восстановлена (ἀποκαταστήσει) Жизнью, т. е. Христом (Adv. haer. V 12. 1). Говоря о Втором пришествии, тот же св. отец отмечает, «что Господь в последние времена восстановит Себя Самого во всем» (ὅτι ἐπ' ἐσχάτων τῶν καιρῶν φανερωτεῖς ὁ Κύριος τοῖς πᾶσι ἑαυτὸν ἀποκατέστησεν) (Ibid. IV 38. 1).

А. в эпоху античности. Идея А. зародилась в античном сознании в связи с пониманием времени и истории. Для этого сознания не существовало линейного потока времени, к-рый бы двигался по направлению к вечности. Временная перспектива для него всегда была ограничена и замыкалась в круге как символе полноты бытия. Причем эта полнота существовала изначально, а не осуществлена во времени в результате исторического процесса. Она выражала собой идеальный мир, являвшийся первообразом мира эмпирического. Постоянное обращение

к этому первообразу в античные времена всегда было связано с идеей «вечного воз-

*Всеобщее воскресение.
Земля отдает своих
мертвецов.*

*Икона «Страшный Суд»
из Благовещенского собора
г. Сольвычегодска.
2-я пол. XVI в. (СИХМ).
Фрагмент*



торию с сыновьями *Ноя*, мч. *Иустин* пишет: «Если Ной отдал в рабство двум своим сыновьям семя (потомство. – М. И.) третьего сына, то теперь Христос пришел для восста-

вращения», или «вечного повторения»; согласно этой идее, время не начинается и не кончается. Оно проявляется в постоянно повторяющихся замкнутых циклах эмпирического мира; в этих циклах мир совершает некое круговое движение;

сами же циклы в точности повторяют друг друга. «Это повторение происходит именно в космическом объеме и размахе, «возвращается» весь мир, стоики так и говорили — о «восстановлении всяческих», ἀποκατάστασις τῶν πάντων... Однако никакого движения вперед все-таки



в будущем страданий пребывающих «в обители низшей славы».

Свое продолжение учение об А. получило у ученика Климента Александрийского *Оригена*. Последний усматривает 3 основные причины, по к-рым мучения грешников не будут вечными. 1-я заключается в том,

что зло не субстанциально и как таковое несет в себе начало саморазложения и само-

*Всеобщее воскресение.
Вода отдает своих мертвецов.*

*Икона «Страшный Суд»
из Благовещенского собора
г. Сольвычегодска.
2-я пол. XVI в. (СИХМ).
Фрагмент*

уничтожения. Поэтому со временем оно погибнет. То же, что создано Богом, создано «для бытия и пребывания», и оно «не погибает» (De princ. III 6. 5). Объясняя слова «будет Бог все во всем» (1 Кор 15. 28), Ориген пишет: «Тогда уже не будет различия добра и зла, потому что зла не будет вовсе: Бог будет составлять все, а при Нем уже не может существовать зло...» (De princ. III 6. 3). 2-я причина связана с представлениями Оригена о

нет,— все возвращается «в том же образе» (ἐν ᾧ ἔσμεν σχῆμα). Получается, действительно, некое жуткое космическое perpetuum mobile...» (Флоровский Г., *прот.* О воскресении мертвых // Переселение душ: Сб. ст. П., 1935. С. 161). Человек в этом «вечном двигателе» становится лишь «винтиком», оказавшимся «во власти космических ритмов и «звездного течения» (что греки именно и называли «судьбою», ἡ εἰμαρμένη)» (Там же). А., т. о., в эпоху античности понимался как периодическое возвращение мира и человека в их первоначальное состояние.

А. в истории христианства. Одним из первых отдельные положения этого учения выразил *Климент Александрийский*. При определении вечной участи людей он делал различие между теми, кто был верен Богу в течение всей земной жизни, и теми, кто такой верности не проявил, хотя и жил в лоне Церкви. «Очистительные страдания... прекратятся» для тех и других (Strom. VI 14). Однако вторые окажутся «достойными вселения в обитель лишь низшей славы» и будут испытывать страдания от того, «что не могут участвовать в блеске своих собратьев, к-рых за праведность их жизни Бог возвеличил высшею славою» (Ibidem). Климент Александрийский ничего не говорит о возможности избавления их от этих страданий, но, принимая во внимание, что он признавал возможным покаяние даже дьявола (Ibid. I 17), можно предположить, что он допускал прекращение

судьбе мира в его эсхатологической перспективе. Он верил, что мир движется к «всеобщему восстановлению» (ἀποκατάστασις τῶν πάντων). Но это восстановление есть возвращение мира в первобытное состояние. «Конец, приведенный к началному состоянию, и исход вещей, уравнивший с началами их, восстановят то состояние, какое разумная природа имела тогда, когда еще не хотела есть от дерева познания добра и зла. Тогда, после уничтожения всякого греховного чувства и после совершенного и полного очищения

этой природы, один только Бог, единый, благой, будет составлять для нее все; и Он будет составлять все не в некоторых только немногих или не в очень многих, но — во всех существах» (De princ. III 6. 3). 3-ю причину прекращения мучений Ориген усматривает в испускительном подвиге Иисуса Христа. Подвиг этот и сила Креста Христова настолько значительны, что, по мысли Оригена, оказывают свое воздействие не только на людей, но и на окружающий мир и даже на злых демонов. Крестной силе не может противостоять никакая злая воля, как бы упорна она ни была (In Ep. ad Rom. V 10).

Не признавая вечности мучений, Ориген тем не менее считал, что они могут быть как краткими, так и весьма продолжительными, «многовековыми» (De princ. I 6. 3). Продолжительность мучений зависит от духовного состояния грешника, к-рого Бог, подобно врачу, лечит посредством страданий. «Если для выздоровления тела от тех болезней, какие мы приобрели,— пишет Ориген,— мы иногда считаем необходимым лечение при помощи более или менее сурового и жестокого средства, а иногда,— если этого потребует качество болезни — нуждаемся в

мучительном применении железа и в болезненном отсечении членов; если же мера



*Торжество праведных
в Небесном Иерусалиме.
Икона «Страшный Суд»
из Благовещенского собора
г. Сольвычегодска.
2-я пол. XVI в. (СИХМ).
Фрагмент*

болезни превзойдет даже эти средства, то до крайности развившу-

юся болезнь выжигает даже огонь, то тем более, должно думать, и Бог, этот врач наш, желая истребить болезни наших душ, полученные ими вследствие различных грехов и преступлений, пользуется подобными же... средствами и сверх того даже прибегает к наказанию огнем для тех, кто потерял здоровье души» (De princ. II 10. 6).

При всей определенности А. у Оригена александрийский учитель Церкви не настаивает на своем понимании и часто высказывает его предположительно («по моему мне-

нию», «я думаю» — De princp. II 10. 4; I 6. 3; III 6. 4). Рассуждая о конечных судьбах мира, он замечает: «Мы говорим (об этом.— М. И.) с боль-



Мучения грешников в аду. Червь неумираемый. Икона «Страшный Суд» из Благовещенского собора г. Сольвычегодска. 2-я пол. XVI в. (СИХМ). Фрагмент

шим страхом и осторожностью и более исследуем и рассуждаем, чем утверждаем что-нибудь наверное и определенно» (De princp. I 6. 1). Иногда Ориген приглашает к обсуждению сложнейшей проблемы загробной участи грешников читателя своих сочинений. В одном из них это приглашение следует за вопросом: «Некоторые из... действующих под начальством диавола и повинующихся его злобе могут ли когда-нибудь в будущем веке обратиться к добру, ввиду того, что им все же присуща способность свободного произволения, или же постоянная и застарелая злоба вследствие привычки должна обратиться у них как бы в некоторую природу?» (De princp. I 6. 3). Хотя позиция Оригена в этом вопросе, как уже было отмечено, вполне определена, в цитируемом тексте он ее не выражает, но обращается к читателю: «Ты, читатель, должен исследовать, действительно ли и эта часть существ (к-рая повинуются диаволу.— М. И.) совершенно не будет во внутреннем разногласии с тем конечным единством и гармонией ни в этих видимых временных веках, ни в тех невидимых и вечных» (Ibidem).

Идея А. была близка свт. Григорию Нисскому. Он, подобно Оригену, рассматривал проблему всеобщего спасения сквозь призму религиозно-философских представлений о природе добра и зла. Добро происходит от Бога, и оно ипостасно, т. е. существует самостоятельно. Зло же есть «не сущее» (μη ὄν), оно лишь отсутствие добра и как таковое не является ипостасью. «Различие добродетели и порока, — пишет святитель, — представляется не как различие ка-

ких-либо двух ипостасных явлений. Напротив того, как несуществующему противопоставляется существующее, и нельзя сказать, будто бы несуществующее ипостасно отличается от существующего; утверждаем же, что небытие

противоположно бытию; таким же образом и порок противоположен понятию доб-

родетели, не как что-либо само по себе существующее, но как нечто разумемое под отсутствием лучшего. И как говорим, что зрению противоположна слепота, под слепотой разумеем не что-либо само по себе в естестве существующее, но лишение предшествующей способности, так утверждаем, что и порок усматривается в лишении добра, как бы некая тень, появляющаяся по удалении луча» (Or. catech. 6). При всей агрессивности зло, по замечанию свт. Григория Нисского, бессильно противостоять добру, а «безрассудство естества нашего не выше и не тверже Божественной премудрости» (De hom. orif. 21). Поэтому «порок не простирается в беспредельность»; дойдя до «предела», он исчезнет и уступит место добру, «потому что Естество доброт до неисчетности во много крат преизбыточествует пред



Мучения грешников в аду. Икона «Страшный Суд» из Благовещенского собора г. Сольвычегодска. 2-я пол. XVI в. (СИХМ). Фрагмент

мерю порока» (Ibidem). Решение проблемы А. свт. Григорий видит не только в бесперспективности зла, но и в воплощении Бога Слова, в к-ром открылась возможность победы над грехом и смертью и возвращения к новой жизни. Причем через бого-

воплощение Христос «врачает» не только человека, но и «самого изобретателя порока» (т. е. диавола) (Or. catech. 26). При этом адские мучения, согласно свт. Григорию, являются лишь средством духовного врачевания (см. Чистилище) и как таковые не могут быть вечными; если же в Свящ. Писании и говорится об их вечности, то это допускается исключительно с воспитательной целью.

Наряду с учением о всеобщем спасении у свт. Григория Нисского встречаются изречения и выражения, к-рые могут показаться противоречащими этому учению. Рассуждая о человеке, отлученном от Церкви, святитель отмечает, что его душа, «будучи заключена в мрачное некое место... останется там, казнясь нескончаемым и во веки непрекращающимся плачем» (Castig.). В слове «Против ростовщиков» он обличает стяжателя, к-рого ожидает «вечное наказание» (Contr. usur.). Свт. Григорий использует и такие выражения, как «огненное мучение, и притом вечное» (De Benefic.), «гибель вечная» (Adv. Ar. et Sab. 6) и др. Во всех этих случаях он употребляет слова αἰών («век») и αἰώνιος («вечный»), к-рые, по мнению митр. Макария (Оксиока), исследовавшего эсхатологическое учение свт. Григория Нисского, означают здесь «чрезвычайно долгую продолжительность». Когда же свт. Григорий размышляет о «вечности в абсолютном смысле», то использует слова ἄπειρος («беспредельный», «бесконечный») и αἰδιός («постоянный», «вечный»).

С их помощью он описывает, напр., вечность Божественной жизни, Бога как Царя пред-

вечного, Который «будет царствовать во веки и в вечность» (Исх 15. 18), и т. п.

(Макарий (Оксиок), митр. Эсхатология св. Григория Нисского. К., 1914. М., 1999. С. 386–387).

Блж. Августин, критически относившийся к учению о всеобщем спасении, распределяет сторонников А. по категориям, не без иронии



называя всех их «нашими милостивцами», а Оригена — «милостивее других» (De civ. Dei. XXI 17). Одни из таких «милостивцев» считали, что вечных мучений избегут только люди, но не ангелы (Ibid. XXI 18); др. — что все люди будут спасены «по молитвам и ходатайству святых» (Ibidem); третьи — что спасение ожидает тех, «которые делаются причастниками» Тела Христова, даже если они почтили еретиками (Ibidem); четвертые — что от вечных мучений освобождает принадлежность к Церкви, «хотя бы впоследствии они впали в какую-либо ересь или даже в языческое идолопоклонство» (Ibid. XXI 20); пятые — что спастись могут все, совершавшие дела милосердия, хотя бы они жили «непогрешно и нечестиво» (Ibid. XXI 22); наконец, шестые — что спасутся все: и люди, и демоны (Ibid. XXI 23).

Многообразие представлений о всеобщем спасении, а также тот факт, что возможность всеобщего спасения допускали авторитетные церковные писатели, показывают, что в истории Церкви проблема А. не всегда решалась в рамках частного богословского мнения. Когда она оставалась в этих рамках, Церковь проявляла к сторонникам А. пастырское снисхождение и соборно не осуждала их ошибочных взглядов. Поэтому в течение долгого времени не были осуждены касавшиеся этой проблемы воззрения Оригена, а богословское мнение свт. Григория Нисского вовсе не подвергалось осуждению. Когда же ошибочные взгляды становились привлекательными для мн. христиан, напр. для монахов-оригенистов, Церковь, как заботливая мать, ограждала своих чад от вероучительных заблуждений, соборным голосом подвергая последние строгому осуждению. Увеличение количества последователей Оригена привело к тому, что александрийский учитель был осужден Александрийским Собором 399 г. Относительно времени его повторного осуждения нек-рые историки (в частности, проф. В. В. Болотов) высказывают сомнения в том, что Ориген был осужден V Всел. Собором. «Но с канонической стороны, — заключает Болотов, — это не ведет к важным последствиям: шестой и седьмой Вселенские Соборы, несомненно, предают анафеме и Оригена» (Собрание церковно-исторических трудов. М., 1999. Т. 1.

С. 411–412). Последние 2 Собора анафематствуют и преемника Оригена по Александрийской школе *Дидима Слепца*.

Учение о всеобщем спасении не признается не только правосл., но и католич. и протестант. Церквями. Оно было осуждено *Латеранским IV Собором* (Denzinger H. Enchiridion Symbolorum, Definitionum et Declarationum de rebus fidei et morum. Freiburg, 1955. P. 429), догматической Конституцией папы *Бенедикта XII* (Ibid. P. 531), *Ватиканским I Собором* (Collectio Lacensis: Acta et Decreta sacrorum consiliorum recentiorum: In 7 t. / Ed. Iesuiten aus Maria Laach. Freiburg i. Br., 1870–1890. Т. 7. P. 517, 550, 564, 567) и др. актами католич. Церкви. Совр. католич. богослов Дж. Биффи пишет: «Согласно учению Иисуса, те, чья жизнь была непослушанием Промыслу Бога Отца и бунтом против Его любви и кто умер в состоянии вражды с Богом, услышат слова осуждения: «Идите от Меня, проклятые, в огонь вечный, уготованный диаволу и ангелам его» (Мф 25. 41). Это осуждение будет вечным, то есть ему никогда не будет конца, и оно будет состоять в отторжении человека от Бога... Для того, чтобы сохранить адекватное представление о человеческой свободе, — продолжает Биффи, — необходимо убеждение в том, что каждый взрослый человек может быть действительно осужден...» (Я верую: Краткое изложение католического вероучения. М., 1992. С. 111–112).

Протестантизм осудил А. уже в период *Реформации*. XVII артикул *Аугсбургского исповедания* гласит: «...в Конце Света Христос вновь придет как Судия и воскресит всех мертвых. Он дарует всем праведным и избранным вечную жизнь и вечную радость, неправедных же и порочных Он осудит на вечные муки. Наши церкви осуждают анабаптистов, полагающих, что будет конец наказаниям осужденных и порочных людей» (1–4). Кроме *анабаптистов* в посл. были осуждены *меннониты*, *моравские братья*, *социниане* и др. зап. христ. секты, признававшие учение о всеобщем спасении. Однако это учение имеет место и в последующей истории протестантизма. Т. н. *универсалисты*, появившиеся в Англии и Америке в кон. XVIII в., к проблеме А. подходят с гуманистических позиций и решают ее в духе

натуралистической этики, полагая при этом, что признание вечности мучений противоречит не только Свящ. Писанию, но и чувству человеческой справедливости. К подобным выводам пришел и известный философ и богослов Ф. Шлейермахер (см.: Riemann O. Die Lehre v. der Apokatastasis. Magdeburg, 1889; Robinson A. T. In the End, God. N. Y., 1968. P. 119–133).

В XIX в. среди сторонников А. распространяется вера в уничтожение Богом осужденных на вечные мучения. Появляется аннигиляционизм (от лат. annihilatio — уничтожение) — религ. направление, признающее вечную жизнь только для тех, кто достиг спасения. Остальных же ожидает полное уничтожение. Согласно классификации Б. Б. Уорфилда, существуют 3 разновидности аннигиляционизма: 1) концепция абсолютной смертности, 2) концепция условного бессмертия и 3) собственно аннигиляционизм (Warfield B. B. Annihilationism // Studies in Theology. N. Y., 1932. P. 447–450). Наименее популярная среди христиан концепция абсолютной смертности по сути своей является материалистической, т. к. предполагает полное уничтожение человека в момент смерти. Сторонники концепции условного бессмертия делятся на 2 группы. Одна из них признает прекращение существования неверующих в Бога после их смерти (см.: White E. Life in Christ: A Study of the Scripture Doctrine of the Nature of Man, the Object of the Divine Incarnation, and the Conditions of Human Immortality. L., 1878³), в то время как другая верит, что воскреснут все люди, но после воскресения Бог прекратит существование грешников, для к-рых наступит вторая вечная смерть. Собственно аннигиляционизм допускает возможность бессмертия для человеческой личности лишь в том случае, если она не подверглась воздействию греха. Поскольку же это воздействие имеет место, а «возмездие за грех — смерть» (Рим 6. 23), то любой человек непременно прекратит свое существование, если не войдет в единство со Христом, победившим грех в Себе Самом. В грехе человек как бы изнашивается и по прошествии определенного времени, длительность к-рого зависит от степени греховности человека, через саморазрушение приходит к самоуничтоже-





нию. Нек-рые из сторонников соб-ственно аннигиляционизма полага-ли, что грешника, отказавшегося от духовного возрождения во Христе, ожидает не самоуничтожение, а уничтожение его Богом, К-рый не может и не желает допустить, чтобы такой человек имел вечную жизнь.

В протестант. богословии XX в. наряду с признанием вечности мучений встречаются попытки оправдания А. (см.: *Stauffer E. Die Theologie des NT. Gütersloh, 1948. § 57*) или признания его антиномичности (т. н. двойного выхода: с одной стороны, рай и ад, с др. — всеобщее восстановление) (см.: *Althaus P. Die letzten Dinge. Gütersloh, 1949*). Нек-рые протестант. богословы от-казываются решать проблему А., усматривая в ней непостижимую Божественную тайну (см: *Brunner E. Das Ewige als Zukunft u. Gegenwart. Zürich, 1953*). Один из совр. авторов учебника по протестант. догматическому богословию пишет: «Святое Писание преподает учение о вечном проклятии столь ясно и определенно, что отвергать его, по сути дела, могут лишь те, кто отрицают Божественную власть Слова Божия... Поскольку нечестивцы остаются в своих грехах и под Божественным проклятием (Ин 3. 18, 36), их тела восстанут из могил «на вечное поругание и посрамление» (Дан 12. 2), так что все изъяны и последствия греха будут еще более заметны в их телах, восставших на вечное посрамление. Хемниц пишет об этом так: «Хотя тела порочных и проклятых будут нетленными и бессмертными, все же они не будут бесчувственными, но будут преданы на вечные муки... будут отмечены постоянным разложением и бесчестьем, обречены на вечный позор и поглощены адскою тьмою. Они — сосуды, предназначенные для поругания и посрамления (Рим 9. 21; 2 Тим 2. 20)» (Doctr. Theol. S. 643)» (*Мюллер Д. Христианская догматика. Dupanville, 1998. С. 739–740, 744*).

Желание вернуться к идеям А. проявляется в последнее время у отдельных правосл. богословов. При этом подвергается критике «общепринятое понятие о вечных мучениях», представляющее собой, как считает П. Н. Евдокимов, «лишь школьное мнение, упрощенческое богословие» (Женщина и спасение мира. Минск, 1999. С. 121). Признание вечности мучений для Евдокимова

выступает лишь как «педагогический аргумент страха», к-рый в наст. время «уже не действует, но рискует приблизить христианство к исламу» (Там же). С призывом «покончить с... чудовищными утверждениями прошедших веков» (имеются в виду утверждения о вечности мучений) обращаются к читателю авторы «семейного катехизиса», составленного «группой православных христиан» и изданного в Лондоне в 1988 г. «Может ли Бог любви, возвещенной Христом, бесконечно карать за грехи временной жизни? Неужели могущество зла столь велико, что оно будет существовать даже тогда, когда «во всем» воцарится Господь?» — задается риторическим вопросом прот. Александр Мень (Сын Человеческий. Брюссель, 1983. С. 128).

Критика А. Ошибочность учения о всеобщем спасении выводится из несостоятельности аргументов, приводимых в защиту этого учения и неверного понимания нек-рых др. положений христ. веры.

1. «Зла не будет вовсе» (Ориген). Это умозаключение Ориген пытается обосновать тем, что зло, как он справедливо отмечает, не субстанциально. Однако эта особенность зла приводит мн. отцов Церкви к др. размышлениям и выводам, отличным от того, какой был сделан александрийским учителем. Зла не только «не будет», «в аспекте сущностном» оно, по замечанию этих отцов, не существует вообще, потому что «зло не есть природа, но состояние природы» (*Лосский В. Догматическое богословие. С. 250*). Поэтому о зле следует рассуждать не с позиций сущности, как это делал Ориген, а с позиций личности. Зло может появиться в тварном мире только там, где есть возможность самоопределения. Такой возможностью как раз и обладает личность в силу присущей ей свободы воли. Личность действительно может избирать не только добро, но и зло.

2. *Ἀποκατάστασις τῶν πάντων* (восстановление всего). Ориген, как уже было отмечено, представлял себе это восстановление как возвращение к тому состоянию, «какое разумная природа имела тогда, когда еще не хотела есть от дерева познания добра и зла». Тем самым он фактически перечеркивал историю, лишая исторический процесс какого бы то ни было смысла. «Весь пафос Оригено-

вой системы, — заметил по этому поводу прот. Г. Флоровский, — заключается именно в том, чтобы снять, отменить загадку времени и бытия. Именно в этом интимный смысл его знаменитого учения о «всеобщем восстановлении», об апокатастасисе... Апокатастасис есть отрицание истории. Все содержание исторического времени рассеется без памяти и следа. И «после» истории останется только то, что уже было «прежде» истории» (Противоречия оригенизма // Путь. № 18. 1929. С. 109).

3. «Бог любви» не может «бесконечно карать за грехи временной жизни». В этом утверждении, к-рое читается в риторическом вопросе прот. А. Меня, при решении рассматриваемой проблемы применяется юридический подход: преступник (в данном случае грешник, нарушивший Божественный закон) должен быть наказан (в данном случае Богом, установившим этот закон), хотя наказание и не может быть вечным. Однако такой подход, заимствованный из области права, регулирующего отношения людей в об-ве, в данном случае не может быть приемлем. Страдания, испытываемые грешником, — это не кара, к-рой подвергает его Бог, а последствие греха, совершенного им. Эти последствия являются результатом свободного жизненного выбора самого человека и ни с какими действиями со стороны Бога не связаны. Совершая грех и тем самым нарушая установленные Богом нормы жизни, человек сам в себе порождает страдания. Высказанное утверждение ошибочно и в др. отношении. Выражая позицию сторонников А., его автор считает, что никто не должен страдать вечно из-за грехов временной жизни. В противном случае будет допущена вопиющая несправедливость, невыносимая со стороны «Бога любви». Однако мн. отцы Церкви, рассуждавшие на эту тему, никакой несправедливости здесь не усматривали. Так, свт. *Иоанн Златоуст* для оправдания вечности мучений использует пример, взятый из окружающей действительности. Он рассуждает о судьбе преступников, совершивших кражу или к.-л. др. незаконные поступки, подлежащие уголовной ответственности, и при этом подчеркивает, что за преступления, совершенные, как он выражается, «в одно мгновение», человек может быть осужден на пожизненное заключение (In Ep. I ad Cor. Hom. 9. 1).



На вопрос преступника: «Я совершил убийство в одночасье, краткое время блудодействовал, а наказание терплю вечно?» — свт. Иоанн отвечает: «Грехи судятся не по времени, а по самому существу преступлений» (In Ioan. 38. 1). В этом рассуждении Златоуст затрагивает очень важный закон духовной жизни, согласно к-рому период преодоления в себе греха значительно превосходит тот период, в к-рый грех совершается, ибо грех не случайная оплошность, исправить к-рую можно очень быстро, а результат свободного и осознанного выбора, определяющего характер, содержание и направление человеческой жизни. Следует учитывать также и тот факт, что человек, не оказывающий противодействия греху, делается «рабом греха» (Ин 8. 34), пребывая в этом рабстве до конца своей жизни. Такой жизнью он хотел бы, по замечанию св. папы Григория I Великого, «жить без конца, чтобы иметь возможность грешить без конца» (Dial. IV 44). Человек, желающий пребывать во грехе «без конца», т. о., сам определяет характер своей вечной жизни, причем не вопреки, а благодаря тому, что «Бог есть любовь» (1 Ин 4. 8), ибо только благодаря Божественной любви он осуществляет свой выбор без какого бы то ни было принуждения (см. Ад).

4. Учение о всеобщем спасении входит в прямое противоречие с христ. учением о свободе воли сотворенных Богом разумных существ, в силу к-рой они могут остаться с Богом или отказаться от Него. Сторонники А. считают, что под действием адских страданий, к-рые будут весьма тяжелыми и продолжительными, все грешники рано или поздно вернутся к Богу. И хотя они не утверждают, что сила страданий грешников возобладает над силой их свободной воли и тем самым, казалось бы, не признают подавления этой воли, однако полагают, что все страдания будут целительными. При этом они упускают из виду, что характер воздействия страданий зависит не только от Бога — Врача нашего спасения (Ориген), но и от грешника — виновника своей болезни. Если даже при наличии телесных болезней на их лечение, как правило, требуется добровольное согласие больного, тем более при болезнях духовных такое согласие является первым и непременным условием буд. исцеления.

Однако у грешника, отказавшегося от Бога и избравшего независимый от Него образ существования, ни о каком согласии на исцеление не может быть и речи, поскольку сам грешник не усматривает в себе никакой болезни и свое существование вне Бога не считает аномальным. В этом — трагическая развязка проблемы А.

Тема А. в рус. религ. философии. Свящ. Павел Флоренский на основании нек-рых новозаветных текстов (особенно 1 Кор. 3. 13–15: «...огонь испытает дело каждого, каково оно есть. У кого дело, которое он строил, устоит, тот получит награду. А у кого дело сгорит, тот потерпит урон; впрочем, сам спасется, но так, как бы из огня») усматривает в человеке личность Бого-зданную (т. е. образ Божий) и личность эмпирическую (т. е. Его подобие, «дело, которое он созидал в течение всей своей жизни»). Личность Бого-зданная, т. е., по выражению свящ. П. Флоренского, «сам» человек, спасется, в то время как его «дело», если оно созидалось не во имя Божие, погибнет («сгорит» в геенне). «...Произойдет, — как замечает свящ. П. Флоренский, — таинственное отделение негодной эмпирической личности от Бого-зданного «образа Божия»» (Столп и утверждение истины. М., 1914. С. 230). «А «дело» человека, его само-сознание, отделившись от «самого», станет чистою мнимостью, вечно горящей, вечно уничтожающейся... кошмарным сном без видящего этот сон» (Там же. С. 233–234). «В геенне копошатся лишь призрачные «сны теней» и темные «тени снов»» (Там же. С. 247). Подводя итог своим рассуждениям, свящ. П. Флоренский делает такое заключение: «Если, поэтому, ты спросишь меня: «Что же, будут ли вечные муки?», то я скажу: «Да». Но если ты еще спросишь меня: «Будет ли всеобщее возстановление в блаженстве?», то опять-таки скажу: «Да». То и другое; тезис и антитезис» (Там же. С. 255). Такой взгляд, по мнению свящ. П. Флоренского, «будучи внутренне антиномичным... требует веры и безусловно не укладывается в плоскости рассудка. Он — ни простое «да», ни простое «нет», он — и «да» и «нет». Он — антиномия» (Там же. С. 255). Изложенная концепция представляет собой, по существу, скрытую форму А., ибо из двух ее утверждений фактически

остается одно — «нет». Вечных мучений нет, поскольку «призрачные «сны теней» и темные «тени снов» (С. 274) реально не существуют, а стало быть, и не страдают. Остается только «всеобщее возстановление в блаженстве» (С. 255).

Совр. вариант А. предлагает и прот. Сергей Булгаков, хотя в ходе своих рассуждений по анализируемой проблеме он иногда высказывает совершенно правосл. взгляды. Возражая против юридического понимания *Страшного Суда*, он вполне справедливо отмечает, что «вторая смерть» (Откр 20. 6) не есть наказание человека, ибо она не налагается, а добровольно избирается. «Человек, — пишет он, — не может быть спасен насильно и облагодетельствован против воли; недостаточность прощения от Бога, необходима готовность принять это прощение, т. е. покаяние. Если человеческая свобода признана в полном объеме, то с ней приходится считаться со всею серьезностью и последовательностью, вплоть до адских мучений... (к-рые. — М. И.) избираются, а не налагаются... Адские муки происходят от нехотения истины, ставшего уже законом жизни; не-любовь к Богу — такова их основа» (Свет Невечерний. М., 1917. С. 413–414). Наряду с этими беспорядочными и глубокими суждениями прот. С. Булгаков учение об А. связывает со своими антропологическими представлениями, обусловленными его *софиологией*. Благодаря софийному началу в человеке бессмертие присуще ему с момента творения. Это бессмертие о. Сергей называет «природным», принадлежащим человеку «по Божественному его происхождению» (Проблема условного бессмертия // Путь. 1937. № 52. С. 21–22). Между тем, по учению свт. Феофила Антиохийского, природа человека до грехопадения «ни смертна, ни бессмертна». «Ибо если бы Бог сотворил его (человека. — М. И.) вначале бессмертным, то сделал бы его Богом; если же наоборот сотворил бы его смертным, то Сам оказался бы виновником его смерти. Итак, Он сотворил его ни смертным и ни бессмертным, но... способным к тому и другому...» (Ad Autol. II 27). Своеобразное понимание прот. С. Булгаковым природы человека привело его к неверному выводу, что человек не может быть подвержен вечной гибели и ему не грозит «вторая смерть»,



хотя через мучения он и может пройти, они не являются вечными.

О всеобщем восстановлении мира учил и В. С. Соловьёв. Это учение проистекает из его концепции человечества как единого индивидуума. Для Соловьёва только человечество, а не отдельный человек является вечной субстанцией («универсальный», или «абсолютный», человек — Чтения о Богочеловечестве // СС. Т. 3. Брюссель, 1966. С. 126–127). Одновременно человечество является душой мира, Соловьёв приходит к выводу, что эта олицетворенная душа «может сама избирать предмет своего жизненного стремления» (Там же. С. 141). «Мировая душа», т. о., наделяется свободной волей и как таковая уже не застрахована от грехопадения. Она действительно «может отделить от действительный центр своей жизни от абсолютного центра жизни Божественной, может утверждать себя вне Бога... С обособлением же мировой души, когда она, возбуждая в себе свою особенную волю, тем самым отделяется от всего, — частные элементы всемирного организма теряют в ней свою общую связь и предоставленные самим себе обрекаются на разрозненное эгоистическое существование, корень которого есть зло, а плод — страдание» (Там же. С. 142). Зло, следов., зарождается не в свободе личности, а в свободе мировой души. Преодоление зла в «мировом организме» происходит также весьма своеобразно. Оно совершается в «историческом процессе», «подготавливающим рождение человека духовного». Причем совершается с той же необходимостью, с какой «космический процесс» рождает человека «натурального» (Там же. С. 165; 146–159). Так что свободная воля отдельного индивида в процессе духовного рождения отступает на второй план. Ею не обусловлено «всеобщее восстановление»; исторический процесс сам по себе преодолевает зло. В результате окончательная победа добра над злом достигается, по Соловьёву, слишком дорогой ценой — ценой лишения человека свободы выбора.

Заслуживает внимания позиция, занятая в обсуждаемом вопросе Н. А. Бердяевым. Для него проблема ада и вечных мучений «есть предельная тайна, не поддающаяся рационализации». Поэтому «никакой рациональной онтологии ада, ни

оптимистической, ни пессимистической», построить нельзя (О назначении человека. М., 1993. С. 241). Однако «ад бесспорно существует» (Там же. С. 238) и представляет собой «субъективную сферу», «собственную тьму» души, в к-рую она, отделившись от Бога, погружается. Поэтому ад «есть имманентный результат греховного существования, а совсем не трансцендентное наказание за грех». Принципы уголовного права нельзя переносить «на небо». Бердяев абсолютно прав, когда утверждает, что «ужас ада... не в том, что суд Божий будет суров и неумолим. Бог есть милосердие и любовь, и Ему отдать свою судьбу означает преодоление ужаса. Ужас в предоступности моей судьбы мне самому. Страшно не то, что Бог сделает со мной. Страшно то, что я сам сделаю с собой... Ад, в сущности, не то означает, что человек попал в руки Божьи, а то, что он окончательно оставлен в собственных руках. Нет ничего страшнее собственно меонической, темной свободы, уготовляющей адскую жизнь» (Там же. С. 237). Это глубокое суждение Бердяева, казалось бы, должно было привести его к признанию вечности мучений. Однако мысль философа резко меняет свое направление, когда он предпринимает попытку решить поставленную проблему в христологическом контексте. Победа над «темной» свободой, по Бердяеву, невозможна ни для Бога (т. к. «эта свобода не Богом создана»), ни для человека («ибо человек стал рабом этой... свободы и не свободен уже в своей свободе»). «Эта победа возможна лишь для Богочеловека Христа, нисходящего в ад, в бездонную тьму меонической свободы...» (Там же. С. 240). Бердяев не объясняет, каким образом Христос может уничтожить эту свободу, не уничтожая свободы, к-рой человек наделен от Бога и благодаря к-рой он, как подчеркивает сам же философ, «может захотеть в ад, предпочесть его раю, может себя лучше чувствовать в аду, чем в раю... Ад и заключается в том, что личность не хочет от него отказаться» (Там же. С. 230).

Попытку решить проблему ада и вечных мучений предпринял также философ Е. Н. Трубецкой. Исходной посылкой для него служило утверждение, что вечная жизнь как жизнь подлинная возможна только в Боге,

т. к. вне Бога никакой жизни нет. Вне Бога — только вечная смерть («вторая смерть»). Но «как, — задается вопросом Трубецкой, — могут быть страдания и «вечные муки» там, где нет жизни?». И отвечает: «Очевидно, что это — страдания, всецело отличные от тех, которые мы испытываем здесь, в нашей временной жизни. Эти последние суть страдания частичного умирания... муки жизненного стремления, встречающегося на пути своем препятствия и потому неудовлетворенного. Иное дело — адские муки: это — страдания полной и окончательной утраты жизни. В этом и заключается роковая трудность, препятствующая их пониманию. Как может страдать то, что умерло второю и, стало быть, окончательной смертью?» (Смысл жизни. М., 1918. С. 94–95). Эта трудность, по мнению Трубецкого, возникает на почве неправильного понимания самого феномена мучений. Последние обычно воспринимаются нами как процесс, длящийся во времени. На самом же деле ничего подобного в аду не происходит. «Полная, окончательная утрата жизни, — пишет Трубецкой, — есть переход во времени от жизни к смерти и в качестве перехода может быть только актом мгновенным. Вечная мука, — подчеркивает он, — есть не что иное, как увековеченный миг окончательного разрыва с жизнью... В данном случае «миг» совпадает с вечностью и потому вмещает в себе ту беспредельность страдания, к-рая соответствует беспредельности утраты» (Там же). В ходе рассуждений Трубецкой неоднократно пользуется словами: «вечность», «вечный», «увековеченный», что неизбежно вызывает вопрос: в каком смысле эти слова допустимы там, где речь идет об абсолютной смерти, небытии и «царстве призраков» (выражение Трубецкого)? Философ предвидит этот вопрос и пытается ответить на него с т. зр. Божественного всеведения. Бог (в терминологии Трубецкого «Всеединое Сознание») содержится в Себе все, что есть, что было и что будет, все действительное и возможное. Поэтому «перед очами Всеединого вечно действителен этот решающий миг (окончательного разрыва с жизнью) со всей его беспредельной мукой... И только в качестве навеки превзойденного, прошедшего ад сохраняется в вечном божественном всевидении» (Там же. С. 97).





Трубецкому, по-видимому, не удалось полностью решить проблему адских мучений. Для него они, как и для свящ. П. Флоренского, оказались всего лишь «миражом», сохраняющимся только в «Божественном всевидении». Оба философа допускают некую онтологическую опустошенность ада. У свящ. П. Флоренского это выражается в том, что подлинное бытие — «образ Божий» — возвращается к Богу, оставляя в аду лишь некую свою тень, а у Трубецкого — в том, что после «второй смерти» вообще никакого бытия уже нет, ибо ад находится за пределами бытия (Смысл жизни. С. 97). Остается непонятным, что же происходит с природой человека, к-рая, даже в случае отпадения ее от Бога, остается в соответствии с Божественным творческим замыслом неуничтожимой. Она не может превратиться в мираж, как превращается в мираж образ ее существования в аду.

Более удачной оказалась попытка решить проблему всеобщего воскресения, предпринятая А. Туберовским. В кн. «Воскресение Христово» (Серг. П., 1916) он сравнивает то, что присуще творению в результате Божественного творческого акта, с тем, что будет ему присуще в результате *Воскресения* Иисуса Христа. В первом случае всему творению присуще благо бытия. Этого блага оно не лишается даже тогда, когда отказывается жить с Богом и в Боге (что возможно только для разумных существ). Во втором случае все смертное приобретет силу и даже славу воскресения, поскольку «всеславное» Воскресение Христово окажет свое воздействие не только на праведников, но и на грешников. Как в первом случае обладание благом бытия не приносит грешникам радости, ибо они находят радость в другом — в совершении зла (отсюда «злорадство»), так и во втором — обладание силой и славой воскресения не делает грешников, отказавшихся от Христа, причастниками вечной жизни, ибо они, сами не желая этой жизни, воскресли для «смерти второй» (Откр 20. 14). «Если бытие вообще, а духовное — в частности, — делает заключение Туберовский, — несмотря на зло и страдание, является откровением благой силы Божией, если Божественная жизнь оказывается даром высшей ценности, невзирая на неверие и возбуждаемую ею в нек-рых злобу, так и пре-

высшее откровение любви Божией в статусе славы не уничтожается «вечными муками ада». И как невозможно, не уничтожая «духовной» твари вообще, не отнимая у нее свободы, уничтожить злых духов, так динамически немислимо уничтожить «ад», не разрушая и «рая». Т. е. не упраздняя всего статуса славы — до Воскресения Христова включительно. Как всякая «ценность» может иметь двойное субъективное применение, напр. деньги, большой ум и пр., так и Божественные блага бытия, свободы, славы одними реализуются как блаженство, а другими — как «мука» (С. 336). См. также статьи «*Воскресение Христово*»; «*Воскресение мертвых*».

Лит.: Несмелов В. И. Догматическая система св. Григория Нисского. Каз., 1887; Стуков Ф., прот. Происхождение в Церкви христианской мнений, противоречащих православно-христианскому учению о вечности мучений, их сущность и влияние на раскрытие этого учения // ПС. 1892. Ч. 1. С. 395–434; Ч. 2. С. 285–317, 367–391; Ч. 3. С. 59–80, 123–136; Соловьев В. С. Собр. соч. СПб., 1897–1900². Т. 3–4 («Чтения о богочеловечестве»); Т. 10. С. 439–449 (ст. «Ориген»); Оксийок М. Ф. Эсхатология св. Григория Нисского. К., 1914; Булаков С., прот. Апокалипсис Иоанна: Опыт догматического истолкования. П., 1948; Michaelis W. Die Versöhnung des Alls. Bern, 1950; Danielou J. Origen / Transl. W. Michell. N. Y., 1955; Θεοδώρου 'Α. 'Η περί ἀποκατάστασεως τῶν πάντων ἰδέα. Ἀθήναι. 1959; Сериков Г., прот. Учение об апокатастасисе у «отца отцов» и у прот. Сергия Булакова // ВРСХД. 1971. № 101/102. С. 25–35.

М. С. Иванов

АПОКРИСИАРИЙ [греч. ἀποκρισιάρης — приносящий ответ; лат. responsalis], дипломатическая должность (посланник) в поздней Римской и Византийской империи. В церковно-адм. значении — полномочный представитель архиерея или настоятеля мон-ря при высших гражданских или церковных учреждениях, в т. ч. при имп. дворе. Церковные А. известны в Византии с V в.; в 1-й пол. VI в. имп. Юстиниан I предоставил им право финансового и дисциплинарного надзора над главами местных церковных администраций (Cod. Just. I 3; Nov. 6. 2–3; 123. 25). Однако главной задачей А. были представительские функции. Патриархаты (в т. ч. Римская Церковь), митрополии и архиепископии имели в К-поле своих постоянных А. Через них осуществляли обращения к императору и получали его распоряжения; в обязанности А. входило вводить Патриархов и подчиненных им епископов во дворец во время их

визитов в столицу. Эту должность (до своего избрания на кафедру) занимали, в частности, свт. *Анатолій I* (в 40-х гг. V в., Патриарх К-польский с 449), свт. *Григорий I Великий* (с 579 по 586, папа с 590), св. *Анастасий Апокрисиарий* (до 648), *Димитрий II Хоматиан* (кон. XII в., архиеп. Охридский с 1216). Патриарх Филофей посылал своего А. на Русь в XIV в. — протодиак. Георгия Пердику.

Лит.: Emereau A. Apokrisaires et apokrisariat: Notes de l'apocrisariat, ses variétés à travers l'histoire: Les apocrisaires en Orient // EO. 1914. T. 17. P. 289–297, 542–548; Pargoire J. // DACL. T. 1/2. Col. 2537–2555; Treitinger O. Apokrisariats // RLAC. Bd. 1. S. 501–504; Beck. Kirche und theol. Literatur. S. 103; Apokrisariats // ODB. Vol. 1. P. 136; Apokrisiar // LTK. Bd. 1. Sp. 824.

К. А. Максимович

АПОКРИФЫ [греч. ἀπόκριφος — тайный, скрытый, сокровенный], произведения религ. лит-ры (иудейской и христ.), посвященные по преимуществу событиям и лицам священной (ветхо- и новозаветной) и церковной истории, не включенные в канон Церковью (а ветхозаветные также иудейской синагогой), обычно с недостоверным указанием авторства (см. *Псевдоэпиграфы*). В жанровом отношении А. в большинстве случаев соответствуют каноническим библейским памятникам (см. ниже). Условно, в соответствии с многовековой, зачастую неписаной церковной практикой (для разных эпох, стран и Поместных Церквей достаточно индивидуальной) все А. можно разделить на 3 основные группы: 1) т. н. псевдоканонические, или квазиканонические, к-рые включаются в сборники уставных чтений («Протоевангелие Иакова», «Слово Иоанна Богослова на Успение Богоматери» и др.), иногда помещаются (в средневек. рукописной традиции) в качестве предисловия к книгам Свящ. Писания («Сказание, како состави Давид пророк Псалтырь»); 2) неканонические А., тематически, структурно и сюжетно сходные с каноническими текстами. Сюда относится большинство А. ветхозаветных и новозаветных (далее А. в. и А. н.); 3) антиканонические А.; таковыми считаются гл. обр. сочинения, отражающие элементы еретических (гностических, дуалистических) учений. В отдельную группу выделяют апокрифические правила, молитвы.



В ходе формирования библейского канона А. были отвергнуты Церковью из-за множества подробностей библейской истории, не всегда достоверных с ее т. зр. А. вносились в специальные, утвержденные церковными постановлениями индексы, т. е. перечни текстов, не допускавшие их к чтению и распространению среди христиан, и потому А. получили название «отреченных писаний» или «отреченных, ложных книг». Параллельно составлялись также индексы «истинных» книг.

Первый такой индекс был составлен *Евсевием Кесарийским* († ок. 340), где были выделены 3 категории сочинений — 1) канонические книги, 2) спорные, но допускаемые к чтению и 3) «отреченные». 496 г. датируется список «истинных и ложных» писаний, утвержденный декретом папы Геласия I (*Decretum Gelasianum de libris recipiendis et non recipiendis*). В нем перечислены 27 канонических книг НЗ и приведен список «отреченных» книг («Мучения святых Феклы и Павла», «Мучения Кирика и Улиты», «Мучения святого Георгия», «Имена ангелов», «Имена демонов», «Книга Физиолог», «Видения апостола Стефана», «Видения святого Фомы», «Видения святого Павла», «Евангелие Иова», сочинения Тертуллиана и др.).

М. В. Рождественская

Ветхозаветные А. В правосл. понимании к А. в. относятся произведения религ. лит-ры, по содержанию следующие каноническим книгам ВЗ, использующие имя автора, освященного религ. традицией, но не включенные в канон Свящ. Писания ни христ. Церковью, ни иудейской синагогой. Большинство таких произведений возникли еще на иудейской почве в дохрист. и раннехрист. время и первоначально зафиксированы на древнеевр. и араб. языках.

В протестант. традиции эта группа текстов называется псевдоэпиграфами, т. е. ложнонадписанными, т. к. повествование в них ведется от лица того или иного авторитетного библейского персонажа, а не действительного автора (см. *Псевдоэпиграфичность*). А. же в протестант. традиции называются те книги (и дополнения к ним), к-рые в правосл. богословии относятся к т. н. *неканоническим книгам* ВЗ (признающимся полезными для духовно-назидательного чтения (*ἀναγνώσκω*

μενα): 2 Езд, Тов, Иудифь, Прем, Сир, Посл Иер, Вар, 1–3 Макк, 3 Езд, добавления к книгам Дан и Есф), в католич. — *второканоническими* или «девтороканоническими». Они возникли еще в дохрист. эпоху и вошли в состав канона греч. Септуагинты, а затем лат. Вульгаты (см. ст. «Библия»).

Группы произведений. С т. зр. лит. формы А. в. делятся на прозаические и поэтические. В 1-й группе выделяются А. в., оформленные как легендарно-историческое повествование: «Книга Юбилеев» (II в. до Р. Х.; эфиоп. версия, отрывки греч., сир., лат., древнеевр. версий); «Мученичество и вознесение Исая» (II в. до Р. Х. — IV в. по Р. Х.; эфиоп. версия, отрывки на греч., лат., копт., слав. языках); «История Иосифа и Асенефи» (I в. до Р. Х. — II в. по Р. Х.; версии на греч., сир., лат., арм., слав., новогреч., румын. языках); «Житие Адама и Евы» (I в. по Р. Х.; версии на греч., лат., арм., слав. языках); «Жития пророков» (I в. по Р. Х.; версии на



*Рождение Каина.
Иллюстрация к апокрифу
«Житие Адама и Евы».
Лубок. 80-е гг. XIX в.*

греч., сир., эфиоп., арм., лат. языках); «Лестница Иакова» (I в. по Р. Х.?, только слав. версия); «4-я книга Варуха» или «Паралипоменон Иеремии» (I–II вв. по Р. Х.; греч., эфиоп., арм., слав., румын. версии); «История рехавитов» или «История Зосимы» (I–IV вв. по Р. Х.; греч., сир., эфиоп., груз. версии); «История Иосифа» (до IV в. по Р. Х.; отрывки на греч. языке).

Среди прозаических А. в. выделяется группа сочинений философско-нравоучительного характера (см. *Премудрости лит-ра*): «Повесть об Ахикаре» (VII–VI вв. до Р. Х.; араб., сир., арм., араб., груз., эфиоп., слав., древнетюрк., румын. версии); «4-я книга Маккавеев» (I в. по Р. Х.; греч., сир., лат. версии).

К А. в. относится также большая группа сочинений, написанных в жанре апокалипсиса (см. *Апокалиптика*): «Книги Еноха» (II в. до Р. Х. — V в. по Р. Х.; эфиоп., слав., евр. версии); «Сивиллины оракулы» (II в. до Р. Х. — VII в. по Р. Х.; на греч. языке); «Трактат Сима» (I в. по Р. Х.; на сир. языке); «Апокалипсис Софонии»

(I в. до Р. Х. — II в. по Р. Х.; на копт. языке); апокалиптические книги, написанные именем Ездры: «4-я книга Ездры» (I в. по Р. Х.; на лат., сир., арм., араб., эфиоп., груз. и слав. языках); «Апокалипсис Ездры» (II–IX вв. по Р. Х.; на греч. языке); «Видение Ездры» (IV–VII вв. по Р. Х.; на лат. языке); «Вопросы Ездры» (дата неизвестна; на арм. языке); «Откровение Ездры» (до IX в. по Р. Х.; на лат. языке); «Апокалипсис Варуха» (II в. по Р. Х.; на сир. языке); «3-я книга Варуха» (I–III вв. по Р. Х.; на греч., слав. языках); «Апокалипсис Авраама» (I–II вв. по Р. Х.; на слав. языке); «Апокалипсис Илии» (I–IV вв. по Р. Х.; на копт. языке); «Апокалипсис Седраха» (V в. по Р. Х.; греч.).

К апокалиптическим А. в. примыкают сочинения, написанные в жанре *завещания* и содержащие значительные апокалиптические отрывки: «Завещания двенадцати патриархов» (II в. до Р. Х.; греч., слав., арм., древнеевр., араб. языки); «Завещание Иова» (I в. до Р. Х. — I в. по Р. Х.; на греч., копт., слав.

языках); «Завещания трех патриархов» (Авраама, Исаака, Иакова) (I–III вв. по Р. Х.; «Завещание Авраама» — на греч., слав., румын. языках; «Завещание Исаака» — на араб., копт., эфиоп. языках; «Завещание Иакова» — на араб., копт., эфиоп. языках); «Завещание Моисея» (I в. по Р. Х.; на лат. языке); «Завещание Соломона» (I–III вв. по Р. Х.; на греч. языке); «Завещание Адама» (II–V вв. по Р. Х.; на сир., греч., араб., эфиоп., груз., арм. языках).

Поэтические А. в. можно разделить на апокрифические *молитвы*: «Молитва Иосифа» (I в. по Р. Х.; отрывки на греч. языке); «Молитва Иакова» (I–IV вв. по Р. Х.; на греч. языке), а также *гимны*, написанные по правилам древнеевр. стихосложения: апокрифические псалмы (№ 151–155; на греч., сир., древнеевр. языках); «Псалмы Соломона» (I в. до Р. Х.; на сир., греч. языках); «Оды Соломона» (I — нач. II в. по Р. Х.; на сир., копт., греч. языках).

Лит. история. А. в. создавались с целью сообщить дополнительные сведения о судьбе лиц или истории событий, к-рые были лишь названы

и недостаточно подробно охарактеризованы в канонических книгах Библии. Очень мн. апокрифические легенды были записаны в послевоенный период, когда евреи утратили активное владение древнеевр. языком, перейдя в бытовом общении на араб. и греч. языки. Письменная фиксация таких сочинений может быть датирована последними столетиями до Р. Х. В лит. оформлении апокрифических сюжетов этого времени нашли отражение мн. идейные и культурные напластования, к-рые образовались в Палестине в результате того, что эта территория последовательно подпадала под власть *Египта, Ассирии, Вавилонии*, гос-ва *Ахеменидов*, империи *Александра Великого*, в III–II вв. до Р. Х. она стала объектом борьбы между *Птолемеями* и Селевкидами, а затем оказалась завоеванной *Римской империей*. А. в. вобрала в себя многое из религ. представлений тех народов, с к-рыми населению Палестины приходилось вступать в контакты. Именно это обстоятельство сделало А. в. универсальным повествованием, к-рое затем было легко адаптировано христ., мусульм. мирами и различными дуалистическими мировоззрениями.

А. в. сыграли важную роль в формировании мн. аспектов иудейского, христ. и мусульм. богословия. Апокрифические сочинения оказали влияние на оформление космологических и антропологических представлений, на учение о трансценденности Бога, на *ангелологию*, на понятие о *грехе и диаволе*, о *Воскресении* и *Рае*, на выработку этических норм. Особенно сильным было воздействие А. в. на возникновение эсхатологических концепций и развитие мессианских доктрин как 3 монотеистических религий, так и ряда дуалистических верований.

Появление А. в. было вызвано стремлением не только лучше понять тексты Свящ. Писания на древнеевр. языке, но и дать им новое истолкование, соответствующее изменившейся ситуации. Письменную фиксацию апокрифических сюжетов часто связывают с творчеством различных общин, идеологически противопоставлявших себя ортодоксальному иудаизму. Благодатной почвой для развития тем А. в. стал, напр., иудейский *гносис*. Общины, несомненно, обменивались между собой плодами своего лит. творче-

ства, поэтому связь того или иного текста с деятельностью определенной оппозиционной группы трудно уловима и трудно доказуема.

С возникновением христианства наступает новый этап в лит. истории А. в. Эти тексты были восприняты христ. традицией, мн. из них были переработаны как по содержанию, так и по форме. Через переводы А. в. стали достоянием всех лит-р христ. мира. В переводах и локальных переработках они известны на сир., копт., эфиоп., арм., груз., араб., лат., слав. языках в древности, а в более позднее время и в переводах на совр. языки Европы и Азии.

В VII в. с появлением *ислама* апокрифические сюжеты и мотивы посредством устной передачи, а также под влиянием иудейских и христ. разноязычных письменных источников стали распространяться в мусульм. мире. Будучи литературно обработанными в этой новой среде, они снова возвращались в иудейскую и христ. лит-ры в измененных редакциях.

Многовековая и разноязычная традиция бытования А. в. заставляет при их изучении пользоваться целым комплексом письменных источников, к-рые можно разделить на источники иудейского происхождения, источники христ. и мусульм. происхождения, а также источники, относящиеся к различным дуалистическим верованиям.

Для изучения начального периода письменного оформления А. в. большое значение имеют сочинения евр. философа и экзегета *Филона Александрийского*, евр. историка *Иосифа Флавия*. Особенно важны для этого времени тексты, обнаруженные в Кумране (150 до Р. Х.— 68 по Р. Х.) (см. *Кумранские рукописи*). Там были найдены полностью или в отрывках оригиналы апокрифических сочинений, известных до того на языках христ. культурного мира («Книга Юбилеев», «Завещание двенадцати патриархов», «Книги Еноха» и др.), а также тексты ранее неизвестных А. в. («Апокриф книги Бытия», «Речения Моисея» и др.). Публикация кумранских текстов позволила решить мн. проблемы в изучении А. в.: вопросы языка оригинала, уточнение датировок произведений, определение круга идей, характерных для А. в., и то, как отдельные воззрения (напр., апокалиптические или мессианские) видо-

изменялись при переходе из иудейской среды в христ. или мусульм. Для времени после падения Иерусалима (70 по Р. Х.) имеют значение *таргумы* — переводы канонических книг евр. Библии на араб. язык, сопровождающиеся объяснением текста и часто дополнением его (Таргум Онкелоса, Таргум Ионафана, иерусалимский и палестинский таргумы), *Талмуд* (иерусалимский и вавилонский), раввинистическая лит-ра (*мидраши* исторические, экзегетические и каббалистические; произведения средневеков. евр. писателей: Авраама бен Эзры, Моисея *Маймонида*, Давида *Кимхи*, Иосифа *Каро*, Моисея Иссерлеса).

Христ. словесность также изобилует источниками для изучения А. в. Раннехрист. авторы — св. *Иустин Философ*, *Климент Александрийский*, *Евсевий Кесарийский* — используя и интерпретируя апокрифические мотивы, развивали мысль о влиянии судьбы евр. народа на языческие народы, т. е. то, что высказывали уже Иосиф Флавий и Филон Александрийский. Христ. экзегеты, как и их предшественники — евр. экзегеты, часто ссылались на апокрифические рассказы, заимствуя их содержание как из устного предания, так и из различных письменных источников. Много апокрифических подробностей можно обнаружить в библейских толкованиях *Оригена*, блж. *Иеронима*, св. *Ефрема Сирина* и др. отцов Церкви. Исторические книги христиан начинались с изложения ветхозаветных событий по библейским книгам и их толкованиям, это повествование христ. историки дополняли своими апокрифическими деталями и подробностями. Историческая лит-ра такого рода представлена *Палеей* и всемирно-историческими хрониками, традиция составления к-рых восходит к Евсевию Кесарийскому. Апокрифические сюжеты обнаруживаются в визант. хрониках *Георгия Синкелла*, *Георгия Монаха (Амартола)*, *Георгия Кедрина* и *Михаила Глики*. В сир., арм., арабо-христ., эфиоп. исторических сочинениях также можно найти различные ветхозаветные апокрифические легенды.

В мусульм. письменности ветхозаветные темы и образы отразились уже в *Коране*, и ранние его комментаторы, осознавая связь коранических представлений с иудейскими и христ., привлекали А. в. и первой



и второй традиции для объяснения текста Корана. Такая кораническая экзегеза представлена *тафсирами* (напр., тафсир ат-Табари). Др. мусульм. источниками, развивающими мотивы А. в., были историография (хроники аль-Масуди, аль-Бируни, Ибн аль-Асира) и сочинения справочно-энциклопедического характера: «аль-Фихрист» Ибн ан-Надима, «Книга истории о мудрецах» Ибн аль-Кифти, «Книга нанизанных жемчужин» аль-Аби и др.

Интересными, но малоисследованными источниками для изучения А. в. являются тексты дуалистических верований — гностические, манихейские, мандейские, павликианские, богомильские легенды, основанные на библейских сюжетах.

Специфические черты своей идеологической окраски А. в. приобретали, циркулируя в разной религ. среде. Их анализ позволяет определить время, место и обстоятельства, при к-рых происходила письменная фиксация апокрифического сюжета, проследить, как он видоизменялся, перемещаясь во времени и пространстве.

Для А. в., получивших письменную форму в ранней иудейской традиции, характерно стремление подчеркнуть важность евр. истории для мирового развития, богоизбранность евр. народа (Сивиллины книги II 175; Завещание Моисея 1. 12). Апокрифические рассказы изобилуют гипертрофированными деталями, уснащаются описаниями чудес с участием демонов, духов и ангелов. Действие в рассказах часто переносится с земли на небо, напр., *Соломон* строит храм и совершает др. славные деяния с помощью демонов, к-рые подчиняются ему, поскольку у него есть перстень с выгравированным именем Бога (Завещание Соломона 2).

В христ. среде А. в. были дополнены и обрели новый смысл. Так, в одном из рассказов сообщается, что *Адам*, совершая покаяние, получил откровение о *Воплощении* (Завещание Адама 3); *Сиф*, будучи восхищен на небо, там узнал о грядущем пришествии Иисуса Христа (Там же). В хронологии различных исторических событий место субботнего дня, имевшего важное значение для иудаизма, занял день воскресный. Христ. авторы именно к этому дню приурочили мн. важные ветхозаветные события: ковчег *Ноя* пристал

к Араратским горам в «неделю», в этот день Бог явился *Аврааму* под Мамврийским дубом и евреи перешли Черное м. (*Порфирьев*. Апокрифические сказания. С. 97–98). Хронологически сопоставляя события ветхозаветной и новозаветной истории, визант. историк Георгий Кедрин сообщает, что первым днем мира был первый день евр. месяца нисана и именно в этот день затем произошли *Благовещение* Деве Марии, *Воскресение* Иисуса Христа и произойдет в будущем *Второе пришествие* Спасителя.

Приняв евр. Свящ. Писание в качестве 1-й части своей Библии, христ. авторы начиная с канонических текстов НЗ стали постоянно сопоставлять ветхозаветный мир с миром христ., поскольку новое верование усматривало прообразовательный смысл ветхозаветных лиц, событий и деяний для лиц, событий и деяний христ. истории. Ветхозаветные персонажи праотец Адам и Мелхиседек, царь Салима и священник Бога Всевышнего начиная уже с НЗ (Рим 5; Евр 5–7) постоянно сопоставляются с Иисусом Христом, поэтому мн. христианизированные А. в. посвящены именно им: напр., в христ. апокрифической письменности сформировалось представление о том, что *Голгофа*, где распяли Спасителя, — это то самое место, где похоронен Адам; дерево крестное — дерево, вкушая плоды к-рого пал Адам. Один из наиболее известных А. в., «Завещание двенадцати патриархов», литературно сложившийся еще в Маккавейский период евр. истории, в нач. II в. по Р. Х. был интерполирован христ. автором с целью дать дополнительные указания на Иисуса Христа и Церковь.

В мусульм. мире апокрифическая традиция приобрела авторитет потому, что истории наиболее известных ветхозаветных персонажей — *Ноя*, *Лота*, *Авраама*, *Моисея*, *Иосифа* — изложены уже в Коране. Рассказ о всемирном потопе и Ное (Нухе) в коранической интерпретации — это подтверждение идеи о мировой истории как череде катастроф, увенчанных миссией *Мухаммада*, приход к-рого и завершает историю человечества. История о Лоте (Луте) обросла в Коране мн. послебиблейскими апокрифическими особенностями. Превратившись в Коране в пророка-двойника Мухаммада и прообразовав его жизненный путь (напр., мотив

изгнания из родного города за проповедь), Лот стал для мусульман персонажем более значимым, чем он был в ВЗ. Один из ведущих героев мусульм. традиции, Авраам (Ибрахим), упоминается в Коране чаще др. библейских персонажей. Его образ служит укреплением учения Мухаммада, ниспровергающего, подобно Аврааму, идолопоклоннические языческие традиции и покусившегося на веру предков. Существенное место в кораническом сказании занимает тема «Авраам и Кааба (дом Аллаха)», когда Авраам не только предзнаменовал появление Мухаммада, но и определил правила поведения в храме Единого Бога, установил ритуал мусульм. паломничества (см. *Хадж*) к дому Творца. Все рассказы о героях евр. Библии приобрели в Коране множество дополнительных подробностей, источниками к-рых стали как иудейские и христ. А. в. в устной и письменной форме, так и их обработки в различных дуалистических верованиях.

В большинстве дуалистических верований евр. *Танах* или вовсе не был воспринят в качестве Свящ. Писания, или был признан лишь частично (напр., богомилы признавали лишь *Псалтирь* и Книги пророков). Тем не менее, формируя свои мировоззренческие концепции (космологические, эсхатологические), мн. гностические секты пользовались и каноническим библейским, и апокрифическим материалом. Гностические сочинения из *Наг-Хаммади*, а также изложение содержания гностических мифов у отцов Церкви (святых *Ипполита Римского*, *Епифания Кипрского*) показывают, что гностики, полемизируя как с буквой, так и с духом канонических и апокрифических текстов, противопоставляли им свои варианты известных тем и сюжетов. Их гностические трактовки отличаются большим разнообразием (напр., П. Нагель, анализируя группу текстов из *Наг-Хаммади*, обнаружил в них 6 различных типов истории рая (*Nagel P. Die Auslegung des Paradieserzählung in der Gnosis // Altes Testament — Frühjudentum — Gnosis: Neue Studien zu «Gnosis und Bibel»*. В., 1980. S. 49–70)). В среде приверженцев таких дуалистических верований, как манихейство и богомильство, есть примеры того, что апокрифические произведения не только стали известными и популярными, но и были



канонизированы. Одна из версий «Книг Еноха», «Книга гигантов» в переводе на среднеперсид. язык, переработанная в манихейском духе, была приписана авторству *Мани* и вошла в число канонических текстов манихейства. Образы «Книг Еноха» стали одними из главных источников при составлении богомилской «Тайной книги», излагающей основные положения космогонии и эсхатологии этих еретиков.

А. в. внесли значительный вклад в сложение различных сторон христ. культуры. Прежде всего под их непосредственным воздействием оказалась христ. лит-ра. А. в. стали важной структурообразующей частью всемирно-исторических хроник — жанра, получившего распространение у всех христ. народов. Христ. патристика в лице христ. апологетов и экзегетов активно использовала апокрифические сюжеты и детали для толкования отдельных мест Свящ. Писания и установления интертестаментальных связей ВЗ и НЗ. Сюжеты нек-рых апокрифических сочинений стали темами гомилий прп. *Ефрема Сирина*, свт. *Григория Бозослова (Назианзина)*, *Севира Антиохийского*, *Иакова Саругского* и др. Под самым непосредственным воздействием А. в. сформировались различные виды агиографического жанра (см. *Житийная лит-ра*). Так, герои «4-й книги Макавеев» рассматривались в качестве прототипов христ. мучеников, а сама книга оказала влияние на христ. жанр *маририев-мученичеств*. Мотивы «Истории Иосифа и Асенефи» использованы в «Мученичестве св. Варвары», «Мученичестве св. Ирины», «Мученичестве св. Христины». А. в. нашли отражение в различных гимнографических жанрах (см. *Гимнография*). Нек-рые воскресные тексты *Октоиха* развивают представление о том, что Крест Спасителя был сделан из 3 деревьев; кондак, исполняемый в Неделю сыропустную, описывает страдания Адама после изгнания из рая. Много апокрифических деталей библейской истории содержат песнопения Ефрема Сирина на Рождество, а также его гимны о рае. Сюжеты А. в. стали темами христ. иконографии, широко использовались во всех видах живописи, от книжной миниатюры до монументальных росписей. Лит-ра и живопись позднего Средневековья, Нового и Новейшего времени также

не избежали влияния А. в. («Божественная комедия» Данте, «Потерянный Рай» Мильтона, «Маятник Фуко» Умберто Эко и др.).

Ист.: *Fabricius J. A. Codex pseudepigraphus veteris testamenti collectus, castigatus, testimoniis, censuris et animadversionibus illustratus. Hamburg, 1722–1723². 2 t.; Тихомиров Н. С. Памятники отреченной русской литературы. СПб.; М., 1863. 2 т.; он же. Апокрифические сказания // СБОРЯС. 1894. Т. 58. № 4; *Порфирьев И. Я.* Апокрифические сказания о ветхозаветных лицах и событиях по рукописям Соловецкой библиотеки // Там же. 1877. Т. 17; *Die Apokryphen und Pseudepigraphen des Alten Testaments / Hrsg. E. Kautzsch. Tüb., 1900. Darmstadt, 1994¹. 2 Bde.; Ginzberg L. The Legends of the Jews. Phil., 1909–1938, 1937–1966¹. 7 vol.; The Apocrypha and Pseudepigrapha of the Old Testament in English with Introductions and Critical and Explanatory Notes to the Several Books / Ed. R. H. Charles. Oxf., 1913. 2 vol.; *Riessler P.* Altjüdisches Schrifttum ausserhalb der Bibel. Hdb., 1928. Freiburg i. Br., 1984; *Ménard J. E.* Exégèse biblique et judaïsme. Strassbourg, 1973; *Jüdische Schriften aus hellenistisch-römischer Zeit / Hrsg. W. G. Kümmel, H. Lichtenberger. Gütersloh, 1973 ff. 5 Bde.; The Old Testament Pseudepigrapha / Ed. J. H. Charlesworth. Garden City (N. Y.), 1983–1985. 2 vol.; Denis A.-M. Concordance Grecque des Pseudépigraphes d' Ancien Testament. Louvain-la-Neuve, 1987; La Bible: Écrits Inter-testamentaires / Éd. M. Philonenko. P., 1987; *Lechner-Schmidt W.* Wortindex der lateinisch erhaltenen Pseudepigraphen zum Alten Testament. Tüb., 1990.***

Лит.: *Порфирьев И. Я.* Апокрифические сказания о ветхозаветных лицах и событиях. Каз., 1872; *Яцимирский А. И.* Библиографический обзор апокрифов в южнославянской и русской письменности. Пг., 1921. Вып. 1: Апокрифы ветхозаветные; *Иванов Й.* Богомилски книги и легенди. София, 1925; *Riessler P.* Altjüdisches Schrifttum ausserhalb der Bibel. Augsburg, 1928, 1966¹; *Walker J.* Bible Characters in the Koran. Paisley, 1931; *Graf. Geschichte. Bd. 1. S. 196–297; Torrey C. C.* The Apocryphal Literature: a Brief Introd. New Haven (Conn.), 1945¹. Hamden (Conn.). 1965; *Lods A.* Histoire de la littérature hébraïque et juive. P., 1950; *Metzger B. M.* An Introduction to the Apocrypha. N. Y., 1957; *Philonenko M.* Pseudépigraphes de l' Ancien Testament et manuscrits de la Mer Morte. P., 1967; *Denis A. M.* Introduction aux pseudépigraphes grecs d' Ancien Testament. Leiden, 1970; *Delling G.* Bibliographie zur jüdisch-hellenistischen und intertestamentarischen Literatur. B., 1975²; *Charlesworth J. H.* The Pseudepigrapha and Modern Research. Chico (Calif.), 1981; *Елизарова М. М.* Ветхозаветная апокрифическая литература и кумранские находки // ППС. Вып. 28 (91). 1986. С. 62–68; *Меуцкерская Е. Н.* Ветхозаветные апокрифы в сирийской литературе // ВИД. 1991. Т. 24. С. 38–50; *Пуотровский М. Б.* Коранические сказания. М., 1991; *CAVT; Lehnhardt A.* Bibliographie zu den jüdischen Schriften aus hellenistisch-römischer Zeit. Gütersloh, 1999.

Новозаветные А. Термин «апокриф» употребляется раннехрист. авторами по отношению к сочинениям, имевшим хождение как внутри христианства, так и вне его, преимущественно в гностической среде.

Этим термином называли писания, предназначавшиеся для особо умудренных, избранных читателей, а не для широкого круга верующих. Уже *Иринея*, еп. Лионский (Adv. Haer. I 20. 1), и *Тертуллиан* (De Pud. 10. 12) приравнивали значение термина *ἀπόκρυφος* к словам «поддельный» и «ложный» (ῥόθος, falsus), определяя этим словом произведения, не принятые офиц. христ. Церковью. На Западе после сложения в общих чертах к кон. IV в. по Р. Х. канона Свящ. Писания словом «апокриф» могли обозначаться произведения, не включенные в перечень канонических. На Востоке этот термин употреблялся скорее на книги, запрещенные Церковью (ср.: Афан. 2 — *Athanas. Alex. Ep.* 39). В связи с этим А. н. не могут быть названы сочинения, не вошедшие в круг канонических писаний, но пользовавшиеся в древности высоким авторитетом и рекомендовавшиеся для чтения, такие, как «Учение двенадцати апостолов» («*Дидахе*»), «Пастырь Ерма», 1-е Послание к Коринфянам *Климентя Римского*.

В научной лит-ре существуют различные подходы к определению понятия «А. н.». Если суммировать все применяемые к ним критерии, такого рода сочинения должны соответствовать следующим главным признакам: во-первых, это должны быть тексты преобладающей христ. направленности; во-вторых, они должны содержать дополнительные сведения о персонажах и событиях, известных по каноническим книгам НЗ; в-третьих, по своей лит. форме, жанровой принадлежности и наименованию они должны соответствовать сочинениям, представленным в новозаветном каноне (евангелия, деяния, послания, апокалипсис). При таком подходе к А. н. не могут быть причислены тексты, соответствующие новозаветным жанрам (а иногда и совпадающие по названиям с христ. апокрифами), но явно не отличающиеся христ. идеями. Таковы, напр., сочинения преимущественно гностического характера из кодексов, найденных в Наг-Хаммади («Апокриф Иакова», «Апокриф Иоанна», «Евангелие истины», «Евангелие Марии», «Евангелие египтян», «Евангелие Фомы», «Евангелие Филиппа», «Деяния Петра», «Деяния Петра и 12 апостолов», «Апокалипсис Павла», «1-й

и 2-й Апокалипсисы Иакова», «Апокалипсис Петра», «Послание Петра к Филиппу»). Подобным образом к А. н. не могут быть отнесены сочинения, связанные с ветхозаветными событиями, написанные христ. авторами или возникшие первоначально в иудейской среде, но в посл. получившие христ. обработку («Слово о Мелхиседеке» Афанасия Александрийского, «Мученичество и вознесение Исаии» и др.). Эти произведения подпадают под более широкое определение — христ. апокрифическая лит-ра. Однако на практике, особенно применительно к средневеку, национальным лит. традициям, это разграничение обычно не проводится последовательно, и весь комплекс их канонических текстов или отдельные входящие в него памятники рассматриваются как А. К А. н. не могут быть отнесены и тексты «двоеверных» (термин Ф. И. Буслаева) народных произведений (молитвы, заговоры, заклинания, духовные стихи), своеобразно перерабатывающие новозаветные темы и образы. Этот вид христ. словесности относится в большей степени к фольклору, чем к лит-ре.

А. н. существовали как в устной, так и в письменной форме. Их письменная фиксация по времени совпадает с появлением новозаветных текстов и, возможно, как считают некоторые ученые в отношении отдельных текстов (напр., «Евангелие от Петра»), предшествует им. А. н., распространяясь через переводы на языки христ. мира, видоизменялись, их сюжеты получали различную идейную и лит. обработку и дошли до нас как в разновременных, так и в разноязычных версиях. С научной т. зр. А. н. являются важными источниками по истории как раннего, так и позднего христианства. Поскольку отдельные А. н. какое-то время бытовали в церковной жизни наряду с каноническими текстами, они оказали большое влияние на церковную обрядность, гимнографию, иконографию.

В соответствии с жанрами, представленными в новозаветном каноне, А. н. могут быть разделены на апокрифические евангелия (из их числа выделяется группа неканонических речений — *аграфы*), деяния, послания и апокалипсисы.

Апокрифические **евангелия** — один из самых многочисленных и разнообразных видов А. н. Среди

них существует особая группа, к-рая восходит к христианам Палестины, но была распространена как на ее территории, так и в Сирии и Египте среди христиан евр. происхождения. Это иудео-христ. евангелия. Ни одно из них полностью не сохранилось, и они восстанавливаются по отрывкам из патристической лит-ры («Евангелие от евреев», «Евангелие от египтян», «Евангелие эбионитов»). Источниковедческие сложности (незначительное число отрывков, разновременность авторов, к-рые их цитируют) затрудняют их датировку, вероятно, они возникли почти одновременно с каноническими текстами или даже раньше. По особенностям лит. формы, стилистике и языку иудео-христ. евангелия близки к каноническим, но традиция повествования исходит из араб. основы.

Ко II в. по Р. Х., когда не осталось в живых носителей устной традиции о Христе, лично знавших и слышавших Его, возникло новое направление в создании апокрифических евангелий, призванное восполнить событийные пробелы канонических Евангелий, а также описать жизнь людей, связанных с Иисусом Христом. Таков, в частности, рассказ о

цели сочинения. Целью автора было утвердить догмат о безмужнем зачатии Иисуса Христа и приснодевстве Марии. Но в «Протоевангелии Иакова» повествовательный и бытописательный фон явно преобладает над богословским, хотя автор плохо знаком с обычаями и религ. жизнью Палестины. Сочинение было предназначено для грекоязычных христиан из неиудеев и датируется временем ок. 200 г. по Р. Х. Оно сыграло большую роль в формировании образа и почитания Богородицы. На Востоке текст «Протоевангелия Иакова» послужил основой для формирования традиции посвященных Богородице праздников, стал источником Рождественских и Богородичных канонов. Из него почерпнуты мн. иконографические подробности изображений Богородицы, Иоакима и Анны, Иосифа.

Существует группа апокрифических евангелий, посвященных описанию детства Иисуса Христа. Наиболее известное из них «Евангелие Псевдо-Фомы». Текст дошел до нас по-гречески в 2 редакциях, а также в лат., сир. и слав. переводах. В нем повествуется о чудесах, совершенных Иисусом Христом в возрасте 5–12 лет. Мн. ученые ранее считали,

что произведение написано под влиянием гностических идей, однако такое мнение сейчас оспаривается. Сложность изучения



Благовестие
Иоакиму и Анне.
Мозаика ц. Успения
Богородицы в Дафни.
Ок. 1100 г.

сочинения в том, что текст сокращался и искажался, так что со

временем символический смысл отдельных эпизодов утрачен и трудно поддается истолкованию. В восточнорхрист. лит-рах сохранились и др. евангелия детства — очень интересные и подробные араб. и арм. сочинения, представленные в неск. редакциях и еще мало изученные.

Особую группу апокрифических евангелий составляют евангелия Страстей и Воскресения. К их числу относится «Евангелие от Петра», сохранившееся отрывочно на греч. языке и известное также по упоминаниям в сочинениях отцов Церкви. Дошедший до нас фрагмент этого

детстве и замужестве Марии, Матери Божией, греч. текст к-рого после открытия в XVI в. стал известен как «Протоевангелие Иакова». В наст. время это произведение известно по множеству греч. списков (древнейший, папирус Бодмера III в., сохранил подлинное заглавие «Рождение Марии. Откровение Иакова») и переводов на различные языки. Отсутствие традиции повествования о Марии заставило автора «Протоевангелия Иакова» построить рассказ на основе неск. источников, в т. ч. напрямую к Ней не относящихся; существуют различные редак-

ции сочинения. Целью автора было утвердить догмат о безмужнем зачатии Иисуса Христа и приснодевстве Марии. Но в «Протоевангелии Иакова» повествовательный и бытописательный фон явно преобладает над богословским, хотя автор плохо знаком с обычаями и религ. жизнью Палестины. Сочинение было предназначено для грекоязычных христиан из неиудеев и датируется временем ок. 200 г. по Р. Х. Оно сыграло большую роль в формировании образа и почитания Богородицы. На Востоке текст «Протоевангелия Иакова» послужил основой для формирования традиции посвященных Богородице праздников, стал источником Рождественских и Богородичных канонов. Из него почерпнуты мн. иконографические подробности изображений Богородицы, Иоакима и Анны, Иосифа.

евангелия, по структуре близкого к каноническому, посвящен описанию суда над Христом, крестной казни и Воскресения. Суд происходит не перед народом, а в помещении, в осуждении активно участвуют *Ирод Антипа* и верхушка иудеев, народ же после казни раскаивается в содеянном. Очень подробно описано Воскресение Христа, к-рое происходит на глазах мн. свидетелей и изобилует фантастическими подробностями. Эти эпизоды не имеют параллелей в канонических Евангелиях и связаны с апокалиптической лит-рой. Завершается фрагмент рассказом о явлении Воскресшего Иисуса Христа ученикам. Ученые по-разному оценивают идейную на-

правленность сочинения. Одни считают, что оно возникло в секте докетов, др. полагают, что его отличает иудео-христ. направленность, третьи подчеркивают его антииудейскую заостренность. Вероятнее всего, перед нами произведение, к-рое отразило противоречивые тенденции в развитии христианства того периода, когда евангельский материал еще окончательно не оформился в рамках канона. Сочинение можно датировать 1-й пол. II в. по Р. Х.



По содержанию к нему примыкает «Евангелие Варфоломея». Под таким названием объединяются 2 произведения: «Вопросы Варфоломея», сохранившиеся не полностью в греч., лат. и слав. версиях, и «Книга о Воскресении Иисуса Христа апостола Варфоломея» (на копт. языке), к-рая представляет собой гомилетическую обработку сюжета, предназначенную для литургических целей. После Воскресения Христа ап. *Варфоломей* задает Ему вопросы об *искуплении* и *вопло-*

Обручение Иосифа с Марией. Мозаика монастыря Хора (Кахрие-джами) в К-поле. 1316–1321 гг.

щения. Затем апостол беседует с диаволом, вызванным из ада, и тот рассказывает об ангелах, о том, как он был

низвержен с неба и как Бог создал первого человека. Варфоломей приказывает диаволу возвратиться в преисподнюю и умоляет Господа помиловать грешников и воздать праведникам по делам их. Оригинал был написан по-гречески и датируется III в. по Р. Х.

Большое место среди А. н. занимают апокрифические *деяния*. Сочинения этого жанра обычно подразделяются на «большие» и «малые». В 1-ю группу объединены тексты, значительные по своему объему и созданные во II–III вв. по Р. Х. 2-я группа — произведения, по форме и по содержанию зависимые от текстов 1-й группы и написанные в IV–VII вв. Апокрифические деяния 1-й группы сохранились плохо, их содержание восстанавливается по фрагментам, дошедшим на разных языках христ. мира. Ученые, занимавшиеся изучением этих текстов, старались выяснить прежде всего, какой тип христ. богословия нашел в них отражение. В XIX в. было рас-

пространено мнение о гностическом происхождении апокрифических деяний, однако в XX в. такая т. зр. была опровергнута и было предложено рассматривать их как первоначально ортодоксальные тексты, к-рые позднее перерабатывались гностиками для своих целей. Наиболее продуктивным кажется научное направление, к-рое предусматривает индивидуальный подход к каждому сочинению и выявление в нем разновременных стилистических и идейных напластований. Апокрифические деяния — это порожденный христианством совершенно новый лит. жанр, на формирование к-рого оказала влияние как эллинистическая лит-ра на греч. языке (гипомнематические биографии, ареталогия, восточно-эллинистический роман), так и близне-вост. лит-ра на древнеевр. и араб. языках.

Наиболее полным текстом (в сир. и греч. версиях) представлены «Деяния Иуды Фомы». Установлено, что произведение было написано на сир. языке в 1-й пол. III в. по Р. Х. и его создание связано с утверждением в *Эдессе*, столице сир. Осроены, почитания ап. *Фомы*. В 1-й части пространного повествования рассказывается, как апостол, будучи проданным в рабство инд. купцу, отправляется с ним в Индию, где проповедует христианство. Сначала он приводит к новой вере царскую дочь и ее жениха, затем царя Гундофара и его придворных и слуг. Далее следуют рассказы об исцелениях, воскрешениях и изгнании демонов, к-рые Иуда Фома совершает, путешествуя по стране. 2-я часть повествования разворачивается при дворе царя Маздая. Фома обращает в христианство придворных, а затем и всю семью царя, за что подвергается заключению в темницу и мученической казни. Завершается история сообщением о перенесении мощей апостола из Индии на Запад. В текст сочинения включено неск. поэтических отрывков, в т. ч. знаменитая «Песнь о жемчужине», вероятно являющаяся переводом несохранившегося среднеперсид. гимна.

Из апокрифических деяний, дошедших апокрифически, наиболее древними признаются «Деяния Иоанна» (1-я пол. II в.). Местом создания этого сочинения была, вероятно, М. Азия, хотя совр. иссле-

дователи полагают, что текст мог появиться и в Египте. Содержание произведения в наст. время восстановлено по различным источникам достаточно полно и с высокой степенью вероятности. Действие в основном происходит в Эфесе, куда апостол все время возвращается после путешествий в Милет, Смирну, Лаодикию. Иоанн обращает в христианство знатную женщину Клеопатру и ее мужа Ликомеда. Последний пожелал иметь портрет апостола и, получив его от художника, стал воздавать изображению Иоанна почести, чем навлек порицание апостола, к-рый выступил с проповедью о портрете души. Этот рассказ сохранился в Деяниях *Всел. VII Собора*, осудившего иконоборцев. В различных эпизодах «Деяний Иоанна» описываются совершенные апостолом воскрешения и исцеления старых и больных женщин в театре Эфеса, жреца храма Артемиды, сына Антипатра. Большое место занимает повествование о любви Каллимаха к целомудренной Друзиане. Они оба умирают, но воскрешены апостолом и обращены в новую жизнь. «Деяния Иоанна» завершаются рассказом о преставлении апостола в воскресный день в Эфесе после проповеди, молитвы и Евхаристии. Отдельные эпизоды «Деяний Иоанна» сохранились в переводах на мн. языки христ. мира.

Столь же древними (написаны до кон. II в.) были и «Деяния Павла». Содержание произведения восстанавливается по различным текстам (на греч. и копт. языках). Начинаясь рассказ с описания видения ап. Павлу на пути в Дамаск, далее следовали рассказ о его пребывании в Эфесе и Антиохии, история знатной девушки Феклы из г. Иконий, к-рая претерпела самые разные гонения и мучения, но многих просветила и обратила в христианство. Из Эфеса, где Павел проповедует в доме *Акилы и Прискиллы*, он отправляется в Филиппы, откуда пишет 3-е Послание к Коринфянам. После посещения Коринфа он отбыл в Рим, где и претерпел мученическую смерть при имп. *Нероне*. «Деяния Павла» во мн. Вост. Церквах входили в число канонических текстов. На их авторитет ссылается, напр., *Ориген* при изложении учения о Логосе (De princ. I 2. 3). К оригинальной греч. версии восходят переводы на лат., сир., слав. и араб. языки.

Вид древнейшего текста «Деяний Петра» определить сложно. Предполагается, что это были совместные «Деяния Павла и Петра», написанные как бы в продолжение канонических Деяний. В сохранившихся отрывках (древнейший лат. текст III–IV вв. — «Акты Верчелли») рассказ начинается с отъезда ап. Павла из Рима в Испанию. Ему на смену в Рим прибывает ап. *Петр*, к-рый вступает в длительную борьбу с *Симоном Волхвом*. Петр совершает множество чудес: заставляет говорить собаку, оживляет рыбу, воскрешает умерших, разоблачает мошенничества Симона и окончательно одерживает над ним победу в субботних прениях о Божественности Христа на рим. форуме. Затем следовал рассказ о бегстве Петра из Рима из-за начавшихся гонений. В дороге ему является Господь, и, ободренный Им, Петр возвращается в Рим, чтобы принять мученическую смерть. Перед казнью он произносит проповедь, раскрывающую символический смысл креста. Сохранился папирусный текст на копт. языке, в к-ром читается рассказ об исцелении Петром единым словом собственной дочери, разбитой параличом.

Первоначальный текст «Деяний Андрея» (II в.) также полностью не сохранился, и их содержание восстанавливается по разноязычным (лат., греч., копт., арм.) фрагментам. Нек-рые ученые полагают, что они могли быть составлены в Ахайе. 1-я часть «Деяний» — описание путешествия апостола, когда, обходя сев. и юж. побережье Чёрного м., он совершает чудеса и успешно проповедует в М. Азии, а затем прибывает в Грецию. Во 2-й части рассказывается о деятельности Андрея в Ахайе. В Патрах его приговаривают к мученической смерти через распятие, и апостол завершает подвиги благовестья, произнеся перед смертью поэтическое обращение ко кресту (см. «*Андрея деяния*»).

«Большие» апокрифические деяния в древности подверглись неск. обработкам. Уже с IV в. был известен особый сборник, составленный неким Левкием Харином, к-рый систематизировал разрозненные тексты апокрифических деяний и обработал их в гностическом или манихейском духе. С этим сборником был знаком Патриарх К-польский свт. *Фотий* (IX в.), краткие выдержки

из него сохранились и в Деяниях VII Всел. Собора, осудившего этот сборник как еретический. В VI в. была составлена на лат. языке «История апостолов», приписанная Авдию, еп. Вавилонскому, где взятый за основу сборник Левкия очищен от еретических элементов.

«Большие» апокрифические деяния послужили образцом и дали фактический материал для написания «малых», составленных на различных языках в более позднее время. В их числе с именем ап. Иоанна связаны «Деяния Иоанна» Прохора (VI в.), широко распространенные в визант. мире, сир. соч. «История Иоанна», лат. произведение «Добродетели и мученичество Иоанна». Апостолам Петру и Павлу посвящены лат. «Мученичество Петра и Павла» Псевдо-Лина, «Деяния Петра и Павла» Псевдо-Марцелла, «Мученичество Петра и Павла» Псевдо-Египпия, сир. «Учение Петра» и «История Петра», слав. «Житие Петра». С именем ап. Петра связаны и т. н. *Псевдо-Климентины*, приписываемые *Клименту Римскому*. В этом сочинении, дошедшем в лат. переводе *Руфина*, частично в сир. версии и частично по-гречески представлена обработка цикла рассказов о Петре, написанная в форме автобиографии автора сочинения. С ап. Андреем связана группа известных текстов, существующих на греч., лат., копт., эфиоп., сир., арм., груз. и слав. языках: «*Андрея и Матфия деяния*», «Деяния Андрея и Варфоломея», «*Петра и Андрея деяния*», «*Павла и Андрея деяния*», «*Андрея и Филимона деяния*». С именем ап. Варфоломея связаны копт. «Деяния Варфоломея», лат. и арм. «Мученичество Варфоломея», греч. «Деяния Варфоломея и Варнавы». С именем ап. Филиппа — «Деяния Филиппа» (греч., арм., груз., слав. тексты), сир. «История Филиппа», копт. «Деяния Филиппа и Петра». С именем Фаддея — «Деяния Фаддея» (греч. и копт. версии). Апокрифические деяния были положены в основу принятых Церковью преданий о жизни и деятельности всех *апостолов*. Христ. *иконография* заимствовала из этих деяний описания изображения и характерных черт апостолов.

Апокрифические *послания*, подобно каноническим, излагают в эпистолярной форме наставления в вере и христ. образе жизни, разъясняют различные христ. догматы.

Наиболее важное среди них — «3-е послание ап. Павла к Коринфянам», вошедшее в «Деяния Павла». Оно сохранилось в Гейдельбергском папирусе на копт. языке, в неск. лат. фрагментах и в папирусном отрывке из собрания Бодмера. Это послание — ответ ап. Павла на обращение к нему жителей Коринфа, к-рые нуждались в его поддержке в борьбе с гностическими учениями. Апостол разъясняет догматы о Воплощении Иисуса Христа и проповедует о грядущем воскрешении плоти.

На лат. языке и в слав. переводе (списки с XVI в.) дошло «Послание Павла к Лаодикийцам». Нек-рые ученые считают, что оно возникло в кругу сторонников гностика *Маркиона*, хотя текст, написанный в стиле канонических Посланий Павла и лексически схожий с ним, не дает оснований определить в нем к.-л. ярко выраженную теологическую направленность.

На лат. языке известна переписка из 14 писем между ап. Павлом и рим. философом-стоиком *Сенекой*. Эта апология воззрений ап. Павла написана в III в. с целью привлечения внимания со стороны образованных кругов рим. об-ва. Очень условно к жанру апокрифических посланий может быть отнесена легенда о переписке эдесского царя *Авгаря* с Иисусом Христом, к-рая получила свое лит. оформление на сир. языке в нач. III в. с утверждением в сир. Осроене христианства и стала идеологическим обоснованием этого процесса. Она положила начало серии аналогичных сказаний, существующих в различных христ. лит-рах и посвященных теме обращения монарха и подвластного ему народа в христианство.

Среди многочисленных произведений христ. апокалиптической лит-ры, создававшихся как в период раннего христианства, так и в более позднее время, лишь неск. сочинений могут быть отнесены к жанру апокрифических **апокалипсисов** (см. также ст. «Апокалиптика»). 1-й пол. II в. по Р. Х. датируется «Апокалипсис Петра», известный частично по греч. оригиналу и полностью по эфиоп. переводу, к-рый вполне адекватно отражает первоначальную версию сочинения. В нем даны описания видений и откровений, к-рые открываются Иисусу Христу и сопровождающим Его ученикам. Картины рая представляют то место, где

пребывают первосвященники и праведники в белой одежде. Это одно из первых в христ. лит-ре описаний рая, воображаемого как яркий и красочный земной мир. В аду находятся грешники, их проступки определены в соответствии с нормами раннехрист. этики. В числе грехов особенно подчеркивается грех вероотступничества. В отличие от канонического Апокалипсиса (см. *Иоанна Богослова св. ап. Откровение*) интерес сосредоточен на описании загробного мира, классификации различных грехов, неотвратимости наказания грешников и неизбежности спасения праведников. Раннехрист. авторам был известен и «Апокалипсис Павла», но на греч. языке он не сохранился, а дошел до нас в поздних переводах и переделках на лат., сир., арм. и слав. языках. Разница между этими разноразличными текстами столь существенна, что пока нет возможности восстановить первоначальный текст. В этом произведении также описывается пребывание праведников и грешников в раю и преисподней, куда совершает путешествие ап. Павел и где он общается с праотцами и пророками. На греч., арм., эфиоп. и слав. языках известен «Апокалипсис Марии», в к-ром подробно описываются муки грешников, за них вступает Богородица и просит прощения им у Господа. Этот текст датируется IX в. и стилистически зависит от апокалипсисов Петра и Павла.

Е. Н. Мещерская

А., посвященные событиям послеапостольских времен, вплоть до начала Всел. Соборов, в сюжетном отношении по преимуществу персонализированы. В основном это жития мучеников (напр., *Георгия*, *Варвары*, *Никиты*, *Ипатия*, еп. *Гангрского* («Семь смертей»), «Чудо *Феодора Стратилата* (или *Тирона*) о змие» и др.), длительное время существовавшие в лит. традиции с каноническими сочинениями о тех же святых. Для этих житийных А. характерна склонность к нагнетанию страстей, выражающаяся в детализированном описании физических мучений, а также шаржированные (порой карикатурные) характеристики мучителей. Это сочетается со сказочными элементами и изрядной анахроничностью (напр., в житии вмч. *Никиты*, согласно А., «царского сына», «млад отрок *Юлиан Преступник*» сообщает о христианстве

героя его отцу и в награду за предательство становится наследником престола). Именами мучеников надписывается ряд апокрифических молитв, многие из к-рых бытовали и в кон. XX в., — молитвы мч. *Трифона* об избавлении от вредителей урожая (особенно распространены у юж. славян) или молитва св. *Киприана*, еп. *Карфагенского*, составляющая часть обряда принятия новых членов в сицилийскую («старую») мафию.

В ранневизант. время предметом А., надписываемых обычно именами отцов Церкви, являются, как правило, толкования по вопросам литургики, церковных обрядов, Свящ. Писания и священной истории («Беседа трех святителей», «Толк св. Григория о божественной литургии», интерполированные ответы св. *Афанасия Александрийского* на вопросы *Антиоха* и др.). С возникновением и распространением монашества связаны апокрифические хождения к земному раю («Хождение *Агапия в рай*», «Житие св. *Макария Римского*»). Актуальным и периодически востребованным на протяжении всего периода Средневековья остается жанр откровений и видений (см. *Апокалиптика*), наиболее распространенным и популярным среди к-рых является «Откровение *Мефодия Патарского*» (по мнению разных исследователей, IV или VII в.); при этом ряд откровений входит составной частью в большие агиографические сочинения («Житие *Василия Нового*», «Житие *Андрея Юродивого*» и др.).

А. А. Турилов

Ист.: *Fabricius J. A. Codex Apocryphus Novi Testamenti. Hamburg, 1703–1719. 2 т.; Thilo J. C. Codex Apocryphus Novi Testamenti. Lpz., 1832; Lipsius R. A. Die apokryphen Apostelgeschichten und Apostellegenden. Braunschweig, 1883–1887; James M. R. Apocrypha Anecdota. Camb., 1893; idem. The Apocryphal New Testament, Being the Apocryphal Gospels, Acts, Epistles and Apocalypses with other Narratives and Fragments. Oxf., 1924; Schmidt K. L. Kanonische und apokryphe Evangelien und Apostelgeschichten. Basel, 1944; Erbetta M. Gli Apocrifi del Nuovo Testamento. Torino, 1966–1975. 4 vol.; Moraldi L. Apocrifi del Nuovo Testamento. Torino, 1971. 2 vol. [Библиогр.]; Hennecke E., Schneemelcher W. Neutestamentliche Apokryphen in deutscher Übersetzung. Tüb., 1991–1992⁶. 2 Bde; евангелия: *Tischendorf C. Evangelia apocrypha. Lpz., 1876. Hildesheim, 1966; Жебелев С. А. Евангелия канонические и апокрифические. Пг., 1919; Santos Otero A. de. Los Evangelios Apocrifos. Madrid, 1965¹, 1975³; Starowieyski M. Apokryfy Nowego Testamentu: Ewangelie apokryficzne. Lublin, 1986. 2 т.; *Свенцицкая И. С. Апокрифические евангелия. М., 1996; папирусные фрагменты: Bickell G. Ein Papyrusfragment eines***

nichtkanonischen Evangeliums // ZKT. 1885. Bd. 9. S. 489–504; 1886. Bd. 10. S. 208–210; Grenfell B. P., Hunt A. S. New Sayings of Jesus and Fragment of a Lost Gospel from Oxyrhynchus // The Oxyrhynchus Papyri. L., 1898. Pt. 1 (n. 1–4); 1904. Pt. 4 (n. 654–655); 1908. Pt. 5 (n. 840); 1911. Pt. 8 (n. 1081); Lietzmann H. Ein apokryphes Evangelien-fragment // ZNW. 1923. Bd. 22. S. 153–154; Bell H. I., Skeat T. C. Fragments of an Unknown Gospel and other Early Christian Papyri. L., 1935; **деяния**: Wright W. The Apocryphal Acts of the Apostles. L., 1871. Amst., 1968². 2 vol.; Lemm O. von. Koptische apocryphe Apostelacten // Mélanges asiatiques tirés du Bull. Impériale des Sciences de S.-Pétersbourg. S.-Pb., 1890. T. 10. P. 99–171; Lipsius R. A., Bonnet M. Acta apostolorum apocrypha. Lpz., 1891–1903. Hildesheim, 1959²; James M. R. Apocrypha Anecdota. Camb., 1897. Milwood (N. Y.), 1968²; Budge E. A. W. The Contendings of the Apostles. L.; N. Y., 1899–1901. L., 1976². 2 vol.; Vetter P. Die armenischen apokryphen Apostelacten // Oriens Chr. 1901. Bd. 1. S. 168–170, 217–239; 1903. Bd. 3. S. 16–55, 324–383; Lewis A. S. Acta Mythologica Apostolorum. L., 1904; Söder R. Die apokryphen Apostelgeschichten und romanhafte Literatur der Antike. Stuttgart, 1932; Frankenberg W. Die syrischen Clementinen mit griechischem Paralleltext. Lpz., 1937. (TU; 48/3); Курцикидзе Ц. Грузинские версии апокрифических деяний апостолов по рукописям IX–XI вв. Тбилиси, 1959 (на груз. яз.). Hildesheim, 1959². Bd. 1–2; Junod E., Kaestli J.-D. Acta Iohannis. Turnhout, 1983. (CCSA; 1–2); Мещерская Е. Н. Апокрифические деяния апостолов. М., 1997; **послания**: Aubertin C. Étude critique sur les rapports supposés entre Sénèque et St. Paul. P., 1875; Harnack A. Apocrypha IV: Die apokryphen Briefe des Paulus an die Laodiceer und Korinther. B., 1931². S. 6–23; Barlow C. N. Epistolae Senecae ad Paulem et Pauli ad Senecam quae vocantur. R., 1938; Мещерская Е. Н. Легенда об Авгаре — раннесирийский литературный памятник. М., 1984; **апокалипсисы**: Gebhardt O. L. Das Evangelium und die Apokalypse des Petrus. Lpz., 1893; Ricciotti G. Apocalypses Pauli Syriace // Orientalia. 1933. Vol. 2. P. 1–24, 120–149.

Лит.: САНТ (изд., библиогр.); Amann E. Apocryphes du Nouveau Testament // DBS. Vol. 1. P. 354–460; Harnack. Geschichte. Bd. 1; Kaestli J.-D. L'utilisation des actes apocryphes des apôtres dans le manichéisme // Gnosis and Gnosticism / Ed. M. Krause. Leiden, 1977. P. 107–116; Koester M. Apocryphal and Canonical Gospels // HarvTR. 1990. Vol. 73. P. 105–130; Mara M. G. Apocrypha // EEC. Vol. 1. P. 56–58.

В слав. и рус. письменности (далее А.). А. в. и А. н., сохранившиеся в слав. списках XI–XIX вв., составляют часть общехрист. апокрифической традиции. Число текстов, свойственных исключительно слав. письменности либо созданных в слав. странах, относительно невелико, подавляющее большинство их составляют переводы, по большей части с греч., реже с лат., древнеевр. и сир. языков. В славяно-рус. рукописной традиции один и тот же А. часто имеет разные названия.

В кирилло-мефодиевский (см. Кирилл (Константин) Философ, Мефодий) период развития церковнослав.

лит-ры А. как самостоятельные тексты, вероятно, не переводились, нет данных, позволяющих связывать выполнение их переводов с деятельностью ближайших учеников святых Кирилла и Мефодия, работавших в Болгарии в кон. IX — нач. X в. Слав. текст «Протоевангелия Иакова», широко используемого в похвальных словах Климента Охридского и в ряде анонимных и псевдоэпиграфических гомилий великоморавского периода («Слово о похвале Богородицы Кирилла Философа», «Слово на Рождество Христова» с прологом: «Понеже множицею честно ваше святительство»), не совпадает ни с одним из известных переводов — речь идет скорее об авторском пересказе с греч.

Первые слав. переводы А. появились, по-видимому, не ранее кон. IX и не позднее нач. XI в. в Болгарии. В пользу такой датировки свидетельствует присутствие значительного числа А. («Завет Авраама», «Откровение Варуха», «Житие Адама и Евы», «Сказание о Иосифе Прекрасном», «Деяния ап. Павла и Феклы, ап. Петра», «Хождение апостолов Петра и Андрея и Андрея и Матфея», «Обхождение Иоанново», «Мучение св. Климента Римского», «Послание Авгаря к Иисусу Христу», «Епистолия о неделе», «Откровения апостолов Павла и Иоанна Богослова», «Хождение Богородицы по мукам», «Протоевангелие Иакова», «Евангелие ап. Фомы», «Беседа трех святителей» и др.) в хорват. глаголических списках, притом что более поздние переводы (XII–XIII вв.) в них не представлены. Наиболее ранние слав. списки А. датируются XI–XII вв.; «Слово Епифания Кипрского в святую и великую субботу» в Супрасльском сборнике XI в., апокрифические молитвы в глаголическом Синайском Евангелии XI в., «Слово св. апостол Петра и Андрея, Матфея, Руфа и Александра» в древнерус. Торжественнике минейном при Златоструе XII в. (РНБ. Ф. п. 1. 46), древнерус. отрывок «Беседы трех святителей» кон. XII в. из Б-ки Греческого Патриархата в Иерусалиме, «Хождение Богородицы по мукам» в рус. сборнике кон. XII — нач. XIII в. (РГБ. Троиц. № 12) и др. От XIII в. сохранились уже сборники, целиком либо в значительной части состоящие из А.: Синайский (РНБ. Греч. 70. Q. п. 1. 63 и 64; Синай. мон-рь вмц. Ека-

терины. Слав. 34/О) и «попа Драголя» (Белград. НБС. Рс. 651).

Появление на слав. почве переводов и новых редакций нек-рых А. связывают с возникшим в Болгарии в X в. учением богомилов. Несомненно богомильским считают А. «Тайная книга» (в слав. традиции не сохранилась), влияние учения богомилов видят в переводных А. о Тивериадском м., о борьбе арх. Михаила с Сатанайлом, в компилятивных сочинениях попа Иеремии, отчасти в «Рукописании Адама». Период визант. владычества в Болгарии (1-я четв. XI — посл. четв. XII в.) отмечен созданием ряда апокрифических пророчеств и откровений, в к-рых через призму эсхатологии рассматриваются события болг. истории VII–XI вв. и болгаро-визант. отношения: «Толкование Даниилово», «Сказание Исаии пророка о будущих letech», «Болгарская апокрифическая летопись» («Сказание Исаии пророка, како вознесен бысть ангелом до седьмого небеси»), а также написание легендарной истории обращения болгар в христианство («Солунской легенды»). События кон. XII — сер. XIII в. (восстановление Болгарского царства, взятие Салоник сицилийскими норманнами в 1185 г., захват К-поля крестоносцами в 1204 г. и создание Латинской империи, татар. набеги на Балканский п-ов) породили новую волну переводов с греч. и компиляций А. апокалиптического содержания: «Прозрение пророка Даниила», «Сказание о Сивилле», «Апокалипсис Анастасии», «Пандехово пророческое сказание» и др.

В древнерус. книжность А. проникли вскоре после Крещения Руси через южнослав. посредство и воспринимались в качестве развернутых комментариев к библейским текстам наряду с их богословско-догматическими толкованиями. С рядом А. в. (в частности, об Адаме, Соломоне и Моисее) древнерус. книжники знакомились через Толковую и Историческую Палею и Хронографы, «Хронику Георгия Амартола». Апокрифические сюжеты о прор. Моисее и большой фрагмент апокрифического «Откровения Мефодия Патарского» вошли в ПВЛ (нач. XII в.). Рубежом XII–XIII вв. датируется создание наиболее значительного собственно древнерус. апокрифического текста — «Слова о Лазаревом воскресении», по стилистическому

строю и образной системе связанного со «Словом о полку Игореве» и известного в десятках списков XV–XVII вв. В 1-й пол. XIII в. на Руси были переведены с древнеевр. талмудические мидраши, посвященные ряду ветхозаветных сюжетов (в первую очередь царю Соломону), к-рые, очевидно, тогда же были включены в Толковую Палею (старший список новгородского происхождения — ГИМ. Барс. № 619, 10-е гг. XV в.). Помимо книжного существовал устный путь распространения А.: их рассказывали паломники, возвращаясь из путешествий по святым местам. Следы таких рассказов, напр. о Мелхиседеке, встречаются в «Хождении в Святую землю Даниила, Русской земли игумена» (нач. XII в.) и особенно в «Хождении» *Арсения Солунского* (XIV–XV вв.).

Во 2-й пол. XV — 1-й четв. XVI в. ряд А. переводится западнорус. книжниками с лат., польск. и чеш. языков: «О умучении пана нашего Есуса Христа», «Слово о житии и хоженьи трех королей персидских» (т. е. волхвов), западнорус. «Сказание о Сивилле», укр. перевод «Евангелия Фомы» («Евангелия детства») и др. В XVII в. источником новых апокрифических сюжетов в рус. книжности (и новых вариантов уже известных) все в большей степени становятся переводы с латыни и с польск. (в значительной мере через посредство сочинений украинско-белорус. проповедников — *Кирилла (Транквиллиона-Ставровецкого)*, *Иоанникия (Галятковского)*, *Антония (Радивиловского)* и др., использовавших в своем творчестве сюжеты средневек. лат. Exempla).

Особенностью апокрифической традиции сер. XVII–XVIII вв. является распространение переводных пророчеств о грядущей победе христиан над мусульманами (турками), получивших широкое хождение в западноевроп. «летучих листках» и порожденных реальными политическими событиями того времени (Кандийская война, войны Священной лиги с Османской империей). Для России актуальность этой темы усиливалась пророчеством о «русом (на)роде» (отождествлявшемся с русскими), к-рый будет господствовать в К-поле (одним из ранних примеров такого пророчества в XVII в. является выполненный *Гавриилом*, митр. Назаретским (до 1658), перевод и истолкование надписи на над-

гробном камне имп. Константина Великого).

Состав корпуса А. в средневек. лит-рах отдельных слав. стран имеет свои особенности. Если древнейшие переводы, за редкими исключениями, присущи всей слав. традиции в целом, то А., созданные и переведенные болг. книжниками в XI–XIII вв., не отразились ни в хорватоглаголических, ни в восточнослав. списках. Рус. переводы домонг. времени в составе Палеи Толковой стали известны на слав. юге не ранее XVI в., украинско-белорус. переводы XV–XVI вв. вообще не получили там распространения. Пророчества XVII в. о скорой победе христиан над мусульманами пользовались популярностью среди слав. подданных Османской империи, однако источники их переводов не совпадали порой с источниками текстов, читавшихся в России и Речи Посполитой. Наблюдается и ряд типологических особенностей в южно- и восточнослав. рукописной традиции А. В первой более широком распространении получили неканонические молитвы в составе Требников, для второй в XV–XVII вв. характерно включение большого количества апокрифических текстов в сборники уставных чтений — триодные («Сон царя Иоаса», «Слово о Лазаревом воскресении», «Никодимово евангелие», «Епистолия о неделе» и др.) и минейные («Житие Никиты мученика», «Сказание Афродитиана», «Чудо Феодора Стратилата (Тирона) о змие» и др.) *Торжественники*.

В распространении славяно-рус. А. немалую роль сыграла их насыщенность фольклорными мотивами и архаическими представлениями о мире, сочетающимися с богословско-догматическими толкованиями. Конкретизация и отчасти драматизация скупого на подробности библейского повествования делала А. одним из любимых чтений даже в монастырской среде (см., напр., состав энциклопедических сборников кон. XV в. старца Ефросина из Кирилло-Белозерского собр. рукописей РНБ — *Казан М. Д., Понырко Н. В., Рождественская М. В.* Описание сборников XV в. книгописца Ефросина // ТОДРЛ. Л., 1980. Т. 35. С. 3–100). Ефросин включил в свои сборники «Плач Адама о рае», мн. апокрифические тексты, входившие в Палею: отрывки из сочинений Епифания Кипрского, из «Беседы трех

святителей», о Ное, о Господних ризах, «Сказание о двенадцати пятницах» и др. Апокрифические сюжеты вошли в духовные стихи («Стих о Голубиной Книге», «Сон Богородицы»), заговоры («Сказание о двенадцати пятницах»), молитвы (от нежити, от грома, от 12 «трясавиц», св. Сисинию и др.). Нек-рые А. существовали в книжной форме, в виде фиксированного текста, и одновременно в устной — в виде духовного стиха или заговора.

На материале слав. традиции трудно говорить о к.-л. определенном и устойчивом отношении книжников (включая представителей высшей церковной иерархии) к апокрифическим текстам, за исключением, пожалуй, антиканонических А., отличие к-рых можно проследить уже в X в. (*Афанасий Иерусалимский* в послании к Панку осуждает «Сказание о крестном древе попа Иеремии») и позднее (напр., сочинение прп. *Максима Грека* против «Сказания Афродитиана»). В рукописях имеется достаточно примеров своеобразной цензуры книгописцев (начатые и незаконченные апокрифические тексты) и читателей (вырезание листов, на к-рых находились А., зачеркивание текстов, предупредительные пометы о неканоничности того или иного памятника). С др. стороны, вполне обычным является использование А. в сочинениях разных жанров, принадлежащих перу представителей церковной иерархии. Свт. *Кирилл Туровский*, использовал в своих поучениях сюжеты «Никодимова евангелия» и апокрифического гомилий Евсевия Александрийского и Епифания Кипрского. Широк круг апокрифических источников «Послания о рае» Новгородского архиеп. *Василия (Калики)*. Тверской еп. *Нил (Грек)* (XVI в.) в послании дмитровско-кашинскому кн. Юрию Ивановичу излагает особый вариант легенды о происхождении крестного древа, связанный с «Покаянием праотца Лота». Значительное число А. (в т. ч. «Сказание Афродитиана») включено в Великие *Минеи-Четьи*.

Достаточно свободному обращению апокрифических текстов (даже антиканонического характера) в средневек. слав. книжности способствовала в немалой степени неразработанность системы запретов в отношении неканонических сочинений в правосл. мире в целом. Списки

«ложных» книг (см. *Индекс запрещенных книг*) носили здесь скорее ознакомительный, нежели строго запретительный характер. Переводы таких списков на слав. язык появились уже на рубеже IX–X вв. (древнейший — в *Изборнике 1073 г.*), но первоначально они мало отражали слав. реалии: установлено, что из 29 перечисленных в этом индексе текстов в слав. традиции известно не более 9. На протяжении последующих столетий состав списков (известных только в восточнослав. традиции) неоднократно редактировался, пополняясь (особенно с кон. XIV в.) реальными памятниками, его завершением на исходе рус. средневековья стал индекс в составе «*Кирилловой книги*» (М., 1646), получивший в свою очередь широкое распространение в старообрядческих списках XVIII–XIX вв. Однако эти списки редко включались в состав канонических сборников (старший пример — РНБ. Погод. № 31, нач. XV в.) и лишь с XVI в. сопровождали иногда списки *Иерусалимского устава*, что, несомненно, ограничивало возможность их использования.

Изд.: Памятник старинной рус. лит-ры / Изд. гр. Г. Кушелевым-Безбородко. СПб., 1860–1862. 4 вып.; Памятники отреченной рус. лит-ры / Собр. Н. Тихонравовым. М., 1863. Т. 1–2; *Капановски* V. Apokrifne molitve, gatanja i priče // *Starine*. Zagreb, 1881. Knj. 13. S. 150–163; СБОРЯС. 1894. Т. 58. Кн. 4 (т. 3); Апокрифи і легенди з українських рукописів / Збірник, упорядкував і пояснив Ів. Франко. Львів, 1896–1910. 5 т.; *Лавров П. А.* Апокрифические тексты // СБОРЯС. 1901. Т. 67. Кн. 3; *Иванов И.* Богомилски книги и легенди. София, 1925, 1970^и; ПЛДР. XII в. М., 1980; Апокрифи. София, 1981. (Стара българска лит-ра; Т. 1); Естествознание. София, 1992. (Стара българска лит-ра; Т. 5). С. 246–286, 455–471 (в новоболг. переводе); *Христова Б.* Протоэвангелието на Яков в старата българска книжнина. София, 1992 [Библиогр.]; *Тъпкова-Заимова В., Милтенова А.* Историко-апокалиптичната книжнина във Византия и в средновековна България. София, 1996 [Библиогр.]; Апокрифы Древней Руси: Тексты и исслед. / Отв. ред. и сост. В. В. Мильков. М., 1997; *Јовановић Т.* «Дела апостола Томе у Индије» према хиландарском препису XIV в. // Археографски прилози. Београд, 1998. Књ. 20. С. 41–54; *он же.* Српски преписи апокрифа «Како Давид написао Псалтир» // Там же. Београд, 1999. Књ. 21. С. 299–314; *Мильков В. В.* Древнерусские апокрифы. СПб., 1999. (Памятники древнерус. мысли: Исслед. и тексты; Вып. 1); БЛДР. Т. 3: XI–XII вв.

Лит.: *Лавровский Н.* Обзорение ветхозаветных апокрифов // ДВ. 1864. Т. 9 (сент.–дек.); *Порфирьев И. Я.* Апокрифические сказания о ветхозаветных лицах и событиях. Каз., 1872; *он же.* Апокрифические сказания о новозаветных лицах и событиях. СПб., 1890; *Kozak E.* Bibliographische Übersicht der

biblich-apokryphen Literatur bei den Südslaven // Jb. f. Protestantische Theologie. 1892. Bd. 18; *Сперанский М. Н.* Славянские апокрифические евангелия // Труды VIII Археологического съезда в Москве, 1890. М., 1895. Т. 2. С. 38–172; *Яцимирский А. И.* Библиографический обзор апокрифов в южнослав. и рус. письменности. Пг., 1921. Вып. 1: Апокрифы ветхозаветные; *Адрианова-Петриц В. П.* Апокрифы // История рус. лит-ры. М.; Л., 1941. Т. 1; *Turdeanu E.* Apocryphes bogomiles et apocryphes pseudo-bogomiles // Revue de l'histoire des religions. 1950. Vol. 138, 139; История на българската лит-ра. София, 1962. Т. 1. С. 178–192, 208–220; *Santos Otero A. de.* Das Problem der kirchenslavischen Apokryphen // Zschr. f. Balkanologie. Wiesbaden, 1963. Bd. 1; *idem.* Die handschriftliche Überlieferung der altslavischen Apokryphen. В.; N. Y., 1978–1981. Bd. 1–2. (доп. и уточн. см. *Tomson F. J.* Apocrypha Slavica // SEER. 1980. Vol. 58); *Георгиев Е.* Лит-ра на изострени борби в средновековна България. София, 1968. С. 76–320; *Ангелов Д.* Богомилството в България. София, 1969. С. 62–68, 166–226; *Radović D. Sp.* Apokrif kod Juznih Slovena // Enciklopedija Jugoslavije. Zagreb, 1969. Т. 1; *Grabar B.* Apokrifi u hrvatskoj srednjovjekovnoj književnosti // Croatica: Prinosi proucavanju hrvatske književnosti. Zagreb, 1970. Т. 1; *Белоброва О. А.* Переводная беллетристика XI–XIII вв. // Истоки рус. беллетристики. Л., 1970; *Hercigonja E.* Srednjovjekovna književnost. Zagreb, 1975. S. 41–57, 102–114 [Библиогр.]; *Мецкерский Н. А.* Апокрифы в древней славяно-рус. письменности (ветхозаветные апокрифы) // Методические рекомендации по описанию славяно-рус. рукописей для Сводного каталога рукописей, хранящихся в СССР. М., 1976. Вып. 2. Ч. 1; *Naumov A. E.* Apokryfy w systemie literatury cerkiewnosłowianskiej. Wrocław etc., 1976; *Петканова-Тотева Д.* Апокрифна художествена проза: Видова класификация и характеристика // Старобългарска лит-ра. София, 1978. № 3; *она же.* Апокрифна лит-ра и фольклор. София, 1978; *она же.* Приемственность и развитие. София, 1992 [разделы об апокрифах]; *Кобяк Н. А.* Индексы отреченных и запрещенных книг в рус. письменности // Древнерусская лит-ра: Источниковедение. Л., 1984; КМЕ. Т. 1. С. 85–93, 209–211; Т. 2. С. 114–115, 146–150 [Библиогр.]; *Семеновкер Б. А.* Греческие списки истинных и ложных книг и их рецепция на Руси // ТОДРЛ. 1985. Т. 40. С. 206–228; СККДР. Вып. 2 (1-я пол. XIV–XVI в.). Ч. 2 (Л–Я). С. 6–7, 145–146, 153–155, 318–319, 344–345, 358–359, 489–491; *Petrović I.* Hagiografsko-legendarna književnost hrvatskog srednjovjekovlja i senjski «Marijini mirakuli» — izvori, žanrovlja i tematske i tipoloske karakteristike // Slovo. Zagreb, 1985. Knj. 34. S. 182–189; *Иванов С. А.* «Болгарская апокрифическая летопись» как памятник этнического самосознания болгар // Развитие этнического самосознания слав. народов в эпоху зрелого феодализма. М., 1989. С. 70–77; *Каймакова М.* Българска средновековна историопис. София, 1990. С. 124–163; *Трифуновић Ђ.* Азбучник српских средњовековних књижевних појмова. Београд, 1991^и. С. 20–22 [Библиогр.]; СтБЛ. С. 30–40, 52–53, 60–62, 72–73, 80–82, 98–99, 122–124, 131–132, 148, 150–151, 156, 175, 193–194, 201, 258, 294–295, 304–306, 314–316, 318, 334–335, 363, 377–378, 386–388, 412–413, 417–422, 430–431, 463–464, 494–495; *Алексеев А. А.* Русско-еврейские литературные связи до 15 в. //

Jews and Slavs. Jerusalem; S.-Pb., 1993. Vol. 1. С. 63–70; *Булачин Д. М.* Древняя Русь // История рус. переводной лит-ры: Древняя Русь. XVIII век. СПб., 1995. Т. 1: Проза; Славянские древности: Этнолингвистический словарь / Под ред. Н. И. Толстого. М., 1995. Т. 1. С. 113–115; *Мецкерская Е. Н.* Апокрифические деяния апостолов. М., 1997.

М. В. Рождественская,
А. А. Турилов

А. у старообрядцев. Большой интерес к А. существовал у старообрядцев (см. *Старообрядчество*), среди к-рых широкое хождение имели все наиболее известные на Руси апокрифы. Чаще всего в старообрядческих рукописях встречаются эсхатологические А.: «Видение ап. Павла», «Хождение Богородицы по мукам», «Сон Богородицы», «Хождение старца Агания в рай», а также «Сказание о двенадцати пятницах», «Епистолия о неделе», «Беседа трех святителей», «Иерусалимский список» и др.

Новые исторические реалии, полемика между формировавшимися старообрядческими согласиями обусловили появление в XVIII–XIX вв. (преимущественно среди *беспоповцев*) ряда самобытных апокрифических сочинений. Нек-рые из них названы в «*Окружном послании*» 1862 г.: Седмитолковый апокалипсис (см. *Антихрист*), «Книга Евстафия богослова об антихристе», «Толкование Амфилохиево вторых песни Моисея», «Слово от старчества, в немже инок Захария беседова к ученику своему Стефану об антихристе», ложное толкование Дан 2. 41–42, 7. 7, «Повесть о бражнике, из бесед евангельских», тетрадь «О винном сотворении», будто бы из документов *Стоглавого Собора*, «О бульбе» из книги Пандок, «О духовном антихристе», а также «тетрадь», в к-рой названа дата кончины мира (Окружное послание. С. 16–23). Помимо перечисленных в Послании существовали старообрядческие апокрифические сочинения, направленные против употребления картофеля («Царь именем Мамер», со ссылкой на книгу Пандок); сочинения, содержащие запрет на употребление чая («В коем доме самовар и посуда, в тот дом не входит до пяти лет», со ссылкой на 68-е прав. Карф. Собора, «Кто пьет чай, тот отчаивается будущего века»), кофе («Кто пьет кофий, в том заводится злой ков») и табака, приписываемые *Феодору IV Вальсамону* и *Иоанну Зонаре* (в нек-рых списках — «Зонарею» и даже «Назорею»); сочинения против ношения



галстуков («Сказание о платах, неции носят, выписано ис Кроника, сиречь Летописца латынского»).

Продолжавшиеся без малого 2 века поиски старообрядцами архиерея породили апокрифическое хождение (точнее, описание маршрута) в обетованную страну «старой веры» *Беловодье* — «Путешественник» Марка Топозерского (известны списки с сер. XIX в.). К числу наиболее крупных (и в то же время малоизученных) старообрядческих А. принадлежат «Деяния Курженского собора», якобы состоявшегося в 1667 г. с участием Вселенских Патриархов в карельском Курженском мон-ре и осудившего церковную реформу Патриарха *Никона* (список 2-й пол. XIX в.).

Наиболее распространенные из указанных А. составлены не ранее кон. XVIII в., мн. «тетради» имели местное бытование или переписывались под др. названиями. Запрет на чтение сочинений, названных в «Окружном послании», действовал только у старообрядцев *Белокриницкой иерархии*, среди беспоповцев многие из этих «тетрадей» до сих пор популярны, о чем свидетельствуют наблюдения *археографических экспедиций* последних лет.

Ист.: Окружное послание: Устав и Омышление. М., 1893; *Азеева Е. А., Кобяк Н. А., Круглова Т. А., Смелянская Е. Б.* Рукописи Верхотурья XV–XX вв. // Из собрания Научной б-ки МГУ им. М. В. Ломоносова: Каталог. М., 1994.

Е. А. Азеева, А. А. Турилов

АПОЛИ († нач. IV в.), мч. Египетский (пам. копт. 1 месоре (25 июля)), пострадал во время гонений имп. *Диоклетиана*. Рассказ о нем сохранился в Ватиканском кодексе актов мучеников (Cod. Vat. Cap. LXI. Fol. 223–224). Согласно этим сведениям, А. — сын военачальника Юста и внук имп. Нумериана (283–284). Автором рассказа об А., вероятно, был его слуга *Сергий*.

Лит.: Acta martyrum // CSCO. Copt. T. 1. P. 242–248; *David J. Apoli* // DHGE. T. 3. Col. 957.

АПОЛЛИНАРИАНСТВО, еретическое учение *Аполлинария* (младшего), еп. Лаодикийской Сирийской, осужденное Церковью на *Всел. II Соборе*.

Аполлинарий известен как ревностный сторонник *Никейского Символа веры*. Его неправомыслие проявилось в сфере *христологии*. По-видимому, еретические тенденции возникли у Аполлинария в качестве про-

тивовеса учению *Диодора*, еп. Тарского, стоявшего во главе Антиохийской богословской школы (см. *Богословские школы древней Церкви*). Аполлинарий, полемизируя с Диодором, пытался выяснить условия, при к-рых *Воплощение* Слова будет действительным соединением Божества и человечества в совершенном единстве личности Христа.

Он не различал при этом «природу» и «ипостась» и поэтому во Христе находил не только единое Лицо и Ипостась, но и единую природу. Аполлинарий утверждал, что во Христе Бог и плоть составили единую природу — сложную и составную. Ибо единство Лица, по Аполлинарию, возможно только при единстве природы. Из двух совершенных не могло образоваться совершенного единства. Если бы Бог соединился с совершенным (т. е. полным) человеком, состоящим из духа (ума), души и тела, то осталось бы неразрешенное двойство, т. е. если бы Слово восприняло ум человеческий, начало свободы и самоопределения, то действительного соединения, по Аполлинарию, не получилось бы: оказалось бы два начала; не была бы достигнута и искупительная цель Воплощения, ибо умер бы не Бог, как человек, но некий человек. Кроме того, ум человеческий при сохранении его свободы и «самодвижности» не мог бы победить в душе закваски греха. Это возможно лишь для Божественного Ума. Ввиду этого Аполлинарий отрицал полноту или трехчастность человеческого существа в Воплотившемся Слове и утверждал, что «ум» не был воспринят в соединении и его место заняло Само Слово, соединившееся с одушевленным телом. Совершилось воплощение, но не вочеловечение. Аполлинарий полагал, что одушевленное тело Христа неразрывно «сосуществовало» и «срослось» со Словом, к-рое стало в нем началом действия и постольку как бы перешло в новый образ существования, — в единстве воплощенной природы Бога Слова (греч. $\mu\acute{\iota}\alpha \phi\acute{\upsilon}\sigma\iota\varsigma \tau\omicron\upsilon\theta \Theta\epsilon\omicron\upsilon \text{ } \Lambda\omicron\gamma\omicron\upsilon\sigma \text{ } \sigma\epsilon\sigma\alpha\rho\kappa\omicron\mu\acute{\epsilon}\tau\eta$). «Он был типичным представителем Александрийской школы, утверждавшей во Христе прежде всего единство. За 80 лет до монофизитства, которое несомненно было в известной мере подготовлено его образом мыслей, Аполлинарий ставил вопрос о том, как примирить это единство с дуализ-

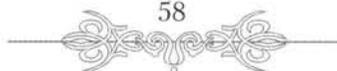
мом в нем Божественного и человеческого» (*Лосский*. С. 272).

Аполлинарий имел много последователей. Борьба с его учением началась уже с Александрийского Собора 362 г. К 70-м гг. IV в. относится сочинение неизвестного автора «Против Аполлинария» в 2 книгах, помещаемое среди сочинений свт. *Афанасия I Великого*. Против Аполлинария резко выступал свт. *Василий Великий* (Ер. 255 (263); 257 (265)). Последовал ряд соборных осуждений, Римскими Соборами 376, 377 и 382 гг. и II Всел. Собором в 381 г.

Аполлинарий (младший) впервые в истории догматов представил подробно разработанную христологическую систему (*Болотов*. С. 147). Его учение было отвергнуто на II Всел. Соборе, но вопрос о соединении в одном Лице Богочеловека двух природ представлял большую сложность для уяснения и точного выражения человеком. Лишь в IV в. против А. отцы Церкви, и более всех свт. *Григорий Нисский* (Antirr. с. Apollin.) и свт. *Григорий Богослов* (Ерр. ad Nect. et Cled.), стали раскрывать правосл. учение о единстве двух природ в одной Ипостаси, о полноте воспринятого и спасенного человечества во Христе. Этим было подготовлено позднейшее вероопределение *Всел. IV Собора*, принятое в Халкидоне в 451 г.

Попытка своеобразной «халкидонской» интерпретации Аполлинария предлагалась прот. *Сергием Булгаковым*: он полагал, что основная причина отторжения доктрины Аполлинария была связана с неразработанностью христологической и антропологической терминологии. Если в концепции Аполлинария понятие «дух», или «ум», мыслить как «ипостась», то его концепция, по мнению прот. *Сергия*, предстанет не только вполне правосл., но и далеко опережающей свое время, предваряющей христологическую формулу Халкид. Собора. Выдвигая эту гипотезу, прот. *Сергий Булгаков* основывался на собственном специфическом понимании ипостаси — как ипостасного духа, сближаясь в своей богословской системе с антропологическими предпосылками Аполлинария.

Лит.: *Спаский А.* Историческая судьба сочинений Аполлинария Лаодикийского. Серг. П., 1895; *Болотов*. Лекции. Т. 4. С. 134–156; *Булгаков С., прот.* Агнец Божий. П., 1933. С. 23–42; *Поснов М. Э.* История христианской



Церкви (до разделения Церквей — 1054). Брюссель, 1964. С. 371–374, 377; *Grillmeier A.* Le Christ dans la tradition chrétienne de l'âge apostolique à Chalcedoine (451). P., 1973; *Quasten J.* Patrology. Utrecht; Brux., 1975. Vol. 3. P. 377–384; *Prestige G. L.* Fathers and Heretics. L., 1977. P. 195–246; *Карташев.* Соборы. С. 188–195; *Лосский В.* Догматическое богословие. С. 272–273.

Свяц. Владимир Шмалый

АПОЛЛИНАРИЙ [греч. Ἀπολλ(λ)ινάριος, лат. Apollinarius, Apollinaris] († ок. 568), свт., Патриарх Александрийский (с 551). Занял Патриаршую кафедру после *Зоила*, смещенного имп. *Юстинианом I*. В нач. 553 г. вместе с др. епископами подписал послание К-польского Патриарха *Евтихия* к папе *Вигилию* с призывом председательствовать на Всел. Соборе по делу о «Трех главах». А. присутствовал на всех заседаниях *Всел. V Собора* и подписал его вероопределения. В «Краткой хронографии» Патриарха *Никифора I* указывается, что А. занимал кафедру в течение 19 лет.

Ист.: *BHG*, N 2037; *Mansi*. Т. 9. Col. 63–389 [passim]; *ДВС*. Т. 3. С. 304–474; *Евагрий*. Церк. ист. IV 37–39.
Лит.: *Aigrain R.* Apollinaire (10) // *DHGE*. Т. 3. Col. 992–993; *ЕПЛАВП*. Т. 3. С. 121.

АПОЛЛИНАРИЙ († 611), свт. (пам. зап. 6 окт.), архиеп. Битуригский (совр. Бурж, Центр. Франция). Согласно древним диптихам, занимал епископскую кафедру в течение 9 лет. Мощи находились в Сент-Утрий-дю-Шато в Бурже. В 1562 г. они были уничтожены гугенотами. Ист.: *ActaSS*. Oct. T. 3. P. 413–416.
Лит.: *Aigrain R.* Apollinaire (11) // *DHGE*. Т. 3. Col. 993; *Duchesne*. Fastes. Т. 2. P. 22, 25.

АПОЛЛИНАРИЙ (ок. 453, Вьенна — ок. 520 до 534, Валенция), свт. (пам. зап. 5 окт.), еп. Валенции (совр. Валанс, Юж. Франция). Основными источниками сведений об А. являются его переписка с братом, свт. *Авитом* Вьеннским (ок. 450 — ок. 518 или 525), произведения Авита и житие, написанное анонимным автором, к-рый называет себя современником святителя (издатель жития М. Круш, однако, датирует его нач. IX в. (*MGN. Scr. Mer.* Т. 3. P. 194–203)). А. род. в галло-рим. патрицианской семье, его отцом был свт. *Исихий*, еп. Вьенны (совр. Вьен); среди родственников А. — свт. *Сидоний Аполлинарий* (430–488), имп. Зап. Римской империи *Авит Эпархий* (455–456) и неск. сенаторов. А. получил блестящее образование

во Вьенне у св. *Клавдиана Мамерта*. Принял епископскую кафедру ок. 487 г. Вместе со свт. *Авитом* боролся с ересями *арианства* и *пелагианства*; преодолел церковный раскол в епархии, начавшийся при его предшественнике еп. *Максима*, низложенном по обвинению в *манихействе*. А. участвовал в церковных Соборах в Эпаоне (517) и Лугдуна (516–523). По свидетельству «Хроники» *Адоны* Вьеннского, А. прославился также даром чудотворений. В житии описано, как во время засухи по молитвам святителя открылся источник воды. После Эпаонского Собора, к-рый осудил знатного вельможу *Стефана*, женившегося на свояченице, кор. бургундов *Сигизмунд*, разгневанный этим решением, сослал А. в мест. Сардиния в окрестностях Лугдуна (совр. Лион). Вскоре после этого король тяжело заболел и исцелился только тогда, когда прикоснулся к одежде А. и вернул святого из ссылки. Заранее извещенный о приближении смерти, А. совершил паломничество к мощам мч. *Генесия* в г. Арелат (совр. Арль), по дороге молитвой прекратив бурю на р. Рона, а затем отправился в *Массилию* (совр. Марсель), где также совершил неск. чудес. Во время тяжелой болезни А. некий *Перигорий* пытался убить святителя, но руку убийцы внезапно парализовало, и он не мог двигать ею, пока А. не исцелил его. Мощи святого первоначально хранились в ц. апостолов Петра и Павла возле Валенции, в VII в. были перенесены в ц. св. Стефана, в 1060 г. — в церковь, посвященную А. В XVI в. мощи А. были утоплены в Роне гугенотами.

Соч.: *Alcimus Avitus episcopus Viennensis*. Epistulae 13, 14, 19, 27, 61, 71, 72, 87, 88 // *MHG*. AA. Т. 6/2. P. 46, 47, 50, 57, 87, 90, 96, 97 [переписка с *Авитом* Вьеннским].
Ист.: *BHL*, N 634–636; *ActaSS*. Oct. T. 3. P. 45–65; *Febr.* T. 1. P. 674; *Mart.* T. 2. P. 447; *MGN. Scr. Mer.* Т. 3. Col. 203 sq.; *Vita beati Aviti episcopi* // *MHG*. AA. Т. 6/2. P. 177–180; *Ado Viennensis*. Chronicon [s. a. 492] // *PL*. 123. Col. 105; *Mansi*. Т. 8. Col. 245, 556–574.
Лит.: *Hefele-Leclercq*. Hist. des Conciles. Т. 2. P. 952–954, 1034, 1043–1046; *Duchesne*. Fastes. Т. 1. P. 210–218; *Aigrain R.* Apollinaire (7) // *DHGE*. Т. 3. Col. 982–986; *BiblSS*. Т. 2. Col. 249–250; *Dictionnaire encyclopédique du christianisme ancien*. Brux., 1990. Т. 1. P. 188–189.

П. Б. Михайлов

АПОЛЛИНАРИЙ [Клавдий Аполлинарий; греч. Ἀπολλ(λ)ινάριος ὁ Ἱεραπολίτης, лат. Claudius Apollinarius (Apollinaris) Hierapolitanus] (II в.), свт. (пам. зап. 8 янв., 7 февр.),

еп. Иерапольский, апологет и антиеретический писатель. Во времена имп. *Марка Аврелия* был епископом г. Иераполь в М. Азии. В 176 г. А. адресовал императору апологетическую речь, в к-рой подчеркивал заслуги христ. легиона во время войны с герм. племенем маркоманнов (ср.: *Euseb. Hist. eccl.* V 5. 4). Из др. его соч. известны 2 книги «К иудеям», апология «К эллинам» в 5 книгах, трактат «Об истине» в 2 книгах (*Ibid.* IV 27). Два последних, а также соч. «О благочестии» были доступны в IX в. Патриарху К-польскому свт. *Фотию*, к-рый с похвалой отзывался о стиле автора и о нем самом (*Phot. Bibl. Cod.* 14). В наст. время все произведения А. утрачены. От соч. «О Пасхе» сохранилось лишь неск. фрагментов (*Chron. Pasch.* P. 14; *PG*. 92. Col. 79–81).

А., снискавший славу «мужа достославного и выдающегося как знанием божественного, так и светской образованностью», боролся с ересью *Монтана* (*Theodoret*. Haer. fab. III 2; *Euseb. Hist. eccl.* IV 24). Еще будучи священником, по воле еп. Иерапольского свт. *Аверкия* А. написал соч. против этой т. н. Фригийской ереси. Став епископом, А. выступил в качестве одного из инициаторов Иерапольского Собора, на к-ром ок. 20 епископов осудили монтанизм и отлучили от Церкви как лжепророков *Монтана* и его последовательницу *Максимиллу*. Послание А. против монтанистов упоминает *Евсевий* (*Ibid.* V 19). По свидетельству блж. *Феодорита* (*Haer. fab.* I 21), А. написал также сочинение против энкратитской секты *севириан*.

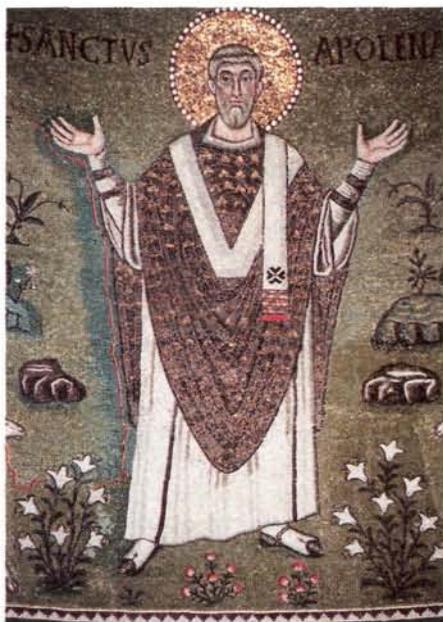
А. принимал участие в споре о дне празднования *Пасхи*, разгоревшемся ок. 167 г. (ср.: *Euseb. Hist. eccl.* V 23–24). Из сохранившихся кратких фрагментов можно заключить, что он осуждал традицию, согласно к-рой Христос пострадал на др. день после вкушения пасхальной трапезы: 14 нисана А. называет «истинной Пасхой Господней, великой жертвой», «вместо агнца Сын Божий, связавший крепкого, связан, осужден Судия живых и мертвых, предан в руки грешников на распятие... и погребен в день Пасхи» (*Otto*. Fragm. 4: *De Pascha*; ср.: *Ин* 18. 28, см. *Пасхальные споры*).

Соч.: *Otto J. C. Th.* Corpus Apologetarum Christianorum. Jena, 1872. Wiesbaden, 1969. Т. 9. P. 479–495.

Лит.: *Филарет (Гумилевский)*. Учение. С. 79–81; *Harnack*. Geschichte. Bd. 1. S. 243–246; Bd. 2/1. S. 358–361, 373–374; *Болотов*. Лекции. Т. 2. С. 429; *Покровский А. И.* Раннейшие «малые» противомонтианские соборы // ХЧ. 1913. Июль/авг. С. 928–943; *он же*. Большой Иерапольский собор против монтианизма // Там же. С. 1060–1084; *он же*. Соборы Древней церкви эпохи первых трех веков. Серг. П., 1914; *Zangara V.* Apollinaris of Hierapolis // EEC. Vol. 1. P. 58; *Сидоров А. И.* Курс патрологии: Возникновение церк. письменности. М., 1996. С. 286–287.

В. В. Василик

АПОЛЛИНАРИЙ († 75 по Р. Х.), сщмч. (пам. 23 июля), первый еп. Равенны. Согласно житию, написанному на рубеже VI–VII вв., А., уроженец Антиохии, прибыл в Италию вместе с ап. *Петром*, посвятившим его во епископа Равеннского (ок. 49). Придя в Равенну как странник, А. стал проповедовать о Христе, прося дар исцеления. По требованию жрецов-язычников А. трижды представлялся перед судом и подвергался пыткам, однако не прекращал проповедовать, за что был приговорен к изгнанию из города. Закованного в цепи А. посадили на корабль, плывший в Иллирик. По дороге судно потерпело кораблекрушение, все утонуло, спаслись только А., 3 христианина, последовавшие за ним в изгнание, и 2 воина, к-рые, слушая А., уверовали во Христа и приняли Крещение. Не найдя нигде пристанища, путники пришли в *Мисию*, где А. исцелил от проказы одного знатного жителя, за что получил со своими спутниками приют в его доме. Через 3 года А. вернулся в Равенну и был с радостью принят своей паствой. Язычники же, напав на церковь, где святой совершал Божественную литургию, разогнали молящихся, а святого повели в храм Аполлона. Как только А. вошел в храм, идол языческого бога упал и разбился. На суде А. сотворил новое чудо, исцелив слепорожденного сына правителя города. В благодарность правитель постарался укрыть А. от разъяренной толпы. Однако языческие жрецы отравили донесение имп. *Веспасиану* с просьбой осудить на смерть или изгнание христ. «волхва» А. Он был схвачен и жестоко избит в портовом предместье Равенны *Классе*, где христиане нашли его едва живого и перенесли в город. А. скончался через 7 дней. На месте гробницы святого была сооружена базилика (см. *Аполлинария священикомученика базилики в Равенне*). А. считается



Сщмч. Аполлинарій, еп. Равенны. Мозаика базилики Сант-Аполлинарне ии Классе в Равенне. Ок. 549 г.

покровителем итал. областей Эмилия-Романья и Кампания; мощи его находятся в кафедральном соборе Равенны. В V–VI вв. почитание святого распространилось сначала по Италии (Рим, Милан), потом за Альпами (Дижон, Реймс, Эльзас), при герм. имп. *Оттоне III* (983–1002) — по Рейну. Частицы мощей А. были привезены из Дижона в аббатство Аполлинарберг под Ремагеном (близ Кёльна); в кон. XIV в. большая их часть была отвезена в Дюссельдорф.

Кроме зап. мартирологов память А. указывается в ряде греч. календарей к-польского происхождения: *Типиконе Великой ц.* X в. (*Mateos*. Турисон. P. 348), *Минологии Василия II* (PG. 117. Col. 556) и *Синаксаре К-польской ц.* X в. (SynCP. Col. 835).

О почитании А. на Руси свидетельствуют упоминания его в древнейших рукописях: наличие памяти в месяцеслове Остромирова Евангелия 1056–1057 гг. (Л. 283) и службы в Минее XII в. (РГАДА. Син. тип. 122. Л. 105 об.—108). В 1-й пол. XII в. на Руси был осуществлен перевод 1-й редакции нестишного Пролога, в к-рую была включена память А. без жития (РГАДА. Син. тип. 177. Л. 82 об., нач. XIV в.). 2-я редакция, сформировавшаяся не позднее нач. XIII в., уже содержит краткое житие А. Стих А. находится в составе Стишного Пролога, переведенного в 1-й пол. XIV в. сербами на Афоне (ГИМ. Хлуд. 188, 1370 г.). В ВМЧ

помещены под 22 июля пространное житие А., под 23 июля проложное житие и стих (*Иосиф, архим.* Оглавление ВМЧ. Стб. 324–325 (2-я паг.)).

Гимнография. В греч. рукописях визант. периода (Тацеѳон. N 781. Σ. 252) сохранился канон А. 4-го гласа без акростиха, созданный Георгием, имя к-рого вписано в богородичны; нач.: «Τὸ ὁ παναγίου ἡ ὑπερλάμπουσα χάρις» (греч.— Всесвятого, пресияющего благодатью). Др. канон написан на рубеже X–XI вв. Варфоломеем Младшим в Гроттаферратском мон-ре (*Мурьянов*. С. 131–135). В печатных богослужебных книгах рус. и греч. Церквей последование А. отсутствует. В печатных Минеех, используемых ныне в греч. Церквях, по 6-й песни канона утрени, помещено упоминание А. без синаксара (Μηνολογ. Τ. 206). Ист.: ВHG, N 2038; *Petrus Chrysologus*. Sermo 128 // PL. 52. Col. 552–555; *Gregorius Magnus*. Ep. ad Castorius // PL. 77. Col. 845; *Agnellus*. Liber pontificalis Ecclesiae Ravennatis // MGH. Scr. Lang. P. 280, 322, 329, 352; ActaSS. Iul. T. 5. P. 328–350; BHL, N 101.

Лит.: *Tillemont*. Mémoires. T. 2. P. 102, 518; *Zattoni G.* La data della «Passio S. Apollinaris» di Ravenna. Torino, 1904; *Savio*. Lombardia. T. 1; *Bodet M.* Apollinaire (1) // DHGE. T. 3. Col. 957–959; *Will E.* St. Apollinaire de Ravenne. P., 1936; *Мурьянов М. Ф.* К истории культурных связей Древней Руси по данным календаря Остромирова Евангелия // Древнейшие государства на территории СССР. Мат-лы и исслед. 1982. М., 1984. С. 130–135.

П. Б. Михайлов, О. В. Л., О. В. В.

АПОЛЛИНАРИЙ († 10-етг. III в.), мч. Триестский (пам. зап. 6 дек.), иподиак., пострадал в гонение имп. *Каракаллы*. Мученические акты А. были составлены в IV в. на основании аутентичных источников. Согласно им, А. нек-рое время скрывался в горах вместе с пресв. *Мартиниом* и др. христианами, а затем, после смерти *Мартина*, предстал перед судом. *Лициний*, посланный в г. Триест для наблюдения за исполнением имп. эдиктов против христиан, потребовал от А. принести жертвы Юпитеру, но святой отказался. Тогда *Лициний* предал А. мучительной казни. Сначала святого жгли на вертеле, затем отсекали руки и обезглавили. Мощи А. были обретенны в VI в. и перенесены в кафедральный собор Триеста. Часть их находится в ц. Сан-Фермо Маджоре в Вероне (Италия).

Лит.: *Bonnard F.* Apollinaire (2) // DHGE. T. 3. Col. 959.

П. Б. Михайлов

АПОЛЛИНАРИЙ (1808 — 11.10. 1864, бузулукский Спасо-Преображенский мон-рь), игум. *бузулукского в честь Преображения Господня*

муж. мон-ря. Первоначально подвизался в *Глинской в честь Рождества Пресв. Богородицы муж. пуст.*, где был уставщиком. Взял на себя особый подвиг ночного бодрствования: привязывал свои волосы к стулу, на к-ром сидел, и как только начинал засыпать и склоняться вниз, чувствовал боль и просыпался. Тогда А. будил своего ученика и вместе с ним клал поясные и земные поклоны с молитвой.

25 марта 1854 г. А. был возведен в сан игумена и назначен настоятелем основанного в окт. 1853 г. неподалеку от г. Бузулука необщежительного муж. мон-ря 3-го класса в честь Преображения Господня. А. ввел в мон-ре устав Глинской пуст. Заботами А. в 1856 г. обитель обнесли деревянной оградой, был устроен корпус для просфорной, в 1857 г. заложен храм во имя Казанской иконы Божией Матери с колокольной, освященный в 1861 г., построены часовня на руднике, где совершалось водоосвящение, странноприимный дом, водяная мельница, каменная часовня, квасоварня, маслобойня, кузница, баня, хлебные амбары, конюшня и др. хозяйственные постройки. За труды на благо обители А. был награжден наперсным крестом. Погребен с левой стороны притвора Казанского храма.

Лит.: ЖПовд. Доп. т.: Январь—июнь. Ч. 1. Кн. 1. С. 860; Июль—декабрь. Ч. 1. Кн. 2. С. 266; Глинская Рождество-Богородицкая общежительная пустынь. М., 1891. С. 93; *Денисов*. Монастыри. С. 732; *Иоани (Маслов)*, *схиархим.* Глинская пустынь. М., 1994. С. 216, 219; *он же*. Глинский Патерик. М., 1997. С. 267.

*Игумен Андроник (Трубачёв),
О. И. Радченко*

АПОЛЛИНАРИЙ (младший) († 390), еп. Лаодикии Сирийской, сын пресв. *Аполлинария* (старшего), защитник Православия от *арианства*, позднее создатель еретического учения (см. *Аполлинарианство*).

А. род. в Лаодикии. Получил хорошее классическое образование, «начав его с наук приуготовительных и эллинского учения и искусившись во всяком диалектическом и софистическом искусстве» (*Ephr. Adv. Naer. LXXVII 25*). Юношей брал уроки у софиста Епифания (*Sozom. Hist. eccl. VI 25*). Его лит. талант снискал ему глубочайшее уважение как среди друзей, так и среди противников. *Викентий Леринский*, читавший сочинение А. против *Порфирия*, не находил, кто

бы мог сравниться с А. по уму, трудолюбию и учености (*Common. I 11 // PL. 50. Col. 653*). А. был сыном пресвитера церкви, в клир к-рой он сам входил в должности чтеца, — это обстоятельство определило главным образом словесное направление образованности А. Вместе с отцом он в ответ на запрет имп. *Юлиана Отступника* давать классическое образование христианам осуществил переложение исторических книг Свящ. Писания в различных формах классической греч. лит.-ры. А. знал евр. язык и занимался толкованием Свящ. Писания (*Philostorgius ap. Sudam. I 615*); в 70-х гг. в Антиохии, где он часто бывал (ср.: *Theodoret. Hist. eccl. V 4*), у него было много учеников, в т. ч. блж. *Иероним* (*Ep. ad Pammach. et Ocean. // PL. 22. Col. 745*).

А. вел строго аскетическую жизнь (*Ephr. Adv. Naer. LXXVII 1*). Он состоял в дружбе или переписке со мн. выдающимися святыми отцами периода борьбы с арианством. Активно участвовал в полемике с арианами, являясь преданным сторонником *Никейского Символа веры*. Арианский еп. Лаодикии *Феодот* отлучил его и его отца от церковного общения, поводом послужили их дружеские отношения с софистом Епифанием и присутствие на чтении языческого гимна Епифания. Спустя некое время через покаяние оба Аполлинария были вновь приняты в церковное общение. Позднее арианский еп. Лаодикии *Георгий*, воспользовавшись старым поводом, изгнал А. из Церкви, фактически же за общение со свт. *Афанасием I Великим* — ревностным защитником *Никейского Символа*, возвращавшимся (346) из ссылки на Александрийскую кафедру через Лаодикию (*Sozom. Hist. eccl. VI 25*). Эта встреча положила начало их переписке. Но еще раньше А. приветствовал избрание Афанасия преемником свт. *Александра* на Александрийской кафедре (*Ibid. II 17*). *Созомен* называет А. защитником *Никейского Символа*, ставя его в один ряд с выдающимися христ. учителями, святителями *Василием Великим* и *Григорием Богословом*, «которые исповедывали Сына единосущным Отцу, те же мыслили и о Духе. Это исповедание сильно защищали — в Сирии Аполлинарий лаодикианин, в Египте — епископ Афанасий, в Каппадокии и Церквах понтийских — Василий и Григорий» (*VI 22*). Свт. Василий

Великий называл А. «человеком единомышленным и близким» (*Ep. 257 (265)*).

Когда А. стал епископом Лаодикии, неясно, но это произошло до 362 г., т. к. на Александрийском Соборе 362 г. были монахи, посланные еп. Аполлинарием Лаодикийским (*Athanas. Alex. Ad Antiochenos. 9*). В 363 г. под посланием *Антиох. Собора* встречается уже подпись Пелагия, еп. Лаодикийского. Существует предположение, что А. стал главой автономной Церкви в Лаодикии, «антиепископом», в то время когда кафедру занимал епископ-ариан (*Карташев. С. 189; Спасский. С. 27*). А. *Спасский* на основании ряда свидетельств заключает, что начало епископства А. нужно относить к 346–356 гг.: это вполне сообразно с тем положением, в к-ром оказалась Антиохийская Церковь после Сардик. Собора в 343 г. (*С. 28–31*). Еп. Пелагий (ок. 360–380) пользовался глубоким уважением правосл. деятелей. Все это объясняет, почему А. никогда не был полным и действительным епископом Лаодикии (*С. 51*) и сомнения историков (*Фотий*) в том, был ли он вообще епископом или только пресвитером.

О распространяемом А. лжеучении сообщает свт. Василий Великий в 373 г. (*Ep. 255 (263); 257 (265)*). Свт. Афанасий Великий и до этого времени знал о неправомыслии А., но отнесся к нему снисходительно: в своем послании антиохийцам после Александрийского Собора 362 г. он, опровергая христологические воззрения, к-рых придерживался А., не называет его по имени (*Athanas. Alex. Ad Antiochenos. 7*). Аполлинариане выделились в отдельное об-во. В Антиохии к ним примкнул мелитинский пресв. *Виталий*, к-рого А. рукоположил во епископа Антиохийского. Учение А. было осуждено Римскими Соборами 376, 377, 382 гг. и *Всел. II Собором* в К-поле в 381 г.

По свидетельству блж. *Иеронима*, А. написал множество комментариев на Свящ. Писание, 2 апологии — одну против Юлиана, др. против Порфирия, опровержение *Евномия*. Все эти произведения утрачены. Но поскольку последователи А. для сохранения его работ надписывали его произведения именами святых отцов, ряд трудов дошел до нас в качестве псевдоэпиграфов святоотеческой письменности. Кроме того, цитаты из произведений А. приво-

дятся полемизировавшими с ним святыми отцами.

Лит.: *Спасский А.* Историческая судьба сочинений Аполлинария Лаодикийского. Серг. П., 1895; *Болотов.* Лекции. Т. 4. С. 134–156; *Булгаков С., прот.* Агнец Божий. П., 1933. С. 23–42; *Карташев.* Соборы. С. 188–191; *Grillmeier A.* Le Christ dans la tradition chrétienne de l'âge apostolique à Chalcedoine (451). Р., 1973; *Quasten J.* Patrology. Utrecht: Brux., 1975. Vol. 3; *Prestige G. L.* Fathers and Heretics. L., 1977.

Свящ. Владимир Шмалый

АПОЛЛИНАРИЙ (старший), пресв. в Лаодикии Сирийской (IV в.). Отец *Аполлинария* (младшего), еп. Лаодикии Сирийской.

А. известен как филолог и преподаватель грамматики. Происходил из Александрии, до переселения в Лаодикию преподавал грамматику в Берите. Риторская школа в Берите была известна тем, что давала диалектическую и юридическую подготовку, привлекая многочисленных учеников. Имп. *Юлиан Отступник*, прославившийся изощренными методами борьбы с христианством, «полагая, что только образование сообщает убедительность их словам» (*Sozom. Hist. eccl. V 18*), в 362 г. издал эдикт, запрещающий давать классическое образование христианам. Запрещалось также преподавание классических предметов христианами-преподавателями, в частности произведений греч. авторов. По-видимому, этот эдикт был задуман в качестве скрытой меры отторжения от Церкви образованных граждан и аристократии. Эдикт имп. Юлиана побудил А. и его сына к восполнению урона, нанесенного христ. школе в классической лит-ре. По сообщению *Сократа*, А. осуществил парафраз *Пятикнижия* греч. гекзаметром, а также пересказ исторических книг ВЗ в виде классической эпической поэмы — «вообще употреблял он все роды стихосложения, чтобы никакие формы греческого языка не оставались неизвестными христианам» (*Hist. eccl. III 16*). На библейские темы Аполлинариями были написаны трагедии в подражание Еврипиду, комедии в стиле Менандра, а также оды, подражавшие Пиндару. *Созомен* ничего не говорит о лит. трудах А., полагая, что они были осуществлены Аполлинарием (младшим). Вскоре после отмены эдикта Юлиана имп. *Валентинианом I* надобность в таких пересказах отпала. Поскольку лит. опыт Аполлинариев не пережил их времени,

можно предположить, что выдающимися художественными качествами он не обладал. Блж. *Иероним* сообщает, что оба Аполлинария писали против язычников (*De vir. illustr. 104*), впрочем, Созомен относит это только к Аполлинарию (младшему) (*Sozom. Hist. eccl. V 18*). Лит.: *Спасский А.* Историческая судьба сочинений Аполлинария Лаодикийского. Серг. П., 1895. С. 5–10; *Prestige G. L.* Fathers and Heretics. L., 1977.

Свящ. Владимир Шмалый

АПОЛЛИНАРИЙ (Кошевой) Андрей Васильевич; 16.10.1874, Полтавская губ. — 19.06.1933, Нью-Йорк, США), архиеп. Североамериканский *Русской Православной Церкви за границей* (РПЦЗ). В 1894 г. служил учителем народной школы, в 1895 г. — псаломщиком и учителем церковно-приходской школы, в 1896 г. — надзирателем братской церковно-учительской школы в г. Лубны Полтавской губ. Во время обучения на миссионерских курсах КазДА по-



Аполлинарий (Кошевой), еп. Сан-Францисский (РПЦЗ)

стрижен в монашество ректором академии еп. *Антонием (Храповицким)* с именем в честь сщмч. *Аполлинария*, еп. Равеннского. По окончании курсов в 1900 г. состоял учителем образцовой школы при Литовской ДС. В 1905 г. окончил КДА со степенью канд. богословия и был назначен преподавателем Житомирского ДУ в сане иеромонаха. С 20 сент. 1906 г. преподаватель КДС, с 9 нояб. 1910 г. инспектор семинарии. 15 мая 1911 г. возведен в сан архимандрита.

22 окт. 1917 г. в Киеве А. был хиротонисан во епископа Рыльского, викария Курской епархии, с 10 нояб. также настоятель *рыльского во имя свт. Николая Чудотворца мон-ря*. С окт. 1917 по сент. 1918 г. являлся заместителем члена *Поместного*

Собора РПЦ еп. Курского *Феофана (Гаврилова)*. 11 июня 1919 г. назначен епископом Белгородским, викарием Курской епархии. В февр. 1920 г. эмигрировал в Сербию, священноначалием Сербской Церкви был направлен в один из серб. мон-рей.

А. участвовал в подготовке «Общего собрания представителей Русской заграничной Церкви» (позже переименованного в Русский всезаграничный церковный Собор), к-рое проходило 21 нояб. — 2 дек. 1921 г. в г. Сремски-Карловци (Югославия). Вместе с митр. *Евлогием (Георгиевским)*, архиеп. *Анастасием (Грибановским)* и еще 31 членом Собора А. выступил с протестом против офиц. заявления большинства соборян в поддержку идеи восстановления на российском престоле династии Романовых.

13 апр. 1922 г. *Высшим церковным управлением за границей* (ВЦУЗ) А. был направлен в Палестину для регулирования ряда церковных дел, в июне 1922 г. назначен управляющим делами *Русской духовной миссии в Иерусалиме*. Однако Патриарх Иерусалимский *Дамиан* не признал А. главой миссии, заявив, что этот пост должен занимать архимандрит. В нач. 20-х гг. XX в. в Иерусалим из России, сопровождая гроб с останками вел. кн. прмц. *Елисаветы* (Елизаветы Федоровны), прибыл ее духовник игум. *Серафим (Кузнецов)*, бывш. настоятель Серафимо-Алексеевского скита Пермской епархии. В результате возникшего между о. Серафимом и А. конфликта последний запретил игум. Серафима в священнослужении. Патриарх Дамиан не признал запрещения и потребовал от руководства РПЦЗ отзыва А. из Иерусалима. В февр. 1923 г. А. переехал в США, с 10 февр. 1924 г. епископ Виннипегский, викарий Североамериканской епархии, с 14 дек. того же года епископ Сан-Францисский.

После разрыва митрополитов *Евлогия (Георгиевского)* и *Платона (Рождественского)* с руководством РПЦЗ на Архиерейском Соборе РПЦЗ в 1926 г. А. не подчинился митр. Платону, возглавившему *Митрополичий округ в Сев. Америке*, 1 февр. 1927 г. А. был уволен митр. Платоном от управления Сан-Францисской епархией. Архиерейский Синод РПЦЗ 31 марта 1927 г. признал это увольнение неканоничным и назначил А. временно управляющим



новосозданной Североамериканской епархией РПЦЗ (А. утвержден на кафедре постановлением Архиерейского Собора РПЦЗ от 5 сент. 1927). Труды А. в 1928 г. было приобретено первое здание Скорбященского собора в Сан-Франциско, в 1929 г. построена Никольская ц. в Стратфорде (шт. Коннектикут), основаны приходы в Нью-Йорке, Бостоне, Челси, Детройте, Чикаго; при каждом из них действовали сестричество и школа. Приходы обеспечивали содержание причта, отчисляли деньги на общепархиальные нужды. 14 мая 1929 г. Архиерейским Синодом РПЦЗ А. был возведен в сан архиепископа. По благословению А. в 1928 г. иером. Пантелеимоном был основан *Свято-Троицкий муж. мон-рь* (Джорданвилл, шт. Нью-Йорк). Ко времени кончины А. Североамериканская епархия РПЦЗ насчитывала 62 прихода, имела 4 викария.

Лит.: *Евлогий (Георгиевский), митр.* Путь моей жизни. П., 1947. С. 352–362, 393–397, 603–617; Русская Православная Церковь в Северной Америке: Ист. справка. Jorgl.: N. Y., 1954; *Никон (Рклицкий), архиеп.* Жизнеописание Блаженного Антония, митр. Киевского и Галицкого. Б. м., 1961. Т. 7. С. 269–272, 390–391, 398–400; РПЦЗ. Т. 1. С. 71–73; *Мануил.* Русские иерархи. 1893–1965. Ч. 1. С. 340–341; *Gregory (Afonsky), bish.* A History of the Orthodox Church in America, 1917–1934. Kodiak, 1994; *Никодим (Ротов), архим.* История Русской Духовной миссии в Иерусалиме. Серпухов, 1997. С. 381–382.

А. С. Бувеский, М. С. Михайлов

АПОЛЛИНАРИЙ СИДОНИЙ — см. Сидоний Аполлинарий.

АПОЛЛИНАРИЯ [греч. Ἀπολλιναρία] († ок. 470), прп. (пам. 5 янв.), дочь к-польского сенатора (синклитика) Анфимия, ставшего впосл. западнорим. императором под именем *Прокопия Антемия* (467–472). Отличалась красотой, умом и благочестием, тогда как ее младшая сестра с детских лет была одержима злым духом. Дав обет девства и упротив отца отпустить ее в паломничество, А. посетила Иерусалим, а затем храм св. Мины в Египте. Переодевшись монахом и назвав себя Дорифеем, А. поселилась у прп. *Макария Великого*. Она прожила в *Скиту* много лет и получила от Бога дар чудотворений. Когда ее младшая сестра, к-рую возили по святым местам в надежде на исцеление, прибыла в Скит, А. избавила ее от демона. Чтобы отомстить А., бес придал ее сестре вид беременной женщины.

Император обвинил авву Дорифея в соблазнении младшей дочери, и А. была в оковах препровождена в Рим, где тайно открылась родителям. На суде авва Дорифей был оправдан и вернулся в Скит. Только после его кончины Макарий Великий и скитские отцы узнали, что под этим именем скрывалась А. От мощей преподобной происходило множество исцелений.

В зап. мартирологах и визант. календарях память А. отмечается 5 янв. Краткое житие А. содержится в Синаксаре К-польской ц. X в. (SynCP. Col. 369–372), память указывается в *Типиконе Великой ц.* X в. (*Mateos.* Turison. P. 174), *Петровом Синаксаре XI в.* (*Сергий (Спасский).* Месяцеслов. Т. 2. С. 6) и др. В ряде рукописей память А. указана под 4 янв. (напр., Синаксарь ГИМ. Син. греч. 354, 1295 г. — *Владимир (Филантропов).* Описание. С. 532).

Наиболее ранним свидетельством почитания А. на Руси является упоминание ее памяти в месяцеслове Остромирова Евангелия 1056–1057 гг. (Л. 257 об.). В 1-й пол. XII в. на Руси был осуществлен перевод нестишного Пролога, в к-рый была включена память А. без жития (древнейший список: РНБ. Соф. 1324, кон. XII — нач. XIII в. *Абрамович.* Софийская б-ка. Вып. 2. С. 186). В 1-й пол. XIV в. краткое житие А. было переведено (по-видимому, сербами на Афоне) в составе Стишного Пролога. В ВМЧ помещены память и житие А. (*Иосиф, архим.* Оглавление ВМЧ. Стб. 377, 379 (1-я паг.)).

Гимнография. Последование неизвестно. В печатных Минеях, используемых ныне в греч. Церквах, под 4 янв., по 6-й песни канона утрени, помещен стишной синаксарь А. (Μηναῖον. Ἰαννουάριος. Σ. 72). Ист.: BGN, N 148; SynCP. Col. 369–372; ActaSS. Ian. T. 1. P. 257–261; ЖСв. Янв. Ч. 1. С. 191–202.

Лит.: *Delehaye H.* Les Légendes hagiographiques. Brux., 1927. P. 224 sq.; *Kirsch J. P.* Apollinaria, Apollinaris // DHGE. T. 3. Col. 997; ОНЕ. Т. 2. Σ. 1112; *Σωφρόνιος (Εὐστρατιάδης).* Ἀγιολόγιον. Σ. 50.

М. В. Грацианский, О. В. Лосева

АПОЛЛИНАРИЯ КАШИНСКАЯ (в схиме Амвросия; Банина Анна Сергеевна; 20.08.1825, с. Дубово Кашинского у. Тверской губ. — 7.03.1906, Кашин), игум. Род. в дворянской семье, окончила пансион в Москве, в 1844 г. семья переехала в с. Спасское Малоарославецкого у. Калужской губ. Анна с детства стремилась к уединенной жизни; излечившись от смертельной болезни

после причащения, она окончательно утвердилась в мысли встать на путь монашества. В 1853 г. поступила в *Зосимову во имя Св. Троицы пуст.* в Верейском у. Московской губ., несла послушание на клиросе, писала иконы. В 1856 г. пострижена в рясофор с именем Аполлинария, назначена монастырской письмоводительницей и уставщицей. В 1863 г. приняла постриг в мантию. В 1865 г. ввиду ухудшившегося из-за сырого климата здоровья переехала в белёвский Крестовоздвиженский мон-рь Тульской губ. В том же году после кончины духовника прп. *Антония (Путилова)* перешла под духовное руководство к прп. *Амвросию (Гренкову)*. В 1875 г. вернулась в Зосимову пуст. в качестве благочинной. В 1882 г. митр. Московским *Макарием (Булгаковым)* назначена настоятельницей *минского в честь Преображения Господня жен. мон-ря* и возведена в сан игумении, через 2 года переведена настоятельницей в Каменский Успенский мон-рь Черниговской епархии.

В 1886 г. по ходатайству митр. Киевского *Платона (Городецкого)* назначена настоятельницей в *Лебединский во имя свт. Николая Чудотворца мон-рь* Чигиринского у. Киевской губ. «для водворения порядка». На новом месте неоднократно подвергалась клеветническим наветам и в 1891 г. перешла в *осташковский в честь иконы Божией Матери «Знамение» мон-рь*, приняв постриг в схиму с именем Амвросия. За 3 года завершила отделку новой церкви, выстроила каменную просфорную, больницу, прачечную, гостиницу, неск. корпусов для сестер, новые святые ворота, открыла уч-ще для бедных девочек. Заболев раком желудка, по благословению св. прав. *Иоанна Кронштадтского* вышла на покой в Петровскую пуст., приписанную к кашинскому Сретенскому мон-рю, где и скончалась.

Соч.: Аполлинария Банина (1825–1906): Автобиография игуменьи Осташковского Знаменского мон-ря Аполлинарии и письма к ней иеросхим. Амвросия. Тверь, 1908. СПб., 1998.

Лит.: ЖПодв. Доп. т. Ч. 1: Январь—июнь. С. 444–473.

Н. Н. Крашенинникова

АПОЛЛИНАРИЯ СВЯЩЕННОМУЧЕНИКА БАЗИЛИКИ В РАВЕННЕ.

Сант-Аполлинаре ин Классе [итал. Sant' Apollinare in Classe] (далее А. К.), возведена (532–536





Базилика Сант-Аполлинаре ин Классе.
532–536 или 535–538 гг.

или 535–538) в бывш. портовом пригороде Классе на месте погребения первого еп. Равенны сщмч. *Аполлинария*, обращавшего в I в. жителей города в христианство. Храм создан еп. Урсицином (532–536) на средства состоятельного жителя города Юлиана Аргентария, освящен в 549 г., после перехода Равеннской кафедры от ариан к правосл. Церкви. Это типичная северитал. базилика с открытой изнутри балочной кровлей, просторным центральным нефом, отделенным аркадами от боковых (опираются на 24 колонны греч. мрамора с визант. базами и капителями), с большой полукруглой апсидой с востока (в IX в. под ней устроена крипта), с нартексом (поздняя реконструкция) и круглой в плане колокольной (достроена в кон. X в.) с запада.

Интерьер А. К. претерпел много изменений: присутствуют разные хронологические слои худож. декора (ок. 549, 671–677, IX в., XII в.), мозаики неоднократно поновлялись, утрачена мраморная облицовка, снятая по приказу Дж. Малатести в 1449 г. для украшения «Темплето Малатестиани» в Римини. К первоначальному убранству А. К. относятся мозаики алтаря, являющиеся одной из самых сложных по замыслу программ юстиниановской эпохи. В своде конхи представлена двухчастная композиция с символическим изображением Преображения Христова. В центре, в медальоне, на голубом фоне, усыпанном звездами, изображен крест с оглавным образом Христа в средокрестии. По сторонам медальона, вверху на золотом фоне в облаках — полуфигуры пророков Моисея и Илии, внизу (у подножия креста) — 3 агнца, символические изображения апостолов Петра, Иакова и Иоанна. Во 2-м регистре, представляющем преобразенную землю, центральным

является изображение сщмч. Аполлинария в епископском облачении, в рост, с воздетыми в молитви руками (жест оранта). Справа и слева от фигуры святого расположено по 6 агнцев — традиц. для алтарных росписей сюжет, представляющий 12 апостолов.

К сер. VI в. относятся изображения 4 епископов (Урсицина, Урса, Севера, Экклезия), помещенные в простенках окон апсиды, на крайних из к-рых сохранились композиции 2-й пол. VII в. «Жертвоприношение Авеля, Мелхиседека и Авраама» (справа) и «Передача привилегий Равеннской Церкви имп. Константином IV с братьями аббата Репарату» (слева). На триумфальной арке мозаики IX в.: в верхнем регистре — медальон с изображением Господа Вседержителя в окружении символов евангелистов; ниже — символическое изображение городов Иерусалима и Вифлеема, из врат к-рых выходят 12 агнцев-апостолов; на боковых сторонах — архангелы Михаил и Гавриил с *лабарумами* в руках (VI в.) и погрудные изображения евангелистов Матфея и Луки (XII в.).

Из А. К. происходит коллекция каменных резных *саркофагов* (погребения епископов VI–VII вв.) т. н. равеннского типа, дающая представление о переходном итало-визант. этапе от античных форм к христ. погребальным сооружениям. Значительная часть их сохраняется в боковых нефах базилики вместе с памятниками ранней эпитафики. Интерес для истории христ. искусства

Базилика Сант-Аполлинаре ин Классе.
Мозаика алтаря. Ок. 549 г.



представляет собрание архитектурных деталей А. К., среди к-рых престол времени архиеп. Максимиана (1-я пол. VI в., реставрация 1753), 8 колонн от первоначальных кивориев и др.

Лит.: *Mesini G.* La basilica di Sant' Apollinare in Classe. Ravenna, 1949; *Benini A.* La basilica di Sant' Apollinare in Classe. Ravenna, 1950; *Mazzotti M.* La basilica di Sant' Apollinare in Classe. Vat., 1954; *Dinkler E.* Das Apsismosaik von S. Apollinare in Classe. Köln; Opladen, 1964; *Миркович Л.* Мозаики равенских базилика // ЗРВИ. 1966. Т. 9. С. 257–293; *Demus O.* Zu den Apsismosaiken von Sant' Apollinare in Classe // JÖB. 1969. Bd. 18. S. 229 ff.; *Лазарев В. Н.* История византийской живописи. М., 1986. С. 47, 206 [Библиогр.].

Сант-Аполлинаре Нуово [итал. Sant' Apollinare Nuovo] (далее А. Н.), воздвигнута кор. остготов *Теодорихом Великим* как дворцовая (до 526) и посвящена Спасителю; после утраты арианами Равенны переосвящена в честь св. *Мартина Турского*.



Базилика Сант-Аполлинаре Нуово.
До 526 г.

Освящение престола в память сщмч. Аполлинария, еп. Равеннского, состоялось в сер. IX в., после перенесения в А. Н. мощей святого. Тогда же базилика получила название «Новая» (Nuovo или In Nuovo), дабы отличить ее от др. городских церквей с тем же посвящением, гл. обр. от А. К., где первоначально покоились мощи священномученика.

А. Н. — трехнефная базилика с открытой изнутри балочной кровлей, с повышенным средним нефом, отделенным от более низких боковых нефов аркадами на 24 колоннах греч.



лись (в неск. измененном виде) с остгот. периода. Первоначально ряд с процессией святых занимали изображения придворных

Поклонение волхвов.
Мозаика базилики
Сант-Аполлинаре Нуово.
60-е гг. VI в.

мрамора с капителями коринфского ордера, сделанными в кон. V — нач. VI в. мастерскими в окрестностях К-поля.

Первоначальное (до 526) мозаичное убранство было изменено при еп. Агнелле (60-е гг. VI в.). От мозаичной росписи, украшавшей весь интерьер А. Н., в наст. время уцелели 3 горизонтальных регистра на боковых стенах центрального нефа. В верхнем регистре представлен самый ранний из известных в церковной декорации развернутый цикл евангельских событий. 26 сюжетов, относящихся к остгот. периоду росписей, расположены по 2 сторонам нефа: на сев. — Чудеса, на юж. — Страсти и Воскресение Христово. Ниже, между нишами окон, изображены 32 фигуры в рост, с нимбами, держащие в руках свитки и кодексы (до 526), в к-рых видят ветхозаветных пророков и новозаветных святых. Над аркадами помещены процессии праведных мужей (на юж. стене 26 фигур) и жен (на сев. стене 22 фигуры), принадлежащие 2-му периоду декорации. Фигуры святых показаны в легком 3-четвертном развороте, подчеркивающим их движение, к-рое направлено с запада на восток. Во главе шествия святых мужей — св. Мартин, еп. Турский, первым предстоящий Иисусу Христу, восседающему на троне в окружении 4 ангелов. На противоположной стене, впереди процессии святых жен, изображены *волхвы* — святые Валтасар, Мельхиор и Гаспар, предстоящие Богоматери на престоле с Младенцем Христом на руках, также в окружении ангелов. В зап. части нефа сохранились изображения дворца Теодориха и порта Равенны, Класе, к-рые, как и образы Спасителя и Богоматери, сохрани-

лись (в неск. измененном виде) с остгот. периода. Первоначально ряд с процессией святых занимали изображения придворных кор. Теодориха и его супруги, возглавлявших свою свиту. Фрагменты его можно видеть, напр., на фоне колоннады дворца, в нише к-рого сохранилась мозаика с предполагаемым изображением кор. Теодориха. Лит.: Редин Е. К. Мозаики равенских церквей. СПб., 1896. С. 73–95; Кондаков. Иконография Богоматери. Т. 1. С. 172–176; Kautzsch R. Kapitellstudien. В.; Lpz., 1936. S. 5–115; Муркоуш Л. Мозаики равенских базилика // ЗРВИ. 1966. Т. 9. С. 257–293; Deichmann F. S. Ravenna: Hauptstadt des spätantiken Abendlandes: 3 Bde. Wiesbaden, 1969–1974. Bd. 1. S. 171ff.; Bd. 2. S. 125 ff. [Библиогр.]; Kitzinger E. Byzantine Art in the Making. Camb. (Mass.), 1976. P. 62 ff., 77 ff.; Лазарев В. Н. История византийской живописи. М., 1986. С. 40–47, 205–206, № 22–26 [Библиогр.]; Bovini G. Ravenna: Art and History. Ravenna, 1991. P. 59–81.

Л. А. Беляев

АПОЛЛОВ Александр Иванович (1864, Костромская губ. — 2.08.1893, с. Немда Макарьевского у. Костромской губ.), писатель, автор религиозно-нравственных притч, последователь учения Л. Н. Толстого. Род. в семье священника. В 1885 г. окончил Кавказскую ДС, получил назначение на должность псаломщика в церковь с. Прасковья близ Ставрополя, рукоположен во священника. Изучал медицину, занимался врачебной практикой. Печата в ставропольской газете критические статьи о быте духовенства, заметки о жизни села. После разочарования в правосл. вероучении стал единомышленником Л. Н. Толстого, читал в церкви с амвона его народные рассказы. В окт. 1889 г. подал прошение на имя Ставропольского еп. *Владимира (Петрова)* о снятии с себя сана. К прошению была приложена «Исповедь», в к-рой А. рассказывал о том, как он пришел к отрицанию церковного учения, в частности, из-за существующего, по мнению А., несоответствия догматов Церкви требованиям разума. Копию «Исповеди» А. послал в изд-во

«Посредник»; не будучи опубликованной, «Исповедь» распространялась в списках, ее читали М. Горький, Л. Н. Андреев. Осложнившиеся отношения с родственниками, причиной чего было негативное отношение А. к Церкви, вынудили А. забрать прошение. В 1892 г. А. все же решил оставить церковное служение, его лишили сана и выслали из Ставропольской губ. А. жил у В. Г. Черткова в Воронежской губ., сотрудничал в изд-ве «Посредник», состоял в переписке с Толстым, к-рый высоко оценивал его лит. опыты. В дек. 1892 г. Толстой пригласил в гости Черткова и А. Поездка не состоялась, и, вероятно, А. никогда не встречался с Толстым. Глубокие переживания из-за разрыва с семьей стали причиной психической болезни, приведшей А. к ранней смерти. А. послужил прототипом свящ. Василия Никаноровича в пьесе Толстого «И свет во тьме светит».

А. — автор популярного изд. «Житие и избранные места из творений преподобного Макария Египетского» (М., 1889) и ряда притч, опубликованных посмертно. Притча «Борьба света с тьмою (Ормузд и Ариман)» повествует о неизбежности воцарения на земле царства любви и добра. В притче «Христос» история земной жизни Спасителя изложена в духе рационализма, учение Христа сведено к нравственным заповедям. Притча «Мара» показывает на примере *буддизма* историю возникновения и искажения религиозно-этических учений в человеческом об-ве. В притчах раскрылся рационалистический характер мировоззрения А., для к-рого религия являлась только этическим учением. Неопубликованные статьи А. («Об истинной философии», «Мировоззрение» и др.) также проникнуты рационалистическим сектантским духом.

Арх.: РГАЛИ. Ф. 122. Оп. 2. Д. 192 [«Исповедь»], 193 [Статьи]; ГМТ ОР. Ф. 1. Соч.: Необыкновенный случай. М., 1895; Борьба света с тьмою (Ормузд и Ариман). Крайстчерч (Англия), 1898; Христос. Женева, 1899; Мара // Голос Толстого и Единение. 1918. № 5; 1919. № 6. Лит.: Аполлов Б. А. Предисловие к письмам Л. Н. Толстого к А. И. Аполлову // Русское прошлое. 1923. № 3; Опульская Л. Д. Л. Н. Толстой: Мат-лы к биографии с 1892 по 1899 г. М., 1998. С. 30–31, 57.

Л. Ю. Романчева

АПОЛЛОН, мч. Египетский (пам. 5 июня) — см. *Маркиан* и др. мученики Египетские.



АПОЛЛОН Ксенофонович Бабичев (30.03.1874, Калуга — 23.11.1937, там же), мч. (пам. 10 нояб. и в Соборе новомучеников и исповедников Российских). После окончания калужского городского уч-ща служил псаломщиком в Георгиевском храме в Калуге. 16 окт. 1937 г. арестован властями. На следствии настаивал на точной записи ответов и ставил после каждого ответа подпись, виновным себя не признал. Расстрелян вместе со священномучениками архиеп. *Августин* (Беляевым), архим. *Иоанникий* (Дмитриевым), прот. *Иоанном Сперанским* и мучениками псаломщиком Алексеем Горбачёвым и членом церковного совета *Михаилом Арефьевым* по приговору от 19 нояб. 1937 г., погребен в общей безвестной могиле. Прославлен *Архиерейским Собором РПЦ 2000 г.*

Лит.: *Дамаскин*. Кн. 5. С. 409–410, 414.

Игумен Дамаскин (Орловский)

АПОЛЛОН [греч. Ἀπόλλων], в древнегреч. мифологии сын *Зевса* и *Лето*, брат-близнец *Артемиды*, олимпийский бог, сочетающий в своем образе черты как архаики и хтоники (догреч. и малоазийское развитие), так и классики и, т. о., совмещающий в себе благотельные и губительные функции, темные и светлые стороны жизни. В образе А. слиты воедино качества стреловержца-губителя, целителя, прорицателя, помощника героев, охранителя стад, родоначальника племен, основателя городов, покровителя искусств, блюстителя космической и человеческой гармонии.

Имя А. не индоевроп. происхождения и поэтому не поддается толкованию из фактов греч. языка. Архаическая основа образа А. проявляется в постоянном именовании его «Летоидом», что подчеркивает его связь с матерью Лето, а не с отцом Зевсом, в его близости к земледелию и пастушесству, а также в использовании фитоморфных и зооморфных эпитетов при его описании. Он — *Дафний* (лавровый) (Нумп. Ном. II 215), *Дримас* (дубовый) (*Lycophr.* 522), связан с пальмой, кипарисом, маслиной, плющом. Он — *Сминфей* (мышинный) (Ном. II. I 39), но он же и спаситель от мышей (*Strab.* XIII 1, 48), *Ликийский* (волчий) (*Paus.* X 14, 7) и охранитель от волков (*Paus.* II 19, 3). Преодолевая свою архаическую основу, А. очищает землю от древнего

хтонизма. Он убивает змея *Пифона* (Нумп. Ном. II), великана *Тития* (*Apollod.* I 4, 1; 6, 2), участвует в битве олимпийских богов с гигантами и титанами (*Hyg. Fab.* 150). А.-стреловержец несет чуму и смерть в лагерь ахейцев, оскорбивших его жреца (Ном. II. I 43–53). Но он же прекращает чуму во время Пелопоннесской войны (*Paus.* I 3, 4), сам именуется врачом (*Aristoph.* Av. 584) и имеет сына-врача *Аскления*.

А.-прорицатель основал святилища в Греции, М. Азии, Италии (Дельфы, Кларос, Колофон, Кумы) и именовался «водителем судьбы», или *Мойрагетом* (*Paus.* X 24, 4–5). Он помогал героям (см. поэму Аполлония Родосского «Аргонавтика»), и с его помощью *Геракл*, *Тесей*, *Орфей* боролись со стихийными силами, усмиряя их оружием, установлением законов или искусством (*Paus.* III 21, 8; *Plut.* Thes. 18; *Apoll. Rhod.* I 495–518). А. охранял и приумножал стада (*Apollod.* III 10, 4), именуясь *Номием* — пастухом (*Theocr.* XXV 21; Нумп. Ном. III 7), строил города и как родоначальник племен назывался *Отчимом* (*Himer.* X 4; *Macrob.* Sat. I 17, 42). Вместе с тем А., борясь с миром хтонизма и помогая героям, носил имена *Алексикакос* (помощник, отвратитель зла), *Акесий* (целитель), *Эпикурий* (попечитель), *Простат* (заступник). Классический А. — это бог искусства. Он изобрел кифару (Нумп. Ном. III 418–456), покровительствовал певцам и называл себя «водителем муз» — *Мусагетом* (*Ibid.* III 450–452). Наиболее полно многообразие функций А. представлено в позднем анонимном гимне, обычно печатающемся вместе с «Орфическими гимнами» (*Orph. P.* 285 Abel), и в речи имп. неоплатоника *Юлиана* «К царю Солнца».

В эпоху колонизации греками М. Азии (VII в. до н. э.) А. постепенно входит в семью олимпийских богов. Подтверждением малоазийского происхождения А. является и особенное почитание его в Троеде (*Хриса*, *Килла*, *Тенедос*), и помощь троянцам в Троянской войне. Незримо он участвует в убийстве *Патрокла* *Гектором* (Ном. II. XVI 789–795), *Ахилла* *Парисом* (*Procl. Chrest. Allen.* P. 106) и насыщает чуму на лагерь ахейцев (Ном. II. I 43–53). К позднему вхождению А. в олимпийский круг относится переход к нему функций др. богов. От *Геи* А. получил

мудрость (*Eur. Iphig.* T. 1234–1282) и стал «пророком *Зевса*» (*Aesch. Eum.* 19), возвестившим в Дельфах волю своего отца. От *Гермеса* А. получил кифару и музыкальный дар, от *Диониса* вдохновенное безумие и экстаз, к-рым он будет наделять истинных поэтов. Аполлон почитался как *Дионис* (*Himer.* XXI 8) и носил его эпитеты — *Плющевой* и *Бакхий* (*Aesch. frg.* 341), что также указывает на единение светлых рациональных и темных стихийных сил в этом божестве. Целительные силы А. связаны с его светлой, сияющей стороной, эпитет «Феб» означает чистоту, блеск и прорицание. В поздней античности А. иногда отождествлялся с Солнцем-Гелиосом (*Macrob.* Sat. I 17) во всей полноте его целительных и губительных функций.

Хотя у Гомера *Зевс*, *Афина* и А. составляют в олимпийской системе нечто целое, А. постоянно выступал против *Зевса* и приводил его в гнев своим независимым нравом. После смерти *Асклепия*, пораженного *Зевсом*, А. истребил киклопов, ковавших для *Зевса* молнии. В наказание А. был послан служить пастухом у царя *Адмета* (*Apollod.* III 10, 4). Вместе с *Герой* и *Посейдоном* А. пытался ниспровергнуть *Зевса* (см. схолии к Нумп. Ном. I 399). После раскрытия заговора А. и *Посейдон* должны были искупать вину перед *Зевсом* служением людям: в образе смертных они возвели стены Трои для царя *Лаомедонта* (*Apollod.* II 5, 9), к-рые затем разрушили, не получив от него положенной им платы. Т. о., на время исключаясь из семьи богов, А. испытал своеобразную очистительную смерть, находясь в «рабском зраке». Так же он искупал вину после убийства хтонических чудовищ, очищаясь через нисхождение в *Аид*, где вместе с тем он обретал и новую силу (в *Plut. De def. or.* 21 говорится об уходе А. в иной мир). К концу античности, по-своему стремившейся к монотеизму, А. как солнечный бог, правящий космосом, иногда вытеснял самого *Зевса* (гимн *Прокла* «К Аполлону»).

На классической (героической) ступени мифологического развития архаика А. сохраняется только в качестве рудиментарных атрибутов божества. Он уже не лавр, но любит *Дафну* — нимфу лаврового дерева, он не кипарис или гиацинт, но любит одноименных прекрасных



юношей. Он немышь или волк, но повелитель мышей и волкоубийца; если когда-то Пифон победил А. и в Дельфах показывали его могилу (*Porphyr. Vit. Pyth.* 16), то теперь он — убийца Пифона. Классический А., сильное, гармоническое, светлое, прекрасное божество эпохи патриархата, перекрывает архаического мрачного властителя над жизнью и смертью, одно появление к-рого на Олимпе внушало богам ужас (см. его эпифанию Нумп. Ном. I).

Культ А. был широко распространен в Греции: храмы с оракулами А. существовали в Абах, Дидимах, Кларосе, на Пелопоннесе и в др. местах. Центром почитания А. был Дельфийский храм с оракулом А., где жрица-пифия изрекала пророчества, допускавшие самое широкое толкование; это позволяло дельфийской коллегии жрецов оказывать влияние на социально-политическую жизнь Греции. В Дельфах также проводились т. н. Пифийские игры, посвященные победе А. над Пифоном, по популярности уступавшие только Олимпийским играм. Победа героического А. над хтонизмом праздновалась в Тегее (*Paus.* VIII 53, 1–4). В Этолии славил А. Панэтолика (покровителя племен); на Родосе было празднество в честь архаического А. — Сминфия. На Делос, по преданию место рождения А. (Нумп. Ном. I 30–178; *Callim.* Нумп. IV 55–274), из Афин ежегодно отправляли священное посольство «феорию», на время к-рого отменялась смертная казнь. Там же, в храме А., хранилась казна Делосского союза греч. полисов и происходили собрания его членов. Т. о., А. постепенно приобрел черты устроителя политической, религ. и культурной жизни Греции. В классический период А. воспринимался прежде всего как бог искусства и художественного вдохновения.

Ист.: *Callimachea* / Ed. O. Schneider. Lipsiae, 1870–1873. 2 vol.; *Hygini Fabulae* / Ed. M. Schmidt. Lipsiae, 1872; *Hymni Homeric* / Ed. A. Baumeister. Lipsiae, 1875; *Philostratum et Callistrati Opera, Himerii Sophistae declamationes* / Ed. Fr. Dübner. Parisiis, 1878; *Lycophronis Alexandra* / Ed. G. Kinkel. Lipsiae, 1880; *Tragicorum graecorum fragmenta* / Ed. A. Nauck. Lipsiae, 1882; *Orphica* / Ed. E. Abel. Lipsiae, 1885; *Porphyrii Opuscula selecta* / Ed. A. Nauck. Lipsiae, 1886; *Plutarchi Moralia* / Ed. G. N. Bernardakis. Lipsiae, 1891. Vol. 3; *Macrobian Saturnalia et commentarii in somnium Scipionis* / Ed. F. Eyssenhardt. Lipsiae, 1893; *Pausanii Graecii descriptio* / Ed. Fr. Spiro. Lipsiae, 1903. 3 vol.; *Euripidis Tragoediae* / Ed. A. Nauck. Lipsiae, 1912–1921. 2 vol.; *Homeri Opera* // Ed. T. W. Allen. V. Oxonii, 1912; *Apollonii Rhodii Agronautica* /

Ed. R. Merkel. Lipsiae, 1913; *Plutarchi Vitae parallelae* / Ed. Cl. Lindskog, H. Zeigler. Lipsiae, 1914. Vol. 1. Pt. 1; *Strabonis Geographica* / Ed. A. Meineke. Lipsiae, 1915–1925. 3 vol.; *Aristophanis Comoediae* / Ed. Th. Berk. Lipsiae, 1923. 2 vol.; *Aeschaei tragoediy* / Ed. H. Weil. Lipsiae, 1926; *Homeri Carmina* / Ed. G. Dindorf, C. Hentze. Lipsiae, 1930–1935. 2 vol. Лит.: *Kerényi K.* Apollon. W., 1953²; *Miller R. D.* The Origin and Original nature of Apollo. Phil., 1939; *Jünger F. G.* Griechische Götter: Apollon. Pan. Dionysos. Fr./M., 1943; *Amandry P.* La man-tique Apollinienne à Delphes. P., 1950; *Groningen A. B. van.* Apollo. Haarlem, 1956. *Лосев А. Ф.* Античная мифология в ее историческом развитии. М., 1996².

А. А. Тахо-Годи

АПОЛЛОНИЙ [лат. Apollonius] († 332), свт. (пам. зап. 8 июля), 3-й епископ после сщмч. *Ианнуария* на кафедре г. Беневент (Италия). Видимо, с избранием А. во епископы были согласны не все, и святой, не желая разжечь зависть у своих врагов, жил за чертой города в простой хижине.

Ист.: ActaSS. Iul. T. 2. P. 579. Лит.: *Aigrain R.* Apollonius (12) // DHGE. T. 3. Col. 1014–1015.

АПОЛЛОНИЙ, свт. (пам. зап. 7 июля), еп. Брешианский (119–135). Наиболее раннее упоминание о нем относится к XII в. Испанец по происхождению, А. стал епископом в итал. г. Брешиа. Упоминается также в житии мучеников *Фастина* и *Иовита*, к-рые, будучи знатными гражданами города, приняли от А. Крещение и были рукоположены им во иереи. Известны 4 перенесения мощей А.: в 970, 1025, 1510 и 1604 гг. Ныне мощи святого покоятся в кафедральном соборе г. Брешиа.

Ист.: ActaSS. Iul. T. 2. P. 453–457; AnBoll. T. 15. P. 46–47. Лит.: *Aigrain R.* Apollonius (13) // DHGE. T. 3. Col. 1015.

АПОЛЛОНИЙ († 177), сщмч. Лионский (пам. зап. 2 июня). Известно, что он принял мученическую смерть в гонение имп. *Марка Аврелия*. А. не входит в список 10 лионских мучеников, приведенный у *Евсевия Кесарийского* (*Евсевий*. Церк. ист. V 1), но упоминается в более древнем и полном списке.

Ист.: *Quentin H.* La liste des martyrs de Lyon de l'an 177 // AnBoll. 1921. T. 39. P. 113 sq.; *idem.* Essai de restitution de la liste // Ibid. P. 137. Лит.: *Kirsch J. P.* Apollonius (8) // DHGE. T. 3. Col. 1011–1012.

П. Б. М.

АПОЛЛОНИЙ [греч. Ἀπολλώνιος], мч. (пам. греч. 6 июля). Время жизни неизвестно. По сведениям

греч. синаксарей, принял мученическую кончину на зажженном язычниками корабле среди моря. Память А. содержится в *Типиконе Великой ц.* X в. (*Mateos.* Турісон. Т. 1. P. 332–333) и в ряде стихных синаксарей (Paris. Coislin. 223, 1301 г.). При переводе на слав. язык Стишного Пролога, осуществленном в 1-й пол. XIV в. (по-видимому, сербами на Афоне), в его состав был включен стих А. (ГИМ. Хлуд. № 188, 1370 г.). В ВМЧ указаны память и стих А. (*Иосиф, архим.* Оглавление ВМЧ. Стб. 302 (2-я паг.)).

Ист.: SynCP. Col. 803. Лит.: *Сергий (Спасский)*. Месяцеслов. Т. 2. С. 203; *Σοφρόνιος (Εὐστρατιάδης)*. Ἀγιολόγιον. Σ. 51.

АПОЛЛОНИЙ, мч. Антинойский (пам. 14 дек.) — см. *Филимон, А., Ариан и Феотих*.

АПОЛЛОНИЙ (III в.), мч. Иконийский (пам. 10 июля). Род. в г. Сарды (Лидия), жил в правление имп. *Деция*. А. добровольно пришел в Иконий, чтобы исповедать себя христианином, и предстал перед правителем Перинием. Отказавшись воздать божественные почести императору, А. был распят на деревянном кресте. Краткие жития А. содержатся в Синаксаре К-польской ц. X в.

Мч. Аполлоний.

Миниатюра из греко-груз. рукописи. XV в. (РНБ)



(SynCP. Col. 812) и *Минологии Василия II* (PG. 117. Col. 533–534), память указывается в *Типиконе Великой ц. Х в.* (Mateos. Turicon. T. 1. P. 310) и ряде греч. календарей (напр., в *Петровом Синаксаре XI в.* — *Сергий (Спаский)*. Месяцеслов. Т. 2. С. 208).

По мнению нек-рых исследователей, А., возможно, тождествен апологету мч. *Аполлонию*, пострадавшему в Риме при префекте Переннии в кон. II в. (СДХА. С. 390).

В 1-й пол. XII в. на Руси был осуществлен перевод краткого жития А., включенный в нестишный Пролог (РГАДА. Син. тип. 174. Л. 113 об.—114, 1-я пол. XIV в.). Согласно этому житию, А. был повешен, а не распят. В 1-й пол. XIV в. житие А. было вновь переведено (по-видимому, сербами на Афоне) в составе Стишного Пролога. В ВМЧ помещены оба проложных жития (*Иосиф, архим.* Оглавление ВМЧ. Стб. 307 (2-я паг.)).

Гимнография. Последование неизвестно. В печатных Минеях, используемых ныне в греч. Церквах, по 6-й песни канона утрени, помещен синаксарь без стихов (Μηναίων. Τοῦλοῦς. Σ. 81).

Изображения А. представлены в настенном минологии (под 11 июля) ц. вмч. *Геоργия в Старо-Нагоричино* (Македония), 1317–1318 гг., — оплечно на миниатюре в греко-груз. рукописи (РНБ. О. I. 58. Л. 121, XV в.) — в голубом хитоне и красном гиматии с крестом в правой руке, средовек с темными вьющимися волосами и короткой бородой.

Ист.: SynCP. Col. 812; ЖСв. Июль. С. 285–286. Лит.: Kirsch, J. P. Apollonius (5) // DHGE. T. 3. Col. 1011; ОНЕ. Т. 2. Σ. 1129; Σοφρόνιος (Εὐστρατιάδης). Ἀγιολόγιον. Σ. 51.

А. Ю. Виноградов

АПОЛЛОНИЙ, мч. Интерамнский (Италийский) (пам. 30 июля) — см. в ст. «*Валентин, еп., и др.*».

АПОЛЛОНИЙ, мч. Римский (пам. греч. и зап. 23 июля). Время жизни неизвестно, пострадал в Риме. В ряде календарей ошибочно назван епископом. А. претерпел мученическую кончину от огня и стрел. Согласно Римскому мартирологу, вместе с А. пострадал мч. Евгений. Память А. без жития содержится в *Минологии Василия II* (PG. 117. Col. 556) и Синаксаре К-польской ц. Х в. (SynCP. Col. 835), а также в *Типиконе Великой ц. Х в.* (Mateos. Turicon. T. 1. P. 348).

Память А. без жития включена в слав. перевод нестишного (РГАДА. Син. тип. 177, нач. XIV в.) и Стиш-

ного Прологов (ГИМ. Хлуд. 188, 1370 г.).

Гимнография. По *Евергетидскому Типикону* 1-й пол. XII в. (Дмитриевский. Описание. Т. 1. С. 473) известно последование А., не вошедшее в печатные богослужебные книги, состоящее из стихир 4-го гласа, канона Иосифа 2-го плагального, т. е. 6-го, гласа и седаल्या 4-го гласа. Текст указанного канона с акростихом «Ἀπολλώνιον μάρτυρα στέφανο λόγου. Ἰωσήφ» (греч.— Аполлония, мученика, словами венчаю. Иосиф) известен по одной из греч. рукописей визант. периода (Ταϰεῖον. N 782. Σ. 252). В печатных Минеях, используемых ныне в греч. Церквах, по 6-й песни канона утрени, помещено упоминание святых (Μηναίων. Τοῦλοῦς. Σ. 206).

Ист.: ActaSS. Iul. T. 5. P. 388–389; SynCP. Col. 835.

Лит.: *Aigrain R.* Apollonius (6) // DHGE. T. 3. Col. 1011; Σοφρόνιος (Εὐστρατιάδης). Ἀγιολόγιον. Σ. 51.

П. Б. Михайлов, О. В. Венцель

АПОЛЛОНИЙ († между 183 и 185), мч. Римский (пам. 18 апр. по Римскому мартирологу, 21 апр. по актам), один из ранних апологетов, принявший мученическую кончину при имп. *Коммодe*. По сведениям блж. *Иеронима* (De vir. illustr. 42; Ep. 70 ad Magnum // PL. 22. Col. 667), А., «сенатор города Рима», был привлечен к суду как христианин по доносу своего раба Севера, хотя *Евсевий Кесарийский* (Hist. eccl. V 21) и сохранившиеся судебные акты ничего не говорят о сенаторском достоинстве А. и личности доносчика. Обвинитель был вскоре казнен, тем не менее А. предстал перед судом рим. префекта Перенния (180–185). Святой мужественно исповедал себя христианином и отказался принести жертву богам и образу императора. Не добившись от А. отречения, Перенний передал дело в сенат, перед к-рым А. произнес блистательную речь в защиту христианства. По словам Евсевия, в соответствии с «древним законом» христиан, представших перед судом, можно было отпустить только после их отречения; мученика приговорили к обезглавливанию (согласно греч. версии актов, ему были перебиты голени).

В древности был распространен текст апологии А., к-рую тот, возможно написав заранее, произнес перед сенатом. Евсевий включил ее в свое собрание мученических актов, не сохранившееся до наст. времени. Подлинный текст актов на арм. языке с апологией был впервые опубли-

кован в 1874 г., но привлек внимание ученых лишь в 1893 г., а в 1895 г. *болландисты* обнаружили и опубликовали греч. версию, дошедшую в единственной рукописи под заглавием «Мученичество апостола Аполлоса, [прозванного] также Саккеем».

Акты и апология А. являются важным промежуточным звеном между подлинными мученическими актами, имевшими хождение в кругу христиан, и традицией лит. обработок житий-мученичеств, в к-рых апологии были необходимым элементом. В научной лит-ре высказываются осторожные сомнения в подлинности текста, однако внимательный анализ обоих довольно близких вариантов (арм. и греч.) не позволяет признать эти сомнения основательными. Множество латинизмов, юридические подробности судебного процесса, о к-рых не могли знать позднейшие составители, высокий философский уровень и оригинальность апологии А., а также редкие фрагменты и варианты чтения античных философов, приводимые в ней, могут служить доказательством того, что акты восходят непосредственно к подлинным протоколам судебного разбирательства над А.

В связи с апологией возникает ряд важных и до конца не разрешенных совр. наукой вопросов, касающихся в первую очередь юридической стороны процесса над А. Так, из текста Евсевия неясно, был ли казнен доносчик из-за того, что «согласно императорскому указу» нельзя было принимать доносы «на таковых» (т. е. христиан; ср., однако, перевод *Руфина*: «Закон, повелевавший наказывать представленных христиан» — GCS. Bd. 9/1. S. 487), либо их нельзя было принимать «от таковых», т. е. рабов). После казни обвинителя процесс над А. мог состояться или после повторного иска иного лица (что не исключено, хотя и маловероятно), или как офиц. гос. расследование. Во втором случае неясна юридическая база для судебного преследования мученика. Акты и Евсевий упоминают о «постановлении сената» (τὸ δόγμα τῆς συγκλήτου), по к-рому А. был привлечен к суду и казнен. Вопросы о том, что представляет собой это постановление и каково его отношение к «постановлению» имп. Коммода, упоминающемуся в греч. версии актов (Acta gr. 45), а также почему дело А.

велось не полномочным представителем императора (Переннием), а было передано в сенат, пока не нашли достаточно убедительных объяснений.

Богословское и философское содержание апологии доказывает хорошее образование А., не являвшегося тем не менее «профессиональным» философом; сдержанная сила, последовательность аргументации, подлинная убежденность и готовность пострадать за веру, благородство поведения и мыслей обвиняемого побудили А. Гарнака назвать защиту А. «самой благородной апологией христианства, дошедшей до нас от древности».

Изд.: ВНО, N 79; BHG, N 149; Vitae et Passiones Sanctorum Venetiis, 1874. Vol. 1. P. 138–143 [арм. версия]; Sancti Apollonii Romani Acta graeca ex codice Parisino graeco 1219 // AnBoll. 1895. T. 14. P. 286–294 [греч. версия]; Klette E.-Th. Der Prozess und die Acta S. Apollonii // TU. 1896. Bd. 15/2. S. 92–131 [греч. текст и нем. пер. греч. и арм. версий]; Max, Prinz von Sachsen. Der heilige Märtyrer Apollonius von Rom. Mainz, 1903; Musurillo H. The Acts of the Christian Martyrs. Oxf., 1972. P. 90–105 [греч. текст и англ. пер.]; Акты и апология св. Аполлония / Предисл., коммент., библиогр., пер. с древнегреч. А. Г. Дунаева, пер. с древнеарм. В. А. Арутюновой-Фиданян // СДХА. С. 373–406.

Лит.: Остроумов С. [И.] Разбор сведений Евсевия Кесарийского и блж. Иеронима Стридонского о греческих апологетах христианства II в. М., 1886; он же. Гонение на христиан в царствование Коммода // ПО. 1890. № 11/12. С. 701–702; Seeberg R. Das Martyrium des Apollonius // Neue kirchliche Zschr. 1893. Bd. 4. S. 836–872; Harnack A. Der Prozess des Christen Apollonius vor dem praefectus praetorio Perennis und dem römischen Senat // SAWW. 1893. Bd. 37. S. 721–746; Mommsen Th. Der Prozess des Christen Apollonius unter Commodus // Ibid. 1894. Bd. 27. S. 497–503; Hardy E. G. Christianity and the Roman Government. L., 1894. P. 200–208; Болотов. Лекции. Т. 2. С. 103–105; Geffcken J. Die Acta Apollonii // Nachrichten der Göttinger Akademie. 1904. S. 262–284; idem. Die Christlichen Martyrien // Hermes. 1910. T. 45. P. 486 ff.; Callewaert C. Questions de droit concernant le procès du martyr Apollonius // Revue des questions historiques. 1905. T. 77. P. 353–375; DACL. T. 4. Col. 1633–1646, 2131–2136; Zeiller J. Nouvelles observations sur l'origine juridique des persécutions contre les chrétiens aux deux premiers siècles // RHE. 1951. T. 46. P. 521–533; idem. Sur un passage de la Passion du martyr Apollonius // Mélanges Jules Lebreton. 1952. T. 2. P. 153–157; Griffe E. Les Actes du martyr Apollonius et le problème de la base juridique des persécutions // Bull. de littérature ecclésiastique. 1952. T. 53 (72). N 2. P. 65–76; Sordi M. L'apologia del martire romano Apollonio, come fonte dell' «Apologeticum» di Tertulliano e i rapporti fra Tertulliano e Minucio // Rivista di Storia della Chiesa in Italia. 1964. Vol. 18. P. 169–188; Tibiletti G. Gli «Atti di Apollonio» e Tertulliano // Atti della Accademia delle Scienze di Torino. 1964/1965. Vol. 99. P. 295–337; idem. Il Cristianesimo come

«inganno» negli «Atti di Apollonio» // Aevum. Mil., 1967. Vol. 41. Fasc. 5/6. P. 511–515; Gabba E. Il processo di Apollonio // Mélanges d'archéologie, d'épigraphie et d'histoire, offerts à J. Carcopino. P., 1966. P. 397–402; Freudenberg R. Die Überlieferung vom Martyrium des römischen Christen Apollonius // ZNW. 1969. Bd. 60. S. 111–130; Schwartz J. Autour des Acta S. Apollonii // Revue d'histoire et de philosophie religieuses. 1970. T. 50. P. 257–261; Lanata G. Gli atti dei martiri come documenti processuali. Mil., 1973. P. 145–157 [Библиогр.]; Prete S. «Confessiones Trinitariae» in alcuni Atti di martiri del sec. II (Giustino, Apollonio, Policarpo) // Augustinianum. 1973. Vol. 13. P. 469–482; Paulsen H. Erwägungen zu Acta Apollonii 14–22 // ZNW. 1975. Bd. 66. S. 117–126; EEC. P. 59–60; Saxer V. Martyrium Apollonii Romani: analyse structurelle et problèmes d'authenticité // Rendiconti della Pontificia Accademia di Archeologia. 1982/84. Vol. 55–56. P. 265–298.

А. Г. Дунаев

АПОЛЛОНИЙ НИТРИЙСКИЙ

(IV в.), егип. подвижник. Сведения о нем содержатся в «Лавсаике». А. Н. происходил из купцов и стал монахом в преклонном возрасте. Поскольку он не мог уже выучиться ни ремеслу, ни искусству письма, он подвизался в Нитрии следующим образом: на свои средства покупал в Александрии вещи и лекарства, необходимые монахам, и, обходя монахи, раздавал их больным инокам. Перед кончиной А. Н. убедил др. монаха продолжать это служение. Ист.: Палладий. Лавсаик. С. 30–31; Palladius. Lausiac. XIII.

А. А. В.

АПОЛЛОНИЙ ТАВЕННИСКИЙ

[Аполлон, Иеранкаполлон, Амриарагабул] (IV в.), ученик прп. Пахомия Великого. В житии прп. Пахомия говорится, что один из иноков мон-ря преклонных лет по имени А. Т. часто посещал Пахомия, утешая его после бесовских нападений. Во время одного из визитов А. Т. скончался и был погребен с большими почестями. Возможно, А. Т. тождествен Аполлонию, настоятелю пахомианской киновии в Тбэуе, но его следует отличать от Аполлония, настоятеля мон-ря Тмушонс (греч. Μόνυωσιν, араб. Манхузим).

Ист.: S. Pachonii vita bohairice scripta / Ed. L.-Th. Lefort. Louvain, 1925. (CSCO; 89); S. Pachonii vitae graecae / Ed. F. Halkin. Brux., 1932. (SH; 19); S. Pachonii vitae sahidice scriptae / Ed. L.-Th. Lefort. Louvain, 1933–1934. (CSCO; 99–100); La Vie latine de S. Pachôme / Trad. du grec par Denys le Petit; éd. crit. van Cranenburgh. Brux., 1965. (SH; 46). Лит.: David J. Apollo (6) // DHGE. T. 3. Col. 1004.

А. А. Войтенко

АПОЛЛОНИЙ ТИАНСКИЙ

[греч. Ἀπολλώνιος ὁ Τυανεύς] (I в. по Р. Х.), философ-пифагореец. Его жизнеописание составлено в нач. III в. Флавием Филостратом по просьбе Юлии Домны, жены имп. Септимия Севера. Основным источником своего труда автор называет дневники Дамида, ученика и спутника А. Т.; ученые считают эти записки выдуманными самим Филостратом, сочинение к-рого носит легендарный характер и изобилует многочисленными историческими и географическими несоответствиями. Согласно этому жизнеописанию, А. Т. род. в г. Тиане (в Каппадокии, М. Азия) ок. 3 г. по Р. Х., получил риторическое и философское образование и посвятил себя «пифагорейскому образу жизни»: предавался строгой аскезе, совершал чудеса, изгоняя злых духов, исцеляя людей (напр., спас от чумы г. Эфес), воскрешая умерших. Он помогал бедным, утешал заключенных, исправлял законы, давал советы царям, поддерживал древнее благочестие, предсказывал будущее и т. п. Во время путешествий А. Т. побывал у магов в «Вавилоне» (этот древний город к тому времени уже лежал в развалинах), в Индии и Эфиопии у гимнософистов, посетил Испанию и Италию. В Риме при имп. Нероне философ попал в тюрьму по обвинению в занятиях магией; произнес на суде речь в свое оправдание, он чудесным образом исчез. Умер А. Т. при имп. Нерве (96–98), место его смерти не было известно точно (назывались Эфес, Линд, Крит).

У авторов, писавших об А. Т. до Филострата, он выступает прежде всего как волшебник и чудотворец: Ориген ссылается на жизнеописание А. Т. некоего Мойрагена (II в.), демонстрируя Цельсу, какое влияние магия может оказать на философа (Contra Cels. VI 41); Лукиан Самосатский (II в.) причисляет А. Т. к колдунам и чародеям (Alexander. 5). О том же свидетельствуют 2 трактата сомнительной аутентичности, дошедшие под именем самого А. Т. (Псевдо-Аполлония). Труд по астрологии «Βίβλος σοφίας καὶ συνέσεως ἀποτελεσματῶν» (Книга мудрости и смысла влияния [звезд]) трактует названия времен года, часов, дней и ночей и их воздействие на человека, уча выбирать время для колдовства и использовать для заклинаний нужные имена. Др. философский



трактат (араб. версию, переведенную на евр. и лат. языки, см.: ROC. 1907. Т. 7) посвящен первоосновам вещей, прежде всего небесным телам, затем минералам, животным и, наконец, человеку; его автор называет себя «Аполлоном из Тианы, превосходным во всякого рода тайных науках».

Образованный ритор и софист Флавий Филострат порвал с предшествующей традицией, заявив, что свидетельства Мойрагена не заслуживают доверия (I 3), и создал новый образ А. Т.: философа, идеального мудреца, превзошедшего самого Пифагора Божественностью и пользующегося широким духовным и практическим влиянием. Этот образ производил на читателей Филострата сильное впечатление, изображения А. Т. устанавливали в храмах, его почитали императоры *Каракалла* (*Dio Cassius. Hist. Rom. LXXVIII 18*) и *Аврелиан* (*Scr. hist. Aug. XXVI 24*), а один из поздних софистов-неоплатоников назвал жизнь А. Т. «пребыванием бога среди людей» (*Eunapius. Vitae Sophistarum. II 1*). Сакрализованный образ А. Т. вызвал у ряда исследователей предположение, что Филострат попытался в своем сочинении создать образ языческого героя, к-рый мог бы быть противопоставлен Христу. Во всяком случае, имп. *Александр Север* (222–235) поместил в своем ларарии (помещении для священнодействий) статую А. Т. рядом со статуями Христа, Авраама и Орфея (*Scr. hist. Aug. XVIII 29*), а Иерокл из Никомидии ок. 305 г. сравнивал чудеса, совершенные А. Т. и Иисусом Христом, о чем свидетельствуют опровержения *Лактанция* (*Div. inst. V*) и *Евсевия Кесарийского* (*Contra Hieroclem*). В XIX в. в работах Ф. Баура, одного из представителей Тюбингенской богословской школы, выдвигался тезис, что целью Филострата было противопоставить А. Т. Христу, а жизнеописание А. Т. — Евангелию. Позднее в науке отказались от этой т. зр., основанной на предположении о заимствовании Филостратом христ. мотивов, и было указано на возможность обратного влияния: восходящий к пифагорейству идеал мудреца, стремящегося к очищению от всего земного, мог служить лит. образцом для христ. агиографии. В рамках др. научного направления — Школы истории религии (*Religionsgeschichtliche Schule*) —

развивалась концепция своего рода «эллинизации» христианства и указывалось на связь христ. лит-ры с эллинистической аретологией (жизнеописанием добродетельных мужей), игравшей большую роль в системе идей греко-рим. мира, в к-рых существенное место занимала фигура странствующего чудотворца и философа. Говорилось даже о «мученичестве» А. Т. (R. Reitzenstein), но эта гипотеза была решительно отвергнута, поскольку в его биографии нельзя найти ничего похожего на известные акты мучеников. Согласно теории представителей той же школы, А. Т., Христос и апостолы представляют собой общий эллинистический тип «божественного мужа» (*θεῖος ἀνὴρ*).

Сохранились письма А. Т., часть к-рых признаются подлинными, от его сочинений сохранились только названия, наиболее известное из них — «Жизнь Пифагора», к-рое использовалось *Порфирием* и *Ямвлихом*. В средневек. слав. лит-рах рассказ об А. Т. известен по переводам греч. хроники *Георгия Амартола*. Отсюда он попал в памятники ранней рус. хронографии — *Летописец Еллинский* и *Римский*. Возможно, присутствовал уже в *Хронографе* «По великому изложению» (кон. XI в.), через посредство к-рого вошел в состав Лицевого летописного свода 2-й пол. XVI в. (РНБ. F. IV. 151).

Соч.: *Apotelesmata* / Ed. F. Nau // PS. P., 1907. Т. 2; *De horis diei et noctis* // *Catalogus codicum astrologorum graecorum*. Brux., 1908. Т. 7; *Codices Germanici* / Ed. F. Boll. P. 175–181; *Apollonii Epistulae* // *Flavii Philostrati Opera* / Ed. C. L. Kayser. Lpz., 1870. Hildesheim, 1964⁴. Т. 1. P. 345–368; *Eusebius. Praeparatio Evangelica*. IV 12.

Ист.: *Philostratus Flavius. The Life of Apollonius of Tyana. The Epistles of Apollonius of Tyana and the Treatise of Eusebius* / With an English transl. by F. C. Conybeare. Camb.; L., 1969; *Флавий Филострат. Жизнеописание Аполлония Тианского* / Пер. А. Егунова // *Поздняя греческая проза*. М., 1961; *Флавий Филострат. Жизнь Аполлония Тианского* / Пер., коммент. и ст. Е. Г. Рабиновича. М., 1985.

Лит.: *Baur F. C. Apollonius von Tyana und Christus*. Tüb., 1832; *Noack L. Apollonius von Tyana: Ein Christusbild des Heidentums* // *Psyché*. Lpz., 1858. Bd. 1. Fasz. 1; *Miller I. Apollonius von Tyana* // *Pauly, Wissowa. Halbbd. 2*. Sp. 146–148; *Belliard O. Un saint païen: Apollonius de Tyane* // *Annales d'histoire économique et sociale*. 1936. T. 53; *Lagrange M. J. Les légendes pythagoriciennes et l'Évangile* // *RB*. 1937. T. 46; *Courcelle P. Philostrate et Grégoire de Tours* // *Mélanges J. de Ghellinck*. Gembloux, 1951. T. 1: *Antiquité*; *Schütz M. J. Beiträge zur Formgeschichte synoptischer Wundererzählungen, dargestellt an der Vita Apollonii des Philostratos*: Diss. Jena, 1953;

Petzke G. Die Traditionen über Apollonios von Tyana und das Neue Testament // *Studia ad Corpus Hellenisticum Novi Testamenti*. Leiden, 1970. Bd. 1; *Lee G. Had Apollonius of Tyana read St. Mark?* // *Symbolae Osloenses*. 1973. Vol. 48; *Speyer W. Zum Bild des Apollonios von Tyana bei Heiden und Christen* // *JAC*. 1974. Bd. 17; *Bowie E. L. Apollonius of Tyana, Tradition and Reality* // *ANRW*. 1978. Bd. 2.16.2; *Belloni L. Aspetti dell'antica σοφία in Apollonio di Tiana* // *Aevum*. 1980. Vol. 54; *Илюшечкин В. Н. Отражение социальной психологии низов в античных романах* // *Культура древнего Рима*. М., 1985. Т. 2; *Corrington G. P. The «Divine Man»: His Origine and Function in Hellenistic Popular Religion*. N. Y., 1986; *Koskenniemi E. Apollonius von Tyana in der neutestamentlichen Exegese: Forschungen und Weiterführung der Diskussion*. Tüb., 1994.

О. П. Смирнова

АПОЛЛОНИЙ [Аполлон, Аполлос] **ФИВАИДСКИЙ** (IV в.), прп. (пам. 31 марта, копт. 25 паопе (22 окт.) и 5 эмшира (30 янв.)), известный егип. подвижник, основатель мон-ря *Баут* в В. Египте. Сведения о нем содержатся в «Истории монахов», «Церковной истории» *Созомена*, копт. арабо-яковитском синаксаре, а также в копт. описании путешествия аввы Павла из Антиной по егип. мон-рям (фрагменты манускрипта из коллекции Борджа Ватиканской б-ки). Созомен называет автором жития А. Ф. Предстоятеля Александрийской Церкви Тимофея.

Согласно синаксарю, А. Ф. — сын благочестивых родителей Аиси и Амани. В «Истории монахов» говорится, что у него был старший брат, монах, умерший до его рождения, к-рый являлся ему во сне. Это противоречит указанию синаксаря на то, что родители А. Ф. до его рождения оставались бездетными. В возрасте 15 лет А. Ф. удалился в пустыню вместе со своим родственником Абибом. Возможно, что Абиб тождествен Фибу, к-рый, как показывают археологические данные из Бауита, часто изображался вместе с А. Ф. После 14 лет отшельнической жизни А. Ф. сподобился Божественного Откровения: «Аполлоний, чрез тебя Я погублю премудрость премудрых в Египте и разум разумных отвергну. Ты испровергнешь тех, кто слывет мудрецами Вавилонскими, и всякое идолослужение. Ступай в места населенные: от тебя произойдет Мне народ, воистину и во всей полноте ревнующий о благе» (*Hist. mon. Aeg. 8, ср.: Ис 29. 14; 1 Кор 1. 19; Тит 2. 14*). После этого преподобный переселился на место, где в наст. время находятся руины мон-ря Баут.





Он основал там монашеское поселение, в котором собралось до 500 чел. братии. Дату основания мон-ря следует относить ко времени правления имп. Юлиана Отступника. Вскоре одного из иноков насильно рекрутировали на военную службу и заперли в темнице. А. Ф. вместе с др. монахами посетил его в заключении, утешил и посоветовал сохранять твердость. Император, узнав про это, сильно разгневался и заключил А. Ф. и сопровождавших его братьев в тюрьму, приставив многочисленную стражу. Однако в полночь явился ангел Господень, отверз двери темницы и А. Ф. и его спутники беспрепятственно покинули ее. В окрестностях мон-ря было расположено ок. 10 языческих поселений. Однажды преподобный оказался свидетелем языческого ритуала: жрецы в сопровождении толпы обносили идола по окрестным селениям, «неистовствуя наподобие вакханок». По молитвам А. Ф. участники идолослужения остановились и не смогли далее продолжить шествие. Узнав о причине случившегося, многие последовали за А. Ф., а идол был сожжен. После этого случая многие язычники стали христианами, а некоторые даже остались в мон-ре. Как сообщает автор «Истории монахов», скоро в окрестностях мон-ря почти не осталось язычников. Когда в 2 деревнях возник конфликт из-за границ, А. Ф. удалось обратиться в Христову веру разбойника, к-рый, вероятно, был зачинщиком ссоры, и восстановить мир. В др. случае А. Ф. также сумел предотвратить кровопролитие между христианами и языческой деревней, наказав предводителя язычников страшной смертью. Когда в Фиваиде случился голод, А. Ф. снабжал продуктами жителей окрестностей. Вероятно, организация монашеской жизни в мон-ре А. Ф. отличалась и от пахмианских киновий, и от мон-рей Шенуте. Согласно «Истории монахов», братия мон-ря до вкушения пищи причащалась Святыми Таин, затем до самого вечера поучалась в Свящ. Писании, и после заката солнца, вкусив пищи, одни удалялись в пустыню, «предаваясь во мраке ночи Богомыслию и размышлению о слове Божию», др. оставались в обители. Часто иноки этого мон-ря вкушали пищу один раз в день. А. Ф. порицал тех, кто придерживался суровых форм аскезы: не стриг волос или носил вериги, полагая, что все это

совершается ради тщеславия. Автор «Истории монахов» вместе со своими спутниками посетил А. Ф. незадолго до его кончины и прожил в мон-ре ок. недели. По всей видимости, А. Ф. скончался ок. 395 г. в весьма преклонном возрасте.

Копто-араб. синаксарь под 5 эмпира называет А. Ф. «равноангельским». Визант. календари относят его память к 31 марта. Греч. житие (древнейший список XI в.) представляет собой переработку относящегося к А. Ф. повествования «Истории монахов». Краткое житие А. Ф. включено в списки нестишного Пролога 2-й редакции, составленной на Руси не позднее кон. XII в., и помещено в ВМЧ (*Иосиф, архим.* Оглавление ВМЧ. Стб. 59 (1-я паг.)). Ист.: ВHG, 149к; Hist. mon. Aeg. 8; *Rufinus*. Hist. mon. 7 (рус. пер.: *Руфин*. Жизнь отцов. С. 37–52); *Sozom.* Hist. eccl. III 14; VI 29; *Le Synaxaire arabe jacobite (redaction copte)* / Ed. R. Basset // PO. T. 1. Fasc. 3. P. 366–369. Лит.: *Crum W. E.* Der heilige Apollo und das Kloster vom Baouit // *Aegyptische Zschr.* 1902. Bd. 40; *David J.* Apollo (4) // *DHGE*. T. 3. Col. 1000–1004; *Gobry I.* Les moines en Occident. P., 1985. T. 1. P. 197–201.

А. А. Войтенко

АПОЛЛОНИЙ ЭФЕССКИЙ (кон. II – нач. III в.), церковный писатель, автор несохранившегося сочинения, направленного против монтанистов. Сведения об А. Э. приводят *Евсевий Кесарийский* (Hist. eccl. V 18. 2–11) и блж. *Иероним* (De vir. illustr. 40). Последний говорит, что А. Э. получил известность при императоре *Коммод* (180–192) и *Септимиус Севере* (193–211). Из текстов, приведенных Евсевием, известно, что А. Э. происходил из М. Азии. Анонимный автор кн. «*Prædestinatus*» (V в.) называет его епископом Эфесским (I 26–27), однако историческая ценность этого источника подвергается сомнению (P. de Labriolle). Сочинение А. Э., к-рое Иероним называет «значительным и пространном томом» (лат. *insigne et longum volumen*), скорее всего состояло из одной книги, т. к. у Евсевия, дословно цитирующего 7 отрывков, нет указаний на к.-л. подразделения. Согласно Евсевию, А. Э. написал свою книгу через 40 лет после выступления *Монтана*, т. е. ок. 212 г. Однако против этой датировки сочинения А. Э. выдвигались возражения, основанные на содержащихся там обличениях некой пророчицы; если считать, что автор обращается к одной из известных

последовательниц *Монтана*, *Присцилле* (Приске) или *Максимилле*, то сочинение должно датироваться более ранним временем. Впрочем, некоторые исследователи допускали, что речь идет о какой-то поздней пророчице, напр. *Квинтилле*, о к-рой говорит свт. *Епифаний* (Panarion. 48, 49). П. Лабриоль, возвращаясь к датировке Евсевия, указывал на соседство упоминания о загадочной пророчице с намеками на *Максимиллу* и считал, что автор спорил с давно умершими противниками.

Полемика с монтанистами приняла у А. Э. самую острую форму. С возмущением он писал об учении и делах *Монтана*: о требованиях расторжения брака, установления особых постов, объявления фригийских городков *Пелузы* и *Тимия* «Новым Иерусалимом», где люди должны собраться в ожидании скорого наступления царства Христова. А. Э. обличает монтанистского исповедника, или «мученика», *Фемисона*, к-рый, составив «соборное послание» (по образцу Откровения *Иоанна Богослова*), «осмелился хулить Господа, апостолов и Святую Церковь». Под богохульством, видимо, следует понимать сравнения, проводимые монтанистами между заветами Христа и предписаниями, к-рые хотел добавить *Монтан*. Доказывая несостоятельность монтанистских пророчеств, А. Э. осуждал образ жизни «пророков и мучеников», демонстрируя его несовместимость с церковными нормами и аскетическими правилами самих монтанистов. *Монтану* вменяется в вину и то, что он назначал сборщиков денег, платил жалованье своим проповедникам и «прикрывал взятки именем приношений». А. Э. обвиняет *Фемисона* в том, что он, не желая терпеть муки, за деньги избавился от оков и при этом объявил себя мучеником. *Александра*, др. монтанистского исповедника, А. Э. уличает в грабежах «и прочих преступлениях», за к-рые тот был осужден в Эфесе проконсулом *Эмилием Фронтин* и записи о к-рых хранятся в архиве. Что касается пророчиц, то А. Э. ставит под сомнение их дар, заявляя, что они не ведают о преступлениях своих же единоверцев. Они корыстолюбивы и порочны, берут деньги и приношения не только у богатых, но и у бедных, сирот и вдов. Нетерпим А. Э. и к внешнему виду и поведению монтанистов: «Пророк ходит в баню?



пророк подводит глаза? пророк любит украшения? пророк играет в шахматы и кости? пророк дает деньги в рост?» (Euseb. Hist. eccl. V 18. 11). Труд А. Э. не остался незамеченным монтанистами: по словам Иеронима, Тертуллиан посвятил ему 7-й том своего трактата «Об экстазе» (De êk-stáσει), где попытался опровергнуть все его обвинения. Соч. А. Э. остается важным источником по истории малоазиатского монтанизма, позволяющим судить об особенностях монтанистской апологетики.

Лит.: Labriolle P. de. Les sources de l'histoire du montanisme. P.; Fribourg, 1913. P. 78–82; idem. Apollonios d'Éphèse // DHGE. T. 3. Col. 1013–1014; Tabernee W. Remnants of the New Prophecy: Litterary and Epigraphical Sources of the Montanism Movement // Studia Patristica. 1989. Vol. 21.

О. П. Смирнова

АПОЛЛОНИЯ [Аполлиния] († 248 или 249), мц. Александрийская (пам. зап. 9 февр.), пострадавшая при имп. Деции, за год до опубликования эдикта о преследовании христиан. Свидетельство о ней сохранилось у Евсевия Кесарийского в «Церковной истории», где он приводит письмо Дионисия I Великого, Патриарха Александрийского (248–265), обращенное к Патриарху Фабию Антиохийскому. Патриарх Дионисий описывает мученичество А.: язычники выбили ей зубы, вывели за город и угрожали сжечь заживо, если она «не произнесет с ними вместе нечестивые возгласения». А. предпочла броситься в огонь. Поздняя легенда называет А. рим. мученицей, пострадавшей при имп. Юлиане Отступнике (IV в.).

Ист.: Euseb. Hist. eccl. VI 41; ActaSS. Febr. T. 2. P. 278–279.
Лит.: Kirsch J. P. Apollonie, Apollinie // DHGE. T. 3. Col. 1008.

АПОЛЛО́Н КЕЛЛІЙСКИЙ (IV — нач. V в.), егип. подвижник в Келлиях. Сведения о нем содержатся в сб. *Aporhthegmata Patrum*, возможно, А. К. тождествен авве Аполлону, также упомянутому в *Aporhthegmata Patrum*, или Аполлонию Скитскому.

Ист.: PG. 65. Col. 133–136 (рус. пер.: Достопамятные сказания. С. 42).

АПОЛЛО́С [греч. Ἀπολλῶς], ап. от 70, один из проповедников первохрист. Церкви, упомянутый в НЗ (Деян 18. 24–19. 1; 1 Кор 1. 12; 3. 4–6. 22; 16. 12; Тит 3. 13). Нек-рые греч. рукописи в Книге Деяний (18. 24)



Апостолы Епафродит, Сосифен, Аполлос, Кифа и Кесарь. Миниатюра из греко-груз. рукописи. XV в. (РНБ)

предлагают варианты чтения его имени — Аполлоний (кодекс Безы D) и Апеллес (Синайский кодекс и др.). Согласно Книге Деяний (18. 24–19. 1), А., получивший лишь «Иоанново крещение», — красноречивый александрийский еврей, смело проповедовавший Христа среди иудеев в Эфесе. Здесь А. был принят Акилой и Прискиллой, со-трудниками ап. Павла по 2-му миссионерскому путешествию, к-рые «точнее объяснили ему путь Господень» (Деян 18. 26). Впосл. А., получив от эфесских христиан рекомендательное письмо, прибыл в Коринф, где также успешно проповедовал Христа среди иудеев. В 1-м Послании к Коринфянам (3. 6–9) ап. Павел называет А. «сотрудником у Бога», служителем, через к-рого коринфяне уверовали. Однако в этом же Послании сообщается о разделениях в коринфской Церкви, причем одна из групп верующих считает себя «Аполлосовыми» (1 Кор 1. 12). Еще до написания ап. Павлом 1-го Послания к Коринфянам А., возможно, именно в связи с тем, что его проповедь вызвала нежелательный отклик, покидает Коринф и прибывает в Эфес, где знакомится с находящимся там в это время ап. Павлом. Судя по свидетельству 1-го Послания к Коринфянам (16. 12), между ними установились добрые отношения, к-рые, возможно, сохранялись до конца жизни ап. Павла (Тит 3. 13).

По мысли правосл. толкователей, разделения в коринфской Церкви были невероучительного характера и лидерами этих групп верующие считали неких неизвестных нам, но выдающихся своей образованностью и красноречием членов общины, а вовсе не апостолов А., Павла или Кифу (Феофилакт Болгарский, блж. Толкование на Послания св.

ап. Павла. М., 2000. Кн. 1. С. 203–204; Феофан Затворник, свт. Толкование посланий св. апостола Павла: Первое послание к Коринфянам. М., 1893, 1998^р. С. 15–20). Ап. Павел ввел в Послание эти имена из педагогических соображений, показывая, что если нельзя считать своими учителями даже столь прославленных проповедников, то тем более нельзя считать ими людей менее значительных. Эта т. зр. толкователей древней Церкви не объясняет, однако, нарочитого внимания ап. Павла к личности А. — неоднократные упоминания о нем в 1-м Послании к Коринфянам говорят об особой значимости его фигуры для коринфян. Каковы бы ни были по своему характеру коринфские «споры», ясно, что «глубокого нарушения церковного мира не произошло» (Кассиан. С. 196), ибо тон 1-го Послания к Коринфянам в той части, к-рая посвящена разделениям, спокойный.

Особый интерес вызывает вопрос о содержании и характере проповеди А., к-рая настолько поразила коринфских христиан, что «Аполлосовы» ставятся в один ряд с «Павловыми», «Кифиными» и «Христовыми». Ключ к ответу на этот вопрос, возможно, находится в александрийском происхождении и образованности А. (λόγιος в Книге Деяний (18. 24) может переводиться не только как «красноречивый», но и как «образованный»). Александрия была крупнейшим центром греч. и эллинизированной иудейской культуры, и А. мог проповедовать Христа во всеоружии тех «убедительных слов человеческой мудрости» (1 Кор 2. 4), к-рых была лишена, по его собственному признанию, проповедь ап. Павла.

Предметом различных толкований уже в ранней Церкви был вопрос о том, как совместить активность А., христ. миссионера, с неполнотой его познаний в христианстве, к-рые лишь впосл. были восполнены Акилой и Прискиллой. Согласно свт. Иоанну Златоусту, А. мог быть одним из 120 мужей, к-рые вместе с апостолами были крещены Св. Духом в день Пятидесятницы (Деян 1. 15–16). Как это согласовать со свидетельством Книги Деяний (18. 25–26), свт. Иоанн Златоуст не поясняет, но допускает то, что знающий лишь Иоанново Крещение А. сподобился снисхождения на него Св. Духа еще до принятия им собственно христ. Крещения, т. е. с А. произошло

то же, что раньше с сотником *Корнилием* (Деян 10. 44) (*Ioan. Chrysost.* In Acta apostolorum. Nom. 40). Если отбросить отвергающую историчность сообщения Книги Деяний (18. 25) гипотезу о том, что А. был иудейским миссионером, обращенным в христианство Акилой и Прискиллой (*Schweizer E.* Die Bekehrung des Apollos, Apg 18, 24–26 // Beitr. z. Theologie d. NT. Zürich, 1970. S. 75–78; *Merkel H.* Ἀπολλῶς // EWNT. Bd. 1. S. 382f и др.), то можно сказать, что в работах совр. зап. библеистов представлены две т. зр., в большей или меньшей мере соответствующие взглядам свт. Иоанна Златоуста. Согласно одной из них, А. действительно получил лишь Иоанново Крещение еще во время служения самого *Иоанна Предтечи* или Иисуса Христа, когда оно (т. е. Иоанново Крещение) еще совершалось (*Preisker H.* Apollos und die Johannesjünger in Act 18, 24–19. 6 // ZNW. 1931. Bd. 30. S. 302; *Aland K.* Zur Vorgeschichte der christlichen Taufe // *idem.* Neutestamentliche Entwürfe. Münch., 1979. (TU; 63). S. 188–194). Акила и Прискилла, крестив А., восполнили этот недостаток. Однако при таком решении остается непонятным, почему А. в течение 20 с лишним лет не знал о недостаточности Иоаннова Крещения. Согласно др. т. зр., наиболее распространенной в науке, А. был христианином, действовавшим первоначально независимо от ап. Павла (*Käsemann E.* Die Johannesjünger in Ephesus // Exegetische Versuche und Besinnungen. Gött., 1964. Bd. 1. S. 164–168; *Ollrog W.-H.* Paulus und seine Mitarbeiter. Neukirchen-Vluyn, 1979. S. 39f).

При любом из вышеуказанных подходов справедливым представляется следующий вывод: хотя А. и уезжает в Ахайю, не будучи лично знаком с ап. Павлом, однако его общение с Акилой и Прискиллой и рекомендательное письмо от эфесских христиан в Ахайю, где хорошо знали проживавших там в свое время Акилу и Прискиллу, можно считать введением А. в Павлов круг и приобщением к его богословской мысли, что и дало А. возможность активно действовать в Ахайе, и в частности в Коринфе.

О месте епископского служения А. в источниках нет единого мнения. Большинство писателей полагают, что А. был еп. Кесарии (в греч.

Минях («Великий Синаксарист» *Никодима Святогорца*) не указывается какой; по слав. синаксарию — Кесарии Палестинской) или Смирны (до св. Поликарпа († 23 февр. 167 по Р. X.) — свт. Димитрий Ростовский). Память А. отмечается 10 сент. — с апостолами от 70 *Луцием* и *Климентом Римским*; встречается в месяцесловах также 7 сент. и 22 апр. (*Сергий (Спасский)*). Месяцеслов. Т. 2. С. 277); 8 дек. и 30 марта — с апостолами от 70 *Сосфеном*, *Тихиком*, *Епафродитом*, *Кифой*, *Кесарем*, *Онисифором*; 4 янв. — в Соборе 70 апостолов. В совр. богослужебной практике правосл. Церковей последование А. поется 8 дек. и 30 марта. Отдельное последование А. неизвестно.

Лит.: *Димитрий (Самбикин)*, архиеп. Собор св. 70 апостолов (4 янв.). Тверь, 1900–1902. Каз., 1906; Собор св. 70 апостолов. Каз., 1907. С. 156–165; *Schumacher R.* Der Alexandriner Apollos. Kempten, 1916; *Cassian (Безобразов)*, еп. Христос и первое христианское поколение. П., 1950. М., 1997. С. 196; *Голубев В.*, прот. Спутники и сотрудники апостола Павла по книге Деяний и посланиям: Курс. соч. / ЛДА. Л., 1968; *Barrett C. K.* Apollos and the Twelve Disciples of Ephesus // The New Testament Age: Essays in Honor of Bo Reicke / Ed. W. C. Weinrich. Macon (Ga), 1984. Vol. 1. P. 29–39; *Hurst L.* Apollos, Hebrews and Corinth // *Scottish J. of Theology*. 1985. Vol. 38. P. 505–513; *Beatrice P. F.* Apollos of Alexandria and the Origins of the Jewish-Christian Baptist Encratism // ANRW. Ser. II. 1995. Bd. 26. Tl. 2. S. 1232–1275; *Murphy-O'Connor J.* Paul: A Critical Life. Oxf., 1996. P. 173, 184, 274–276; *Ker D. P.* Paul and Apollos — Colleagues or Rivals? // J. for the Study of the New Testament. 2000. Vol. 77. P. 75–97.

А. С. Небольсин

Иконография. А. обычно изображается в группе апостолов от 70, чья память празднуется в тот же день, а также в композиции «Собор святых апостолов». Под 29 марта в Минологии Василия II (Vat. gr. 1613. P. 151, 976–1025 гг.); под 27 марта в греко-груз. рукописи (РНБ. О. I. 58. Л. 107, XV в.) — в группе из 5 апостолов (Епафродит, Сосфен, А., Кифа, Кесарь), средовек с короткой бородой, в хитоне и гиматии, в руках свитка. В «Ерминии» *Дионисия Фурноаграфота*, нач. XVIII в., имя святого упоминается дважды: отдельно, с предписанием изображать А. старцем с широкой бородой (Ч. 3. § 7. № 36), и под 8 дек. с апостолами Сосфеном, Кифой, Тихиком, Епафродитом, Кесарем, Онисифором (указан вторым), с пометкой «скончались в разных муках» (Ч. 3. § 22). В рус. памятниках А. представлен: в нижнем поле иконы «Апостольская проповедь», 1660–1662 гг., письма Феодора Евтихьева *Зубова* (?) (ЯИАМЗ); в мозаиках храма Воскресения Христова (Спас на крови) в С.-Петербурге, 1894–1907 гг., — рус. с короткой бородой, и др.

Иконогр.: Ерминия ДФ. С. 158, 205; *Евсеева*. Афонская книга. С. 247.

Э. В. Ш.

АПОЛЛОС, прп. (пам. греч. 25 янв.). Время и место жизни неизвестны. По сведениям греч. синаксарей, скончался в мире: ГИМ. Син. греч. 354. Л. 214, 1295 г. (*Владимир (Филантропов)*). Описание. С. 535; Paris. 1582, XIV в. (SynCP. Col. 423). Память А. внесена в печатные греч. *Минеи* (Венеция, 1595). По мнению *болландистов*, А. является одним лицом с прп. *Аполлоном Фиваидским* (31 марта).

Гимнография. Последование неизвестно. В печатных *Минях*, используемых ныне в греч. Церквах, под 25 янв., по 6-й песни канона утрени, помещен стихийный синаксарь (Μηναῖον. Ἰανουάριος. Σ. 378). Ист.: SynCP. Col. 423; *Сергий (Спасский)*. Месяцеслов. Т. 2. С. 24. Лит.: ОНЕ. Т. 2. Σ. 1129; *Σωφρόνιος (Εὐστρατιάδης)*. Ἀγιολόγιον. Σ. 51.

АПОЛЛОС, прп. (пам. греч. 10, 11 июня), еп. Время жизни и местонахождение епископской кафедры А. неизвестны. По сведениям синаксарей, скончался в мире. Память А. содержится в Синаксаре К-польской ц. X в. (SynCP. Col. 743) под 10 июня, в греч. стихийных синаксарях под 11 июня. При переводе Стихного Пролога на слав. язык, осуществленном в 1-й пол. XIV в. (по-видимому, сербами на Афоне), в его состав под 11 июня был включен стих А. (ГИМ. Хлуд. № 188, 1370 г.).

Гимнография. Последование неизвестно. В печатных *Минях*, используемых ныне в греч. Церквах, под 10 июня, по 6-й песни канона утрени, помещено упоминание святых без синаксаря (Μηναῖον. Ἰούνιος. Σ. 67). Ист.: SynCP. Col. 743. Лит.: ОНЕ. Т. 2. Σ. 1132; *Σωφρόνιος (Εὐστρατιάδης)*. Ἀγιολόγιον. Σ. 51.

АПОЛЛОС, мч. Никомидийский (пам. 21 апр.) — см. *Исаакий, А. и Кодрат*.

АПОЛЛОС (Байбаков Андрей Дмитриевич; 1737 г., с. Зметаево (Зметнево?) Черниговского полка — 14.05.1801, Архангельск), еп. Архангельский и Холмогорский. В 1757–1767 гг. учился в московской *Славяно-греко-латинской академии*, с 9 февр. 1768 г. по 26 марта 1770 г. — на философском фак-те Московского ун-та. С 1770 г. работал корректором при университетской типографии, с 1772 г. — учителем поэзии в Славяно-греко-латинской



Аполлос (Байбаков), еп. Архангельский

академии. В 1774 г. пострижен в монашество, переведен в класс пиитики и риторики академии и назначен катехизатором. С апр. 1775 г. ректор Троицкой ДС, в 1782–1783 гг. исполнял обязанности наместника ТСЛ. По благословию архиеп. Московского *Платона (Левшина)* в 1778 г. А. разделил в академии курс пиитики и риторики на 2 отдельных курса, в преподавании поэтики особое внимание уделял практике стихотворства. 17 дек. 1783 г. возведен в сан архимандрита *Законоспасского мон-ря* и назначен ректором академии, организовывал академические богословские диспуты, активно в них участвовал. В дек. 1785 г. вызван в С.-Петербург на чреду священнослужения и проповеди. С 1786 г. настоятель *Новоиерусалимского мон-ря*, составил записку о памятниках мон-ря, в том же году избран членом Российской академии. 5 июня 1788 г. А. был хиротонисан во епископа Орловского и Севского, 26 окт. 1798 г. переведен на Архангельскую и Олонецкую кафедру (с 1799 Архангельская и Холмогорская). Погребен в холмогорском Преображенском соборе.

А.— автор многочисленных переводных и оригинальных гомилетических, богословских, экзегетических, филологических трудов, а также назидательных романов и повестей. Принадлежал к кругу просвещенного духовенства, к-рое в борьбе с деистическим и антиклерикальным движением подкрепляло истины правосл. вероучения философскими и логическими обоснованиями. Опираясь на вольфианскую телеологию (см. *Х. Вольф*), А. широко пользовался и естественнонаучной аргументацией, привлекал труды *Н. Коперника*, *И. Ньютона*, *Л. Эйлера*, физика *Г. В. Крафта*, англ. врача и духовного писателя *Т. Броуна*, кард. Дж. Бонны. Увлекаясь религ. идеями рус. масонов (см. *Масонство в России*), А. сблизился с членом ложи «Гармония» *Н. Н. Трубецким*, свои сочинения издавал в типографии *Н. И. Новикова*. Важное значение для российской словесности имели труды А.: «Правила пиитические», зафиксировавшие окончательную победу силлабо-тонической системы стихосложения над силлабической (в течение долгого времени использовались как пособие в духовных учебных заведениях), а также «Грамматика», вобравшая в себя опыт тру-

дов архиеп. *Мелетия (Смотрицкого)*, *Федора Максимова*, *Иоанна Сидоровского*, *М. В. Ломоносова*, практику работы над «Словарем Академии Российской». А. является автором аллегорических повестей с назидательным содержанием («Лишенный зрения Ураний, несчастный государь», «Неразрывный союз двух братьев», «Кто есть истинный друг»), герои к-рых олицетворяют понятия христ. этики, реалии священной истории. Неизданными остались соч. А.: «О начале церковного молитвословия» и «Чин Божественной литургии». По мнению Святейшего Синода, в них были «в некоторых вещах объяснения писаны бездоказательно с непристойными и сумнительными выражениями».

Ист.: *Здравомыслов*. Словарь иерархов. Л. 215; Биографический словарь // РНБ. Ф. 595 (Поленовы). № 132. Л. 12 об.; РГИА. Ф. 796. Оп. 48, № 490; Оп. 55, № 382; Оп. 69, № 21, 187; Оп. 79, № 156. Соч.: Ода России на одержанные ею в 1774 г. победы // Кошелек: Ежегод. соч. СПб., 1774. № 9; Правила пиитическая о стихотворении российском и латинском. М., 1774, 1826¹⁰; Иеффай, священная трагедия. М., 1778, 1782²; Лишенный зрения Ураний, несчастный государь: Священная повесть. М., 1779, 1784²; Неразрывный союз двух братьев: Повесть. М., 1780; Богословские рассуждения. М., 1781. Ч. 1; Общий способ учения для всякого состояния людей нужный. М., 1781; Словарь пиитико-исторических примечаний. М., 1781; Увеселительные загадки, со нравоучительными отгадками, состоящие в стихах. М., 1781; Вера, Надежда и Любовь, учения богословского состав. М., 1782; Евгеонит, или Созерцание в натуре видимых Божиих дел. СПб., 1782; Кто есть истинный друг? Иносказательное со нравоучением повествование. М., 1783; Христианский календарь на лето от Рождества Христова 1784. М., 1784; Послание св. ап. Павла ко Ефесеем со истолкованием. М., 1785; Два послания св. ап. Павла к Филипписим и к Колоссаем со истолкованием. М., 1785; Дар для благодетелей и друзей, состоящий в поучениях... и проповедании слова Божия. СПб., 1786; Первое послание св. ап. Павла к Солуныяном со изъяснением. М., 1786; Послание св. ап. Павла

к Галатам со изъяснением. М., 1787; Исследование книги масона (С. Мертена) о заблуждениях и истине. Тула, 1790; Грамматика руководствующая к познанию славенороссийского языка. К., 1794.

Пер.: *Бона Дж.* Христианская философия, или Руководство к небесам: Пер. с лат. М., 1774, 1782²; *Рейхель И. Г.* Краткое руководство к познанию натурального, церковного, политического и учебного состояния некоторых знатнейших европейских государств: Пер. с лат. М., 1775; *Геллерт Х. Ф.* Песни духовные: [Пер. с нем.]. М., 1778, 1782²; *Проконий Кесарийский.* Речь, которую говорил оклеветанный Велисарий пред Юстинианом, государем своим. М., 1778, 1781²; *Натура и благодать, или Некоторые существенные разности между чувствованиями натурального человека и духовного в рассуждении вечного спасения:* Пер. с франц. М., 1785. Лит.: *Сухомлинов М. И.* История Российской Академии. СПб., 1874. Т. 1. С. 198–220; *Филарет (Гумилевский).* Обзор. СПб., 1884. Кн. 2. С. 382–383; Аполлос, еп. Архангельский и Холмогорский // Странник. 1879. № 4. С. 3–9; *Венгеров.* Словарь. Т. 1. С. 699–703; *Кадлубовский А. П.* «Правила пиитические» Аполлоса Байбакова // ЖМНП. 1899. № 7; *Евзевий.* Словарь. М., 1995. С. 41–43; *Стенатов В. П.* Байбаков // Словарь русских писателей XVIII в. Л., 1988. Вып. 1. С. 48–52; *Есюков А. И.* Архангельский епископ Аполлос: (А. Д. Байбаков: Опыт характеристики мировоззрения) // Региональные аспекты исторического пути Православия: архивы, источники, методология исследований. Вологда, 2001. С. 323–329 (Ист. краеведение и архивы; Вып. 7).

Э. П. Р.

АПОЛЛОС (Беляев Иван Георгиевич; 1812, с. Волохово Александровского у. Владимирской губ. — 27.11.1885, г. Слободской Вятской губ.), архиеп. Вятский и Слободской. Род. в семье священника. Обучался в Переславль-Залесском ДУ, с 1830 г. — во Владимирской ДС, с 1835 г. — в КДА, к-рую окончил в 1839 г. со степенью канд. богословия. 6 июля 1841 г. утвержден в степени магистра богословия. 25 сент. 1838 г. пострижен в монашество, 1 авг. 1839 г. рукоположен во иеромонаха. 29 сент. того же года назначен преподавателем Орловской ДС, 27 окт. — преподавателем библейской истории и Свящ. Писания в Тверской ДС, 27 авг. 1841 г. — преподавателем богословия во Владимирской ДС. С 13 февр. 1845 по 6 марта 1846 г. исполнял обязанности инспектора Владимирской ДС. 22 июня 1845 г. А. причислен к соборным иеромонахам *Киево-Печерской лавры*. С 31 окт. 1847 г. инспектор и профессор Свящ. Писания Астраханской ДС. С 10 авг. 1849 г. настоятель *астраханского во имя св. Иоанна Предтечи мон-ря*, с 29 авг. 1849 г. в сане игумена, с 9 нояб. 1851 г.





Аполлос (Беляев), еп. Вятский

в сане архимандрита. 21 февр. 1854 г. назначен ректором Астраханской ДС и настоятелем *астраханского в честь Преображения Господня мон-ря*, составил описание астраханских мон-рей. В июне 1856 г. А. переведен во Псков, назначен ректором Псковской ДС, настоятелем *Псково-Печерского мон-ря*, составил описание этой обители. В 1859 г. находился в С.-Петербурге на чреде священнослужения и проповеди.

16 февр. 1864 г. А. был хиротонисан во епископа Старорусского, викария Новгородской епархии, с 21 февр. 1866 г. епископ Ладожский, викарий С.-Петербургской епархии. С дек. 1864 г. входил в новгородский губернский комитет по учреждению ДУ. Составил «Соображения по вопросу об улучшении быта городского и сельского духовенства Новгородской епархии». С 12 дек. 1866 г. епископ Вятский и Слободской, настоятель (с 1868) слободского Крестовоздвиженского мон-ря Вятской губ., с 20 апр. 1880 г. архиепископ. Заботился о распространении Православия среди марийцев, населявших Вятскую губ., внес на рассмотрение Синода предложение о назначении в епархии священников-марийцев. Стараниями А. в 1877 г. в кафедральном соборе Вятки была открыта епархиальная б-ка. В 1867–1874 гг. являлся председателем Вятского губернского училищного комитета, с 12 нояб. 1869 г. — членом и попечителем Вятского губернского больничного комитета и др. благотворительных об-в. 7 июня 1885 г. А. был уволен по прошению на покой в слободской Крестовоздвиженский мон-рь, где скончался и был погребен.

Арх.: Мамышев В. Н. Материалы к биографии епископа Аполлоса // РНБ. Ф. 608 (Помяловский), № 2901. Л. 1–17; РГИА. Ф. 796. Оп. 160. № 1661; Ф. 804. Р. 1. Д. 158. Л. 103; *Здравомыслов*. Словарь. Л. 216.

Соч.: Описания астраханских монастырей: Иоанно-Предтеченского (муж.), Благовещенского (жен.) и Покровского (муж.). Астрахань, 1851–1852; Слова на церковные праздники. Псков, 1857; Слова и речи к пастве вятской. Вятка, 1857; Слово пред отпеванием преосвященного Евгения, архиеп. Псковского // ДБ. 1862. Т. 16. № 32; Псково-Печерский монастырь и Псково-Печерского монастыря иером. Лазарь. Новгород, 1864; Пастырские наставления. СПб., 1867; Первоклассный Псково-Печерский монастырь. Остров, 1893.

Лит.: Языков Д. Д. Обзор жизни и трудов покойных русских писателей. СПб., 1889. Вып. 5. С. 19–20; Венгеров. Словарь. Т. 1. С. 704; РБС. Т. 2. С. 237.

Э. П. Р.

АПОЛЛОС (Ржаницын Аполлос Никанорович; 1.09.1872 — 21.09.1937, г. Моршанск Тамбовской обл.), еп. Моршанский. Род. в семье священника, окончил Вологодскую ДС. В 1896 г. рукоположен во священника к Троицкой ц. с. Подлесного Вологодской епархии. Овдовев, принял монашеский постриг. 19 дек. 1927 г. хиротонисан во епископа Тотемского, викария Вологодской епархии, с 29 нояб. 1929 г. епископ Няндомский, викарий Вологодской епархии, с 3 нояб. 1931 г. епископ Архангельский. 17 янв. 1933 г. арестован и обвинен в том, что оказывал помощь высланному в Сев. край духовенству, приговорен к 3 годам ссылки. После возвращения из ссылки в 1936 г. поселился в Вологде, 2 февр. следующего года назначен епископом Моршанским. 7 авг. 1937 г. арестован, обвинен в контрреволюционной деятельности, виновным себя не признал. Расстрелян вместе с группой моршанского духовенства по приговору тройки УНКВД по Воронежской обл. от 14 сент. 1937 г.

Арх.: Архив УФСБ РФ по Тамбовской обл. Арх. № Р-6825.

Игумен Дамаскин (Орловский)

АПОЛОГЕТИКА [греч. ἀπολογία — защита, оправдание, заступничество; речь, сказанная или написанная в защиту кого-либо; ἀπολογία — защищаться, оправдываться, приводить, говорить что-либо в свою защиту], в общем смысле — это любая защита христианства от обвинений и критики со стороны его противников; в специальном — раздел богословия, имеющий целью опровержение неверных религ. и мировоззренческих взглядов, противостоящих христианству, и такое раскрытие и обоснование истин христ. веры, к-рое должно дать ответ каждому вопрошающему. А. как защита

христианства существует с самого его начала и остается в этом качестве до наст. времени. Как особый раздел богословия, или как отдельная наука, А. появляется с развитием школьного богословского образования. На протяжении истории объем и содержание ее менялись, она выступала под разными названиями: «апологетика христианства», «естественное богословие», «философская, или основная, догматика», «умозрительное богословие», «общее богословие», «введение в богословие», «основное богословие». Со 2-й пол. XIX в. из области А. постепенно выделяются в самостоятельные дисциплины «история религий», «библейская археология и текстология», «библейская история», «обличительное (или сравнительное) богословие». В XIX–XX вв. в богословских школах на Западе и в России А. входит в курсы основного богословия или рассматривается как та же самая дисциплина (напр., «Курс Основного богословия, или Апологетики» И. П. Николина (Серг. П., 1904)). Реформированная в 90-х гг. XX в. учебная программа духовных школ РПЦ рассматривает А. и основное богословие как 2 отдельных предмета. А. при этом сохраняет специфику, ориентируясь гл. обр. на защиту христианства от критики со стороны иных мировоззренческих систем. В задачу же основного богословия входит рассмотрение и анализ главнейших христ. истин веры и жизни с позиции интеллектуальных, моральных, культурных и прочих общепризнанных норм и критериев. А. включает в себя богословский, историческо-философский и естественнонаучный разделы.

Исторический обзор. Историю А. обычно разделяют на периоды. Поскольку строго установленной периодизации не существует, в данном обзоре предлагается следующее деление: 1. Раннее христианство и эпоха Всел. Соборов (II–VII вв.). 2. Средневековье и эпоха Возрождения (VIII–XV вв.). 3. Новое время (XVI–XIX вв.). 4. XX век. 5. Отдельно рассматривается история А. в России.

Раннее христианство и эпоха Всел. Соборов. Необходимость защиты своей веры имела место и до появления христианства. В иудейской среде это нашло отражение в трудах *Филона Александрийского*, *Иосифа Флавия* и др. Христ. писатели были не только знакомы с методами,



аргументами и идеями иудейской А., но и использовали их (см.: *Иваницкий В. Ф.* Филон Александрийский: Жизнь и обзор лит. деятельности. К., 1911. С. 591–592). Первые элементы христ. А. встречаются уже во мн. местах Евангелий, Деяний и посланий апостольских, особенно у ап. Павла. Ап. *Петр* призывает каждого христианина быть готовым дать ответ всякому, требующему отчета о его христ. надежде (1Петр 3. 15). В первые века христианства появляется и особый жанр богословско-полюемических сочинений — апологии. Раннехрист. апологии направлены против иудейства и язычества, по разным причинам противостоящих христианству. «...Мы проповедуем Христа распятого, — пишет ап. Павел, — для иудеев соблазн, а для еллинов безумие...» (1 Кор 1. 23). Защита от тех и других имела ярко выраженную специфику. До нас дошло не много произведений, написанных против иудеев. Самое раннее из известных нам — «Диспут Ясона с Паписком о Христе», написанный ок. 140 г. *Аристоном из Пеллы*, затем «Диалог с Трифоном иудеем» св. мч. *Иустина Философа*, а также свт. *Аполлинария*, еп. Иераполя, «К иудеям», 2 книги против иудеев ритора *Мильтиада*, «Против иудеев» *Тертуллиана*, «Книги свидетельства против иудеев» свт. *Киприана*, еп. Карфагенского, 8 слов против иудеев свт. *Иоанна Златоуста*. Цель этих апологий — на основании ВЗ доказать истинность христианства, его превосходство перед иудейством, к-рое уже исполнило свою подготовительную миссию, показать мессианское достоинство и Божественность Иисуса Христа.

Апологий, обращенных к язычникам, было написано значительно больше. Первые, не сохранившиеся, принадлежали *Кодрату* и *Аристиду*. Из дошедших до наших дней — прежде всего 2 апологии св. мч. *Иустина Философа*, «К эллинам» и «Об истине» *Аполлинария*, еп. Иерапольского, «Против эллинов» и «Апология христианской философии» *Мильтиада*, «Слово к эллинам» *Татиана*, «Осмеяние языческих философов» *Ермы*, еп. Филиппопольского, «Увещание к язычникам» *Климентя Александрийского*. *Оригену* принадлежит одна из самых крупных древних апологий христианства — «Против Цельса», где подвергаются серьезной критике все существовав-

шие направления языческой философии. Из сочинений зап. апологетов следует назвать «Октавий» *Миуция Феликса*, «К язычникам», «Апологетика», «О свидетельстве души» *Тертуллиана*, «О том, что идолы не есть боги» и др. свт. *Киприана Карфагенского*, «Против язычников» *Ариобия Старшего*, «Божественные установления» и др. *Лактанция*, «История против язычников» *Орозия*, а также «О граде Божиим» блж. *Августина*. Одновременно шла борьба и с гностицизмом, к-рый представлял для христ. Церкви не меньшую опасность, чем язычество: сщмч. *Иринеем*, еп. Лионским было написано «Изобличение и опровержение лжеименного знания», сщмч. *Ипполиту Римскому* принадлежит «Опровержение ересей», архиеп. *Епифаний Кипрский* составил «Собрание всех ересей», *Тертуллианом* были написаны книги «Против Маркиона», «Против валентиниан» и др. Основные вопросы, к-рые явились предметом дискуссии с язычниками, были: о единстве Божества, уникальности Богоявления во Христе, лживости различного рода обвинений против христиан и несправедливости гонений на них. Как писал В. В. *Болотов*, эти апологии были «одной из форм обращения к общественному мнению». Они, «хотя медленно, но верно достигали своей цели: они знакомили общество с христианством и разрушали предрассудки и преубеждения против христиан» (*Болотов*. Лекции. Т. 2. С. 165). Что особенно обращает на себя внимание в апологиях древнего периода — это их духовная сила, засвидетельствованная исповедничеством и мученической кровью мн. писателей и их учеников (см. *Апологеты раннехристианские*).

С прекращением гонений на христиан в IV в. характер А. меняется: от борьбы с внешними врагами она постепенно переходит к защите чистоты веры и нравственности от их искажения внутри Церкви. В основном борьба теперь носит богословский характер и свое завершение находит в решениях Соборов IV–VIII вв. Однако эта сфера богословской деятельности уже выходит за границы собственно А.

Средневековье и эпоха Возрождения. А. этого периода ориентирована, с одной стороны, на полемику с новой (возникшей в VII в.) и очень

активной религией — *исламом* (хотя не оставляются и прежние задачи, связанные с *неоплатонизмом* и особенно иудейством), с др. — на борьбу с реанимируемым язычеством и антропоцентризмом, порожденным эпохой Возрождения. Однако апологетических работ, оставшихся от этого периода, немного. Первое из визант. сочинений, полемизирующее с мусульманством, — «Состязание христианина с сарацином» прп. *Иоанна Дамаскина*. Им же написана работа «Источник знания», обобщающая и классифицирующая плоды христ. богословия предшествующих веков, а также включающая идеи апологетического и философского характера. На борьбу с исламом направил свои сочинения арабоязычный писатель еп. *Феодор Абу Курра*, составивший 52 трактата в форме диалога, 17 из к-рых содержат полемику с исламом; *Никита Византийский* написал апологетическое толкование христ. веры и систематическое опровержение *Корана* в 30 главах; имп. *Иоанну VI Кантакузину* принадлежат 4 трактата и 4 апологии, в к-рых критически рассматривается *Коран* и ведется полемика с мусульманством (подробно о визант. апологетических трудах, направленных против ислама, см.: *Σδράκα Ε. Ἡ κατά τοῦ Ἰσλάμ πολέμική τῶν Βυζαντινῶν Θεολόγων. Θεσσαλονίκη*, 1961). В нач. XII в. *Николай*, еп. Мефонский, пишет обширный апологетический трактат «Опровержение наставлений Прокла Платоника». На Западе центром апологетической деятельности в эту эпоху стала Испания. Здесь в 1250 г. для подготовки апологетов с целью борьбы с исламом и иудаизмом был открыт ин-т, в к-ром особое внимание обращалось на изучение евр. и араб. языков. Из апологетов наиболее известны *Раймонд Мартин* («Pugio fidei adversus Mauros et Iudaeos» — Оружие веры против мавров и иудеев) и *Альфонсо де Спина* («Fortalium fidei contra Iudaeos, Saracenos aliosque Christianae fidei inimicos» — Твердыня веры против иудеев, сарацин и других противников христианской веры). Необычной для своего времени была работа кард. *Николая Кузанского* «Сtribrationum Alkorani» (Опровержение *Корана*), в к-рой он указывал на связь мусульманства с христианством.

Политическое могущество католич. Церкви, отсутствие у нее внешних





врагов и широкий интерес клира и образованных кругов к античности способствовали интенсивному развитию философской и богословской мысли и возникновению т. н. *схоластики*. Последняя одной из важнейших своих задач считала систематизацию теологии и ее философское обоснование. Схоластами были сформулированы *доказательства бытия Бога*; развита концепция «двойственной истины», предполагающая непротиворечивое и независимое сосуществование истин веры и истин разума, из чего в принципе следовала возможность рационального обоснования всех христ. истин; была проведена огромная работа по созданию богословских систем и разработке методов богословско-философского анализа. В грандиозных «Суммах» (*Фома Аквинского*, † 1274; *Петра Ломбардского*, † 1160) была сделана попытка охватить всю совокупность вопросов, относящихся к учению о Боге, мире и человеке, и обосновать истины Откровения с позиций «чистого» разума. Наиболее видное место в этих работах занимают части, к-рые назывались «рациональным богословием», «главным», «естественным», иногда — «основным». Особенно много сделали в разработке этих разделов знаменитые столпы схоластики *Ансельм*, архиеп. Кентерберийский, и *Фома Аквинский*. Однако своим подходом к богословию схоластика закладывала основы и того глубокого рационализма, к-рый привел зап. мысль ко мн. негативным последствиям. В схоластике происходила практически десакрализация содержания веры, таинства превращались в образцы логических задач. Заповеданное апостолом «верою познаём» (Евр 11. 3) в ней, несмотря на внешне декларируемое «credo ut intelligam» (верю, чтобы познавать), трансформировалось в позицию: «познаём, чтобы веровать».

Поскольку спасение человека обусловлено не просто ортодоксальностью его веры, но и правильностью состояния его души, в истории Церкви наряду с борьбой за истину веры идет не менее серьезная и острая борьба за истину жизни. Защита принципов духовной жизни является одним из самых серьезных и тонких направлений в А. Возникло оно постепенно, но особенное развитие стало получать в результате схоластической направленности

богословия в Зап. Церкви и его отрыва от святоотеческого опыта. В. Н. *Лосский* отмечает: «Нужно было произойти какому-то расщеплению между личным опытом и общей верой, между личной жизнью и жизнью Церкви, чтобы духовная жизнь и догмат, мистика и богословие стали двумя различными сферами, чтобы души, не находя достаточной пищи в богословских «Суммах», с жадностью искали рассказов об индивидуальном мистическом опыте...» (*Лосский В.* Очерк мистического богословия. С. 16). Прекрасный знаток духовной лит-ры Востока и Запада свт. *Игнатий (Брянчанинов)* († 1867) указывает и на конкретные временные координаты возникновения ложного направления в недрах Зап. Церкви: «Преподобный *Венедикт* [† 544], святой папа *Григорий Двоеслов* [† 604] еще согласны с аскетическими наставниками Востока; но уже *Бернард Клервоский* (XII в.) отличается от них резкою чертою; позднейшие уклонились еще более». Он так оценивает их мистический опыт: «Они тотчас влекутся и влекут читателей своих к высотам, недоступным для новоначального, заносятся и заносят. Разгоряченная... мечтательность заменяет у них все духовное, о котором они не имеют ни малейшего понятия. Эта мечтательность признана ими благодатию» (Соч.: В 5 т. СПб., 1905. Т. 4. С. 498). Разрыв единой вселенской духовной традиции привел к появлению мн. и нередко далеко уходящих от Церкви аскетов-мистиков и мистических течений. *Иоанн Скот Эриугена* (ок. † 877), аббат *Иоахим Флорский* († 1202), *Франциск Ассизский* († 1226), блж. *Анжелина из Фолиньо* († 1309), *Майстер Экхарт* († 1328), *Екатерина Сиенская* († 1380) и др. оказали большое влияние на последующее, вплоть до наст. времени, развитие как церковно-католич., так и внецерковного мистицизма. Борьба за чистоту и трезвенность духовной жизни, полемика с различными мистическими направлениями, уводящими от Христа, является одной из ярких страниц А.

Из правосл. лит-ры по этому вопросу см: *Добротолубие*. СПб., 1877–1890. 5 т.; *Иоанн*, прп. Лествица. М., 1907; *Исаак Сирий*, св. Слова подвижнические. М., 1858; *Никодим Святогорец*, прп. Невидимая брань. М., 1886; *Симеон Новый Богослов*, прп. Слова. М., 1892. 3 т.; *Игнатий (Брянчанинов)*, еп. Слово о чув-

ственном и духовном видении духов // *Творения*. СПб., 1905. Т. 3; *он же*. Собрание писем. М.; СПб., 1995; *Феофан [Затворник]*, еп. Письма о духовной жизни. СПб., 1872; *Зарин С. М.* Аскетизм по православно-христианскому учению. СПб., 1907. Т. 1. (Кн. 1: Критический обзор важнейшей литературы вопроса; Кн. 2: Опыт систематического раскрытия вопроса); *Флоренский П.*, свящ. Столп и утверждение истины. М., 1914; *Лодыженский М. В.* Мистическая трилогия. Пг., 1915². Т. 2: Свет незримый; *Лосский В. Н.* Очерк мистического богословия. С. 129–183; *Позов А. И.* Аскетика и мистика. Штутгарт, 1978; *Осинов А. И.* Святитель Игнатий об основах духовной жизни // *ЖМП*. 1993. № 4. С. 58–67.

Эпоха Возрождения во всей силе обнаружила скрытый рационализм, мистицизм и обмирщенность зап. богословия. Этому способствовали переводы древних греч. и рим. философов, к-рые открыли Западу античную языческую культуру в новом свете, она стала для него более привлекательна, чем христ. духовные ценности. Место Бога и веры в обществе все активнее занимал Человек и его разум. В зап. мире начиналось открытое отчуждение от христианства, неверие. Возрожденческий антропоцентризм явился серьезнейшим вызовом христианству — оно не могло уже оказать здесь достойного сопротивления все усиливающейся десакрализации Бога, человека и мира. Появляются апологетические труды, но их немного: «Triumphus crucis contra saeculi sapientes» (Триумф Креста против мирских мудрецов, 1497) *Иеронима Савонаролы*, «De religione christiana et fidei pietate» (О христианской религии и благочестии, 1500) *Марсилио Фичино* и как опыт построения богословской системы «Theologia naturalis» (Естественное богословие, 1436) *Раймунда Сабундского*, в к-ром делается попытка все библейские истины веры вывести логически из природы и ее законов.

Новое время. Реформация и связанная с ней религ. борьба явились своего рода результатом развития того серьезного духовного кризиса Зап. Церкви и всего об-ва, к-рый особенно остро ощущено начался со времени *разделения Церквей* (XI в.). Реформация не просто подорвала устои католич. Церкви, но и дала сильный импульс к развитию мн. нецерковных и антихрист. идей и философских направлений. Наиболее значительными из них явились



деизм, пантеизм, материализм, оказавшие влияние на всю последующую историю мысли. Понятие личного, живого Бога все чаще подменялось то бесконечной Субстанцией (пантеизм Б. Спинозы), то отрешенным от мира «Божественным часовщиком» (деизм), то вообще мертвой материей (Т. Юббс, П. Гольбах, Я. Молешотт). Соответственно развивалась и А. Борьбой с деизмом известна англ. апологетическая школа (Evidential School), хотя деятельность ее отличалась непоследовательностью. Активно защищая бытие Бога, бессмертие души и др. религ. истины, представители этой школы, среди к-рых было немало *унитариев*, обходили молчанием специфически христ. истины. Христианство в их схоластической трактовке нередко оказывалось одной из религий, в к-рой нет ничего нового, исключительного по сравнению с др. монотеистическими религиями. Показательно в этом отношении сочинение англ. философа Дж. Локка «Опыт о человеческом разумении». Проф. прот. Николай *Рождественский* так охарактеризовал деятельность этой школы: «...В английской апологетике XVII и XVIII века еще в значительной степени преобладало односторонне-схоластическое направление. Живая христианская истина закована в них в тесные рамки сухих логических формул... Лучшее, что сделано английскою апологетикою в XVII и XVIII в. ... принадлежит историко-апологетической ее деятельности, т. е. — защите исторической подлинности библейских книг, достоверности евангельской истории, библейских свидетельств о чудесах, пророчествах и т. д.» (Христианская апологетика: Курс основного богословия. СПб., 1893². Т. 1. С. 74–75).

Апологетическая деятельность развивалась в это время и в др. европ. странах. В Нидерландах появилось одно из самых ярких апологетических сочинений XVII в. юриста, историка и гос. деятеля Гуго *Гроция* «Об истинности христианской религии», переведенное не только на все европ. языки, но и на кит. для миссионеров. Во Франции в XVII–XVIII вв. действовала апологетическая богословско-философская школа еп. Ж. *Боссюэ* и архиеп. Ф. *Фенелона*, находившаяся под влиянием философии Р. *Декарта*. Большой известностью пользовалось сочине-

ние Фенелона «О бытии и свойствах Божиих», направленное гл. обр. против пантеизма Спинозы. Выдающимся представителем этой школы был Б. *Паскаль*, оставивший мысли о религии, изданные после его смерти под названием «Мысли Паскаля о вере и некоторых других предметах», переведенные на мн. языки, в т. ч. на рус., и не потерявшие своего апологетического значения до наст. времени.

В Германии в XVII–XVIII вв. практически не было своей апологетической лит-ры: здесь пользовались франц. переводами. Основной вклад в апологетическую мысль внесли философы, а не богословы. Это прежде всего Г. В. *Лейбниц*, затем Х. *Вольф*. Лейбниц в «Монадологии» развивает учение о предустановленной гармонии мира, а также дает философское обоснование доказательств бытия Бога, особенно космологического и телеологического, и бессмертия души. Его философия явилась опорой в борьбе против материализма, *атеизма* и отчасти деизма. В «Теодицее» в качестве введения Лейбниц предлагает опыт рационального обоснования веры и ее согласования с разумом. Вольф пишет «Естественное богословие», в к-ром пытается все истины веры вывести и связать между собой логическим путем. Однако формально-логический метод, применяемый Лейбницем и Вольфом, делал их сочинения сухими и трудноусвояемыми.

В XVIII в. франц. «просветителями» была остро поставлена проблема соотношения между религ. верой и знанием. Активно выступив против христианства, они безоговорочно отдали первенство человеческому разуму. Их влияние на общественное мнение оказалось столь сильным, что религия, точнее христианство, стала рассматриваться как основное препятствие на пути к благоденствию человечества. Началась идеологическая, а затем и кровавая борьба с христианством. На этой почве в кон. XVIII — нач. XIX в. во Франции возникает др. популярная апологетическая школа, созданная Ф. Р. *Шатобрианом*, определившим ее направление в своем главном соч. «Гений христианства»; но Шатобриан усматривал основу для своих рассуждений не в духовном содержании христ. веры, а в культурно-эстетических формах ее проявления.

Франц. автор того же направления — Ж. Э. *Навиль*, ему принадлежат работы «Отец Небесный» и «Вечная жизнь»; особо стоит сочинение известного ученого естествоиспытателя Ш. Бонне «Созерцание природы», в к-ром приводится богатый материал, свидетельствующий о разумном Творце нашего мира.

Энергичную апологетическую реакцию на мн. десятилетия во Франции, а затем и в др. странах вызвало появление в кон. XVIII в. т. н. *мифологической школы*, основателями к-рой явились деятели *Французской революции* К. Ф. Вольней и Ш. Ф. Дюпюи. Мифологическая школа не только отвергла историческое существование Христа и библейских лиц, но и представила христианство не более как вариацией на темы различных мифов и религий древних народов. Наибольшую известность из «мифологов» приобрел А. *Древс*, написавший в 1909 г. «Миф о Христе». Книга вызвала негодование в протестант. кругах Германии, хотя по существу Древс не сказал ничего нового, «кроме разве только ошибок» (*Булгаков С. Н.* Современное арианство // *он же.* Тихие думы. М., 1918. С. 160). В обширной лит-ре, появившейся вокруг «Мифа о Христе», была выявлена полная научная некомпетентность автора (см.: *Сахаров Н., свящ.* Союз монахов и борьба с ним в Германии // БВ. 1911. Дек. С. 775–785; *Зарин С. М.* Мифологическая теория Древса и ее разбор // Странник. 1911. Июль/авг. С. 67). Мифологическая школа была подвергнута уничтожающей критике со стороны таких ученых-библистов, как А. *Юлихер*, И. *Вейс*, Г. фон *Зоден* (*Jülicher A. G.* Hat Christus gelebt? Marburg, 1910; *Weiss J. G.* Jesus von Nazareth: Mythus oder Geschichte? Tüb., 1910; *Soden H. von.* Hat Jesus gelebt? B., 1910; *Goguel M.* Jésus de Nazareth, mythe ou histoire? P., 1925). Однако, несмотря на историческую несостоятельность школы, ее идеи скоро проникли во мн. гос-ва: Англию, Италию, Голландию, США и др. Там она также подверглась острой критике. В Англии, напр., апологию-памфлет «Исторические сомнения относительно Наполеона Бонапарта» пишет еп. Уэтли, к-рый, пользуясь методом мифологической школы, «доказывает», что *Наполеона I* Бонапарта никогда не было. Во Франции появляется пародия Ж. Б. Переса на «доказательства»

«мифологов» «Почему Наполеона никогда не существовало, или Великая ошибка — источник бесконечного числа ошибок, которые следует отметить в истории XIX в.» (М., 1912). Как реакция на новые идеи явилась и работа Э. Пресансе «Иисус Христос и Его время» (СПб., 1871).

В XIX в. развитие рационалистического знания привело к широкому распространению атеизма, пантеизма, различных мистических идей и движений. Это в свою очередь обусловило интенсивное развитие апологетической деятельности. Зап. богословие испытывало влияние наиболее популярных философских систем: И. Канта, Г. В. Ф. Гегеля, Ф. В. Й. Шеллинга и др.

Кант в «Критике чистого разума» приходит к заключению, что существование Бога нельзя доказать рациональными способами, но нельзя и опровергнуть. В «Критике практического разума» он утверждает, что принятие существования Бога является необходимым постулатом нравственного сознания человека. Нравственный аргумент («доказательство») бытия Божия быстро вошел в арсенал А. Однако мн. положения Канта, напр. деистическое отрицание промысла Бога в мире, фактическое отождествление религии и морали и др., были неприемлемы для христ. сознания. Эти положения, как и его критика традиц. доказательств бытия Бога, встретили сильное противодействие со стороны апологетов.

Гегель с позиций «панлогизма» («Все есть мысль») попытался преодолеть деистическое понимание Бога и упразднить разрыв между верой и разумом. Однако в его системе, изложенной гл. обр. в «Феноменологии духа», «Науке логики» и «Энциклопедии философских наук», живой, личный Бог растворяется и исчезает в безличном, отвлеченном философски-холодном Абсолюте, а вера подменяется диалектикой. С. Н. Булгаков точно подметил, что для Гегеля диалектический метод, с помощью к-рого он пытался найти ответы на все вопросы, оказался «своего рода логической магией» (Свет Невечерний. Серг. П., 1917. С. 83). Пантеизм философии Гегеля оказался благоприятной почвой для возникновения крайне рационалистических воззрений. Левогегельянство встало на путь идейной

борьбы с христианством, в то время как правые гегельянцы считали христианство вполне совместимым с системой Гегеля. Критика левогегельянства способствовала появлению в среде его противников (К. Дауб, К. Конради, Г. Габрер, К. Фишер и др.) апологетических сочинений, напр. «О доказательстве бессмертия человеческой души в свете спекулятивной философии» (1835) К. Ф. Гёшеля.

Во 2-й пол. XIX в. в Германии отрицательная критическая мысль направилась по неск. иному руслу. Возникла Новотюбингенская историко-критическая богословская школа, попытавшаяся опровергнуть подлинность библейских книг ВЗ и НЗ и мн. описываемых в них событий. Ее деятельность, на волне общего увлечения атеистическими идеями, способствовала развитию отрицательного отношения к христианству. Основатели этой школы Д. Ф. Штраус, Б. Бауэр и др. нем. исследователи критически изучали новозаветную письменность, объявляя ее собранием легенд и сказок, хотя для объяснения ее происхождения языческую мифологию привлекали редко.

Особенно жесткой критике подверглась евангельская повесть о Христе. «Жизнь Иисуса» и «Старая и новая вера» Д. Ф. Штрауса, «Жизнь Иисуса» Э. Ренана и др. подобные сочинения представляли Христа в глубоко искаженном образе: как социального преобразователя, как наивное дитя галилейской природы и идеалиста, просто как моралиста, показавшего своей жизнью пример высочайшей праведности, — но не как Богочеловека и Спасителя. Проф. МДА М. Д. Муретов, прочитав книгу Ренана, назвал ее «поцелуем Иуды». В ответ на подобную лит-ру появились сочинения «Апология христианства» Ф. Геттингера (в 2 ч.; изд. рус. пер. 1872–1873), «Апология: Научное оправдание христианства» И. Г. А. Эбрарда (в 2 т., СПб., 1892), «Апология христианина» Х. Э. Лютардта (изд. рус. пер.: СПб., 1892).

Л. Фейербах в работе «Сущность христианства» развивает идею антропологического понимания Бога как проекции человека и его свойств в бесконечность и предпринимает попытку создать некую новую религию с культом человека. Эта идея была доведена Ф. Ницше до крайних

форм человекобожия, к-рым и «завершается внутренняя диалектика гуманизма» (Бердяев Н. А. О назначении человека. М., 1993. С. 276).

На борьбу с этими идеями, с атеизмом и материализмом, в Германии выступает апологетическая школа, возникшая под влиянием теологии и философии Ф. Шлейермахера, к-рый первым отнес А. к области т. н. философского богословия. Он энергично выступал в защиту христианства. Но метод и пантеистический характер его философии, ярко проявивший себя в «Речах о религии», не позволяют высоко оценивать его апологетическую деятельность. Школа не отличалась ни строгостью в вопросах веры, ни последовательностью в изложении идей. Более значительный вклад в апологию христианства внесла теистическая философская школа, основанная И. Г. Фихте (Младшим, 1797–1879). В сочинениях «Die Religion und Kirchen» (Религия и Церкви), «Anthropologie» (Антропология), «Theistische Weltansicht» (Теистическое мировоззрение) и др. он перед лицом открыто наступающего атеизма отстаивал бытие личного Бога. Из представителей его школы самым значительным был Г. Ульрици. В работах «Gott und Natur» (Бог и природа), «Gott und Mensch» (Бог и человек), «Glauben und Wissen» (Вера и знание) и др. он проявляет себя как компетентный противник материализма (см.: Рождественский Н., прот. Христианская апологетика: Курс основного Богословия. Т. 1. С. 114–115; он же. Современное неверие на западе Европы и общий характер западной апологетики // ХЧ. 1872. № 1. С. 33–55).

К нач. XX в., по меткому выражению А. де Любака, человечество, как никогда, «стало мучиться потребностью обходиться без Бога» (Любак А. де. Драма атеистического гуманизма. М.; Милан, 1997⁶. С. 30).

XX в. Особенности А. и ее развития определили следующие основные факторы. 1-й — широкое распространение, а во мн. традиционно христ. странах и господство атеистически-материалистического мировоззрения. Даже в тех гос-вах, где религия формально оставалась приоритетным мировоззрением, христианство фактически вытеснялось из жизни и атеизм оказывался реальной верой подавляющего большинства. Поэтому вопросы веры и



разума, соотношения научного знания и атеистического и религ. мировоззрений, доказательства бытия Бога, существования души или, как заметил И. А. Ильин, почему верить в Бога «не глупо и не вредно» даже и образованному человеку (Ильин И. А. Кризис безбожия // Соч.: В 10 т. М., 1993. Т. 1. С. 337), оказываются на переднем плане А. 2-й фактор — сенсационные открытия в физике, генетике, астрономии, психологии, математике, археологии и др. науках, к-рые принесли совершенно новые свидетельства потрясающей премудрости устройства тварного мира, благодаря чему защитники христианства получили серьезнейшие аргументы для обоснования бытия Бога, существования души и ее бессмертия, существования сверхчувственного мира и др. (см. разд. «Естественнонаучная А.»). 3-й фактор — особое внимание в XX в. к проблеме человека, человеческого существования. Развитие научно-технического прогресса вызвало появление множества новых вопросов, связанных с основными изменениями как внутреннего мира человека (его психологии, морали, культуры, характера отношения к окружающему миру в целом), так и мира природного. В совр. об-ве потребления процесс отчужденности человека от др. человека, от общества и даже от самого себя стал принимать ужасающие масштабы. Человек оказался стоящим перед кризисами, прежде всего духовно-нравственным и экологическим, к-рые реально угрожают жизни на земле. Поэтому вновь, но уже на принципиально ином уровне, перед ним встала задача найти ответ на вопрос о смысле своего существования, своей деятельности. Богословско- и философско-апологетическая мысль получила, т. о., сильный стимул для развития. Вопрос о смысле жизни приобрел для нее актуальнейшее значение. Появилась богатая и разносторонняя христ. лит-ра, посвященная этой тематике (см. лит-ру в разд. «Историческо-философская А.» и «А. в России»). 4-й и специфически религ. фактор — необычайно сильное развитие в XX в. т. н. пан-религиозной или теософской идеи сотериологической равноценности и тождественности по существу всех религий. Эта идея в приложениях к реальности многоконфессионального христианства выразилась в возникновении *экуменического движения*.

Борьба с размыванием вероучительных границ и стиранием граней между принципиально различными религ. мировоззрениями, с одной стороны, и богословское противостояние религ. фанатизму, агрессивному неприятию иных религ. воззрений — с др., стали насущными задачами совр. А. (см. лит-ру на рус. языке в разд. «Историческо-философская А.»).

Из зап. апологетов XX в. наибольшей популярностью у рус. читателя пользуются труды амер. правосл. подвижника иером. *Серафима (Роуза)* и англикан. богослова К. С. *Льюиса*, а также католич. авторов де Любака, Г. *Кюнга*, Р. *Гвардини*, Й. *Ратцингера*.

Среди совр. греч. апологетов известен проф. Фессалоникского ун-та Н. А. Мацукас, большинство трудов к-рого посвящено богословско-философскому анализу апологетических вопросов. Обращались к апологетической проблематике А. Коракидис, Х. (Зиасиос) Лампрос, Д. (Зума) Евангелос, Х. Яннарас, Э. Феодорос. Проф. Бухарестского ун-та И. Михэлческу (впосл. митр. Молдавский Ириней) принадлежат труды: «Антология символического богословия», «Курс основного богословия» в 2 т., «Воинствующее богословие». Курсы по А. составили румын. богословы И. Г. Савин, Н. Крайник, П. Резуш (подробнее см.: *Păcurariu M., pr. Istoria Bisericii Ortodoxe Române. Bucure ti, 1994. Vol. 3*). К апологетической проблематике нередко обращались и др. богословы Румынской Церкви — Н. Котос, В. Лойкицэ, И. Феля, Э. Василеску, проф. И. Тодоран. В Болгарии А. представлена прежде всего трудами архим. Евтимия (Сапунджиева), Б. Маринова, А. Величкова, Н. Маджурова.

Разделы А. В апологетической науке можно выделить 3 основных раздела: богословский, историческо-философский и естественнонаучный.

Богословская А. Предметом ее являются преимущественно основные христ. истины веры и жизни. Однако в отличие от догматического и нравственного богословия рассмотрение и обоснование их дается не исходя из безусловности авторитета Свящ. Писания и Предания Церкви, хотя они, бесспорно, лежат в основании А., но гл. обр. с позиции интеллектуальных, моральных, культурных и прочих общепризнанных

норм и критериев. Это обусловлено необходимостью раскрытия христ. истин человеку малоцерковному или неверующему, но ищущему, с тем чтобы он получил оптимальную возможность принятия их в качестве основополагающих мировоззренческих принципов. Подобный подход является защитой основных ценностей христ. религии перед лицом критики и одновременно условием конструктивного диалога с иными религ. системами мысли.

К области богословской А. относится рассмотрение вопросов: догматических (понимание Бога, единственности Бога, Боговоплощения, Спасения, Воскресения, таинств и др.) в их сопоставлении с нехрист. аналогами др. религий и религ. течений; теодицеи (согласования Божественной любви и существования вечных мучений, происхождения зла, свободы личности и промысла Бога и др.); духовно-нравственных (понимание христ. основ духовной жизни в сравнении с нехрист.) и нек-рые др. В наст. время тематика богословской А. отнесена к предмету основного богословия.

Историческо-философская А. Раздел охватывает широкий круг проблем исторического и гл. обр. философского характера. 1. Исторический аспект включает вопросы происхождения религии и ее видов, христианства, разных форм мистицизма и т. д. и понимания сущности этих явлений. Историческая тематика в А. возникла практически лишь в XVIII в., когда деятели эпохи Просвещения и Французской революции в своей борьбе с христианством дошли до отрицания историчности Христа и реальности событий, описываемых в новозаветных и др. библейских книгах. Гипотезы происхождения христианства (политико-экономическая, синкретическая), выдвинутые «мифологической», Новотюбингенской и др. школами, определили содержание и характер мн. апологетических трудов. В наст. время историческая тематика по-прежнему присутствует в большинстве учебных пособий по А. и основному богословию.

Из рус. лит-ры по этому разд. см.: *Христанф (Ретивцев), ep.* Религии древнего мира в их отношении к христианству: Ист. исслед. СПб., 1873–1878. 3 т.; *Соболев М. И.* Действительность воскресения Господа нашего Иисуса Христа. М., 1874; *Муретов М. Д.* Действительность смерти Господа нашего Иисуса Христа // ПО.



1881. Апр. С. 667–698; *Лопухин А. П.* Библиейская история при свете новейших исследований и открытий: Новый Завет. СПб., 1889–1890. 2 т.; *Светлов П., прот.* Воскресение Христово: Апологетический очерк. СПб., 1899; *он же.* Христианское вероучение в апологетическом изложении К., 1910³; *Зарин С. М.* Мифологическая теория Древа и ее разбор. СПб., 1911; *он же.* Христос и апостол Павел (по поводу теории Древа) // Вестн. Свящ. Синода. 1925. № 4; *Спаский А. А.* Эллинизм и христианство. Серг. П., 1913; *Тураев Б. А.* История древнего Востока. М., 1913. Ч. 1; *Боголюбов Н., прот.* К вопросу о происхождении христианства // Христианская мысль. 1916. № 1, 2, 3, 4, 6, 7, 8, 10, 11, 12; *Булгаков С. Н.* Тихие думы: Сб. М., 1918; *Флоровский Г., прот.* Жил ли Христос? (Исторические свидетельства о Христе) // Христианство, атеизм и современность. П.; Варшава, 1929. № 7; Иисус Христос в документах истории. СПб., 1998.

Зарубежные работы: *Hengstenberg E. W.* Egypt and the Books of Moses. L., 1845; *Tiushendorff K., прот.* Когда были написаны наши Евангелия? Полтава, 1866; *Gainet J. C., abbé.* La Bible sans la Bible, ou l'histoire de l'Ancien Testament par les seuls témoignages profanes. Bar-le-Duc, 1871; *Силей Дж. Р.* Се Человек: Обзор жизни и дела Иисуса Христа. СПб., 1877–1878. Ч. 1–2. [Одно из самых лучших сочинений по данной теме в зап. лит-ре XIX в.]; *Vigouroux F.* La Bible et les découvertes modernes en Palestine. P., 1879; *Schrader E.* The Cuneiform Inscriptions and the Old Testament. L., 1885; *Kirkpatrick A. F.* The Divine Library of the Old Testament. L.; N. Y., 1901; *Pinches T. G.* The Old Testament in the Light of the Historic Records of Assyria and Babylonia. L.; N. Y., 1902; *Lagrance F., abbé.* Méthode historique de l'Ancien Testament. P., 1903; *Παπαμιχαήλ Γ.* Ὁ Ἰησοῦς Χριστὸς ὡς ἱστορικὸν πρόσωπον. Ἀθήναι, 1937; *Τρεμπέλας Π.* Ἰησοῦς ὁ ἀπὸ Ναζαρέτ. Ἀθήναι, 1940; *Richardson A.* Christian Apologetic. L., 1947, 1960²; *Lindars B.* New Testament Apologetic. Phil., 1961; *Danielou J.* The Infancy Narratives. N. Y., 1968; *Laurentin R.* The Truth of Christmas Beyond the Myths. P., 1982; *Макдауэлл Дж.* Неоспоримые свидетельства. М., 1991.

Важной частью исторической А. является вопрос о происхождении религии и критический анализ различных атеистических гипотез относительно этого вопроса («изобретения религий», натуралистической, анимистической, социальной, антропотейстической и др.), а также оценка воззрений нек-рых наиболее известных мыслителей на религию, ее происхождение и место в жизни человека и общества (см. *Религия*). По этим вопросам существует обширная лит-ра:

Кудрявцев-Платонов В. Д. Об источнике идеи божества. М., 1864; *он же.* Из чтений по философии религии // Собр. соч. Серг. П., 1892. Т. 2; *Schäzler C. von.* Natur und Übernatur. Mainz, 1865; *Орнатский Ф. С.* Учение Шлейермахера о религии. К., 1884; *Светлов П., прот.* Учение Фейербаха о сущности и происхождении религии // ВиР. 1885. № 12. С. 559–577; № 14. С. 73–96; № 15. С. 143–153; *он же.* Христианское вероучение в апологетическом изложении. К., 1910; *Balfour A. J.* The Foundations of Belief. N. Y.; L., 1895; *Ward A. W.* Naturalism and Agnosticism. N. Y., 1899; *Покровский А. И.* Библиейское учение о первобытной религии. Серг. П., 1901; *Глаголев С. С.* Религиозная философия Канта // ВиР. 1904. № 3. Отд. 2. С. 91–114; *он же.* Прошлое человека. Серг. П., 1914; *Ladd G. T.* Philosophy of Religion. N. Y., 1905; *Rademacher J. G.* Gnade und Natur. Münch., 1908; *Пфлейдереу О.* О религии и религиях. СПб., 1909; *Булгаков С.* Религия человекобучия у Л. Фейербаха // *он же.* Два града: В 2 т. М., 1911. Т. 1; *Mauthner F.* Der Atheismus und seine Geschichte im Abendland. B., 1920–1923. 4 Bde; *Hessen J.* Religionsphilosophie. Münch.; Basel, 1955; *Collins J. D.* God in Modern Philosophy. Chicago, 1959; *Осипов А. И.* Путь разума в поисках истины. М., 1999. Гл. 2.

2. Философский аспект этого раздела А. своим предметом имеет прежде всего соответствующее раскрытие и обоснование тех положений христ. веры, к-рые являются общими или смежными с философией и в этом качестве проблемными как для богословия, так и для философии, а также богословское осмысление и оценку мн. вопросов *онтологии, гносеологии, антропологии, эсхатологии.*

Понимание бытия и сущего является ключевым как для христ. богословия, так и для философии, поскольку определяет принципиальный взгляд на все проблемы веры и знания. В христ. А. оно включает в себя круг вопросов, связанных с религиозно-философским осмыслением учения о Боге и Его бытии, бытии сверхчувственного мира, о творении (космосе), об отношении между Богом и миром (и человеком). Постоянное внимание начиная со времен схоластики и до наст. времени уделяется вопросу т. н. доказательств бытия Бога.

Из лит-ры см.: *Кудрявцев-Платонов В. Д.* Об источнике идеи божества. М., 1864; *он же.* Из чтений по философии религии // Собр. соч. Серг. П., 1892. Т. 2; *Остроумов М. А.* История философии в отношении к Откровению: Взгляд на условия исторического развития философии. Х., 1886; *Михаил (Грибановский), еп.* Истина бытия Божия. СПб., 1888. Вып. 1;

Тихомиров П. В. Имманентная критика рационального богословия: Гносеологические и метафизические предпосылки истины бытия Божия. Х., 1899; *Аквилонов Е., прот.* О физико-телеологическом доказательстве бытия Божия. Пг., 1901; *Новоселов М. А.* [Михаил, мч.] Заблудный путь опытного богопознания. Вышний Волочек, 1902; *Голубев В.* Бог как первая причина бытия, с философской и естественнонаучной точки зрения. Х., 1905; *Владимир (Богоявленский), сщмч.* Доказательства бытия Божия // Голос Церкви. 1912. Апр. (Отд. отт.: М., 1912); *Спаский А. А.* Эллинизм и христианство. Серг. П., 1913; *Марков И.* Декартово онтологическое доказательство существования Бога. Серг. П., 1914; *Боголюбов Н. М.* Философия религии. К., 1915; *Ильин И. А.* Религиозный смысл философии. П., 1925; *он же.* Аксиомы религиозного опыта: Исслед.: В 2 т. М., 1993; *Зеньковский В. В.* Апологетика. П., 1957. Рига, 1992^р. Ч. 1: Христианская вера и современное знание; *он же.* Основы христианской философии. П., 1964. М., 1992^р. 2 т.; *Позов А. И.* Основы христианской философии. Мадрид, 1972. 3 т.; *Кюнз Г.* Существует ли Бог? Б. м., 1982; *Льюис К. С.* Просто христианство. М., 1994; *Осипов А. И.* Путь разума в поисках истины. Гл. 3, 4; *Реати Ф. Э.* Есть ли Бог: Человек в поисках Бога. Гатчина, 2000.

Большое количество апологетических трудов посвящено анализу альтернативных точек зрения по вопросу понимания Бога и Его отношения к миру, предлагаемых деизмом, *дуализмом*, монизмом, пантеизмом, *политеизмом*, *теизмом* и др. философскими и религиозно-философскими направлениями (см.: *Израиль (Лукин), архим.* Обзорение ложных религий: языческой, новоиудейской и магометанской. Х., 1849; *Кудрявцев-Платонов В. Д.* Религия, ее сущность и происхождение. М., 1871; *Хрисанф (Ретивцев), еп.* Религии древнего мира в их отношении к христианству: Ист. исслед. СПб., 1873–1878. 3 т.; *Введенский А. И.* Вера в Бога, ее происхождение и основания. М., 1891; *он же.* Религиозное сознание язычества: Опыт филос. истории естественных религий. М., 1902. Т. 1: Религия Индии; *Рождественский Н., прот.* Критико-сравнительный обзор естественных религий и определение их отношения к христианству // *он же.* Христианская апологетика. СПб., 1893. Т. 2; *Боголюбов Н. М.* Теизм и пантеизм: Опыт выяснения логического взаимоотношения данных систем. Н. Новг., 1899; *Буткевич Т., прот.* Религия, ее сущность и происхождение. Х., 1902–1904. 2 кн.; *Глаголев С. С.* Сверхъестественное Откровение и естественное богопознание вне истинной Церкви. Х., 1900; *он же.* Очерки по истории религий. Серг. П., 1902. Ч. 1; *он же.* Из чтений о религии. Серг. П., 1905; *Зелинский Ф. Ф.* Характер античной религии в сравнении с христианством // РМ. 1908. Кн. 2. С. 80–95;

Христианство и индуизм : Сб. ст. / Б. Вышеславцев, В. Зеньковский, И. Концевич, Н. Лосский, С. Франк. М., 1994; *Осинов А. И.* Путь разума в поисках истины. Гл. 3; *Hasenfuss J.* Die Grundlagen der Religion bei Kant. Würzburg, 1927; *Jansen B.* Die Religionsphilosophie Kants. В., 1929; *England F. E.* Kant's Conception of God. N. Y., 1930; *Becker C. L.* The Heavenly City of the 18th Century Philosophers. New Haven, 1932; *Palmer R. R.* Catholics and Unbelievers in 18th Century France. Princeton, 1939; *Manuel F. R.* The 18th Century Confronts the Gods. Camb., 1959).

Проблема познания (*гносеология*), и в первую очередь *богопознания*, его условий, критериев, цели и средств, является центральной как для христ. богословия, так и для философии. Она обширна и многогранна. В богословии эта проблема рассматривается неоднозначно, особенно со времени раскола XI в. Запад ее решение усматривает преимущественно в деятельности разума, в то время как Восток (Православие) — в целостности познающего духа. А. С. Хомяков точно определил это расхождение, указав на главную ошибку зап. мышления: «Рим разорвал всякую связь между познанием и внутренним совершенством духа» (ПСС. М., 1900. Т. 2. С. 55). Это же подчеркивал и И. В. Киреевский: «Стремясь к истине умозрения, восточные мыслители заботятся, прежде всего, о правильности внутреннего состояния мыслящего духа; западные — более о внешней связи понятий. Восточные, для достижения полноты истины, ищут внутренней цельности разума: того, так сказать, средоточия умственных сил, где все отдельные деятельности духа сливаются в одно живое и высшее единство. Западные, напротив того, полагают, что достижение полной истины возможно и для раздельных сил ума, самодвижно действующих в своей одинокой отдельности...» (*Киреевский И. В.* О характере просвещения Европы // Критика и эстетика. М., 1979. Т. 1. С. 274).

Это различие подходов к гносеологической проблематике определило и характер апологетической лит-ры. Она носит характер богословско-философского анализа, в ней основной акцент делается на выявлении возможностей и критериев истинности рационально-познавательной способности человека. Другая — аскетическая и богословско-аскетическая — видит решение проблемы познания и богопознания

в правильности духовной жизни человека. Ибо если Истина есть Христос (Ин 14. 6) и только «чистые сердцем» Бога узрят (Мф 5. 8), следов., истинное познание и познание Истины возможно только на пути богоуподобления. Основной вопрос философской и христ. гносеологии, т. о., — вопрос об истине и заблуждении (прелести) здесь решается через обращение не к ratio самому по себе, но к чистоте духовно-нравственного состояния познающего.

Из богословско-философской лит-ры: *Киреевский И. В.* О необходимости и возможности новых начал для философии // Критика и эстетика. Т. 1. С. 293–332; *Кудрявцев-Платонов В. Д.* Религия и позитивная философия // ПО. 1875. № 3. С. 398–431; *он же.* Начальные основания философии. Серг. П., 1915; *Трубецкой Е. Н.* Религиозно-общественный идеал западного христианства в V в.: Мирозерцание блж. Августина. М., 1892–1897. 2 т.; *он же.* Метафизические предположения познания: Опыт преодоления Канта и кантианства. М., 1917; *он же.* Смысл жизни. М., 1918; *он же.* Свет Фаворский и преобразование ума // ВФ. 1989. № 12. С. 99–129; *Трубецкой С. Н.* В защиту идеализма // ВФиП. 1897. № 37 (2). Отд. 2. С. 288–327; *Соловьев В. С.* Критика отвлеченных начал // Собр. соч. СПб., 1903. Т. 2; *Лосский Н. О.* Введение в философию. СПб., 1911. Ч. 1: Введение в теорию знания; *Несмелов В. И.* Вера и знание с точки зрения гносеологии. Каз., 1913; *Флоренский П., свящ.* Столп и утверждение истины. М., 1914; *Булгаков С. Н.* Свет Невечерний. Серг. П., 1917; *Франк С. Л.* Непостижимое. М., 1990; *Хьюбер К.* Критика научного разума. М., 1994; *Stenmark M.* Rationality in Science, Religion and Everyday Life: A Critical Evaluation of Four Models of Rationality. L., 1995; *Devlin K.* Goodbye, Descartes: the End of Logic and the Search for a New Cosmology of the Mind. N. Y., 1997.

Аскетическое раскрытие вопроса дается в аскетических творениях святых отцов, как древних, преимущественно отцов Добротолюбия, так и русских.

Богословско-аскетическая лит-ра по вопросам (Бого)познания, напр.: *Новоселов М. А.* [Михаил, мч.]. Забытый путь опытного богопознания. Вышний Волочек, 1902; *Вениамин (Саллабашев), иеродиак.* Аскетика или подвижничество о Христе Спасителе Боге. К., 1906; *Флоренский П., свящ.* Столп и утверждение истины. М., 1914; *Лодыженский М. В.* Свет Незримый // *он же.* Мистическая трилогия. Пг., 1915. Т. 2; *Зарин С. М.* Аскетизм по православно-христианскому учению. М., 1996; *Варнава (Беляев), еп.* О трех степенях богопознания // Основы искусства святости: В 4 т. Н. Новг., 1996.

Т. 1; *Ματσοῦκας Ν.* Δογματικὴ καὶ Συμβολικὴ Θεολογία. Τ. Α'. Εἰσαγωγὴ στὴ Θεολογικὴ Γνωσιολογία. Θεσσαλονίκη, 1996; *idem.* Ἐπιστήμη, φιλοσοφία καὶ Θεολογία στὴν ἐξαήμερο του Μεγάλου Βασιλείου. Θεσσαλονίκη, 1990; *Осинов А. И.* Путь разума в поисках истины. Гл. 7. § 1: Основы духовной жизни.

Происхождение человека, понимание личности, души, духа, бессмертия, свободы, греха и добродетели, спасения и совершенства, святости, отношение к телу, смысл жизни и смерти, страданий и творчества — вопросы антропологии, к-рые далеко не охватывают всего спектра этой части философской А. Она является областью, вместе с учением о Боге занимающей центральное место в христ. богословии, вокруг нее постоянно ведутся основные мировоззренческие дискуссии. По этим вопросам написано множество трудов, как богословами, так и христ. писателями.

Из сочинений рус. авторов см.: *Иванцов-Платонов А., прот.* Что такое жизнь: Религиозно-филос. исслед. М., 1884; *Мартынов А. В.* Учение св. Григория Нисского о природе человека. М., 1886; *Введенский А. И.* О так называемых неповинных страданиях // ДЧ. 1892. № 2. С. 234–248; № 5. С. 14–22; *Писарев Л.* Учение блж. Августина, еп. Иппонского, о человеке в его отношении к Богу. Каз., 1894; *Городенский Н. Г.* Нравственное значение страданий с христианской точки зрения // БВ. 1896. № 10. С. 84–108; *Бутович Т., прот.* Зло, его сущность и происхождение. Х., 1897; *Пясковский Н. Я.* Внешний и внутренний опыт в христианской религии. М., 1900; *Розанов Н. П.* О человеческих страданиях: Разум и вера перед фактом страданий. М., 1900; *Глазюлев С. С.* Идеалы человечества на рубеже двух столетий. М., 1901; *Введенский Д. И.* Страдания человечества. Серг. П., 1902; *Певницкий В. Ф.* О загробной жизни. К., 1903; *Цветков Е., свящ.* Что такое чудо? М., 1903; *Сергий (Страгородский), архиеп.* Вечная жизнь, как вечное благо. Вышний Волочек, 1903. (Религ.-филос. б-ка; Вып. 3); *Михаил (Семенов), архим.* Бессмертна ли душа? СПб., 1906; *Скрынченко Д. В.* Ценность жизни по современно-философскому и христианскому учению. СПб., 1908; О цели и смысле жизни. Вышний Волочек; М., 1909. (Религ.-филос. б-ка; Вып. 20/21); *Феодор (Поздеевский), еп.* К вопросу о страданиях // БВ. 1909. № 10. С. 281–311; *Светлов П., прот.* О Боге в общих отношениях Его к миру // *он же.* Христианское вероучение в апологетическом изложении. К., 1910. Отд. 3; *Булгаков С. Н.* Исследования о природе общественных идеалов // Два града. М., 1911. 2 т.; *он же.* Тихие думы: Сб. ст. М., 1918; *он же.* Невеста Агнца. П., 1945. Ч. 3: О Богочеловечестве;



Смысл страданий. Вышний Волочек; М., 1911. (Религ.-филос. б-ка; Вып. 25); *Владимирский Ф. С.* Антропология и космология Немесия, епископа Емесского, в их отношении к древней философии и патристической литературе. Житомир, 1912; *Флоренский П., свящ.* Столп и утверждение истины. М., 1914; *Экземлярский В.* Христианское юродство и христианская сила: К вопросу о смысле жизни // Христианская мысль. 1916. № 3. С. 28–43; *Франк С. Л.* Душа человека: Опыт введения в философскую психологию. М., 1917; *он же.* С нами Бог: Три размышления. П., 1964; *Зеньковский В., прот.* Проблемы воспитания в свете христианской антропологии. П., 1934; *Вышеславцев Б. П.* Образ Божий в существе человека // Путь. 1935. № 49. С. 48–71; *Бердяев Н. А.* Проблема человека: К построению христианской антропологии // Путь. 1936. № 50. С. 3–26; *Лосский Н. О.* Условия абсолютного добра. М., 1991; *Свеницкий В., прот.* Диалоги. М., 1993; Смысл жизни / Сост. Н. К. Гаврюшин. М., 1994; *Лосский В. Н.* По образу и подобию. М., 1995; *Соловьев В. С.* Оправдание добра. М., 1996; Русская религиозная антропология / Сост. Н. К. Гаврюшин. М., 1997. 2 т.; *Плакида (Дезей), архим.* Проблема зла: Пер. с франц. // Альфа и Омега. 1998. № 17. С. 237–246; *Несмелов В. И.* Наука о человеке. СПб., 2000. Т. 1: Опыт психологической истории и критики основных вопросов жизни; Т. 2: Метафизика жизни и христианское откровение.

Среди зарубежных богословов вопросы философской антропологии рассматривались, напр., в работах: *Reingardt K. F.* The Existential Revolt. Milwaukee, 1952; *Maritain J.* True Humanism. N. Y., 1954; *Cochrane A. C.* The Existentialists and God. Phil., 1956; *Michalson C. [ed].* Christianity and the Existentialists. N. Y., 1956; *Kaufmann W. A. [ed].* Existentialism from Dostoevsky to Sartre. N. Y., 1957; *Серафим (Роуз), иером.* Душа после смерти. М., 1992; *Boston J.* Moral Dilemmas and the Problems of Compromise: Two Christian Perspectives // Stimulus. Wellington (New Zealand), 1993. Vol. 1; *Роолингз М.* За порогом смерти. СПб., 1994.

Проблема *эсхатологии* имеет неск. аспектов, однако в области философской А. рассматриваются по преимуществу 2. 1-й удачно назван свящ. Павлом Флоренским «антиномией геенны». Существо его кратко выразил прот. Сергей Булгаков: «Итак, основной антиномический постулат эсхатологии заключается в том, что вечная жизнь нетления и славы может совмещаться с вечной смертью и гибелью, то и другое — в разной мере — является включенным в бытие» (Невеста Агнца. П., 1946. С. 508). Эта проблема является

предметом рассмотрения с первых веков христианства и по наст. время. *Ориген*, свт. *Григорий*, еп. Нисский, св. *Исаак Сирин*, свящ. П. Флоренский, прот. С. Булгаков, прот. А. Туберовский, свящ. А. Жураковский, кн. Е. Н. Трубецкой и мн. др. отцы Церкви, богословы и мыслители предлагали интересные и глубокие варианты ее решения.

См.: *Федоров Н.* Философия общего дела. Т. 1. Верный, 1906; Т. 2. М., 1913; *Флоренский П., свящ.* Столп и утверждение истины. Письмо «Геенна». М., 1914; *Туберовский А.* Воскресение Христова: Опыт православно-мистической идеологии пасхального догмата. Серг. П., 1916; *Жураковский А., свящ.* К вопросу о вечных муках // Христианская мысль. 1916. № 7. С. 78–93; № 9. С. 52–69; *Трубецкой Е. Н.* Смысл жизни. М., 1918; *Булгаков С., прот.* Невеста Агнца. С. 194; *он же.* Свет Невечерний. С. 191; *он же.* Проблема условного бессмертия: Из введения в эсхатологию // Путь. 1937. № 52–55; *Льюис К.* Расторжение брака // Любовь. Страдание. Надежда: Притчи. Трактаты: Пер. с англ. М., 1992. С. 79–122; *Осинов А. И.* Путь разума в поисках истины. Гл. 11.

2-й аспект эсхатологической проблемы — конечная судьба этого мира — охватывает широкий круг вопросов и соприкасается с историсофией, социологией, анализом научно-технического прогресса, развитием культуры и т. д. В наст. время в связи с нарастающим экологическим кризисом, активизацией процессов глобализации и расширяющимися возможностями тотального контроля за человеком и управления его поведением он приобретает все большую значимость. Особую психологическую напряженность и остроту этой проблеме придает вопрос об *антихристе* и признаках его явления.

Исследования по этой проблеме, как богословско-апологетического, так и историсофского характера, многочисленны:

Астафьев П. Е. Симптомы и причины современного настроения. М., 1885; *Аггеев К., прот.* Христианство и его отношение к благоустроению земной жизни: Опыт критич. изучения и богосл. оценки раскрытого К. Н. Леонтьевым понимания христианства. К., 1909; *Эри В.* Идея катастрофического прогресса // *он же.* Борьба за Логос. М., 1911. С. 234–260; *Карсавин Л. П.* Восток, Запад и русская идея. СПб., 1922; *он же.* Евразийство. Тверь, б. г.; *он же.* Философия истории. СПб., 1993; *Франк С. Л.* Духовные основы общества. П., 1930; *Вышеславцев Б. П.* Кризис индустриальной

культуры. Н.-Й., 1953; *Зеньковский В. В.* Христианство в истории // *он же.* Апологетика. П., 1957. Ч. 2; *он же.* Христианство как Церковь // Там же. Ч. 3; *Бердяев Н. А.* Царство духа и царство кесаря. П., 1951; *Wickham E. R.* Church and People in an Industrial City. L., 1957; *Ильин И. А.* Наши задачи: Историческая судьба и будущее России. М., 1992. 2 т.; *Шафаревич И. Р.* Христианство и экологический кризис. Фрязино, 1993; *Новоселов М. А.* Письма к друзьям. М., 1994; *Αρσενίου (Μέσκου), αρχιμ.* Η Αγιότητα και ο πολιτισμός της πληροφορίας. Αθήνα, 1994; *Тиллих П.* Теология культуры. М., 1995; *Тихомиров Л.* Религиозно-философские основы истории. М., 1997; *Вениамин (Федченков), митр.* О конце мира // Альфа и Омега. 1997. № 12. С. 196–212; *Унамуну М. де.* О трагическом чувстве жизни у людей и народов: Агония христианства. М., 1997.

Естественнонаучная А. Основная задача данного направления А. заключается в том, чтобы на основе наблюдаемой и познаваемой целесообразности устройства мира побудить человека к размышлению о ее Первопричине. Стержневой идеей естественнонаучной А. является то, что традиционно именуется телеологическим доказательством бытия Божия. Главными проблемами здесь являются соотношения науки и религии, науки и атеизма. Основание естественнонаучная А. получает в словах ап. Павла: «Ибо, что можно знать о Боге, явно для них, потому что Бог явил им. Ибо невидимое Его, вечная сила Его и Божество, от создания мира через рассматривание творений видимы, так что они безответны» (Рим 1. 19–20). Апостол с некой предосудительностью пишет о тех, кто, рассматривая и изучая мир, не видит в нем присутствия Бога. Отцы и учителя Церкви разных эпох также были убеждены, что наблюдение явлений природного мира и привлечение данных естественных наук в апологетических целях является и правомерным, и полезным, поскольку со своей стороны открывает человеку бытие Бога и мн. Его свойства. Прп. *Ефрем Сирин* писал: «Что видим в природе, тому учит и Писание. И природа и Писание, если правильно будем внимать, показывают одно и то же» (1852. Т. 3. С. 48). Об этом же говорят святители *Василий Великий* и *Григорий*, еп. Нисский, в своих «Шестодневных», прп. *Иоанн Дамаскин* в «Точном изложении православной веры» и др. Свт. *Тихону (Соколову)*, еп. Задонскому, принадлежит большое





соч. «Сокровище духовное от мира собираемое». Не менее важно и то, что, изучая мир, Бога «увидело» подавляющее число выдающихся ученых-естествоиспытателей, принадлежащих к различным эпохам и народам. «Создатель дал роду человеческому две книги,— писал М. В. Ломоносов.— Первая — видимый мир... Вторая книга — Священное Писание... Обе обще удостоверяют нас не токмо в бытии Божиим, но и в несказанных нам Его благодеяниях. Грех всевать между ними плевелы и раздоры» (Ломоносов М. Стихотворения. М., 1948. С. 7).

Наряду с этой основной линией богословской и научной мысли начиная с XVI—XVII вв. все активнее стала развиваться и широко пропагандироваться мысль о саморазвитии мира, самовозникновении жизни и человека. В XIX в. Ч. Дарвин выдвинул материалистическую теорию эволюции органического мира: основным фактором эволюции в природе является «естественный отбор», т. е. выживание наиболее приспособленных особей в борьбе за существование и как результат — изменение наследственности, что приводит к эволюции в ряду поколений. Эти идеи и теории породили псевдорелиг., атеистические и антирелиг. настроения, соответствующие философские системы. Отсюда вышла и идея несовместимости и противоборства науки и религии, к-рая остается актуальной для естественнонаучной А. Теперь, когда естественные науки убедительно свидетельствуют о том, что все уровни микро-, макро- и мегамира — материальный, биологический, психический, нравственный и духовный — все вместе и каждый в отдельности настолько разумно организованы и так соотносятся между собой, что фактически не остается сомнений в «антропном» принципе устройства мира, естественнонаучная А., как никогда, достигает своей цели, показывая, что наука и религия не только не враги, но каждая своими средствами открывает человеку Бога. Естественнонаучная А. имеет едва ли не столько же аспектов, сколько насчитывает отдельных наук естествознания. Нек-рые имеют приоритетное значение, напр. антропология, биология, космология, психология. Обусловлено это тем «вниманием», какое уделяет той или иной науке атеистическая критика. Основной

проблемой дискуссии между религией и атеизмом (но не между религией и наукой!) на пространстве этих наук является проблема причины, или источника, возникновения вселенной, жизни, человека, разума — Бог или материя? При этом для христианства вопрос о том, как все возникло: креационно (когда Бог рассматривается как Творец непосредственно всех «деталей» мира: от атома до вселенной и от клетки до человека) или эволюционно (когда Бог понимается как Творец законов бытия и развития, или «конструктор самоорганизующейся системы»), — не имеет принципиального значения, ибо если «где хочет Бог, побеждаются естества законы», то тем более сами «законы естества» Он творит такими, какими хочет (Барбур И. Религия и наука: История и современность. М., 2000. С. 304).

Для естественнонаучной А. в наст. время особое значение имеет то, что совр. наука в отличие от предшествующей не претендует на адекватное описание этого мира и его явлений, а предлагает лишь их «модели», к-рые в свою очередь понимаются не как умственные или наглядные копии реальности, но как эффективные методы развития науки и достижения поставленных человеком целей. Этот факт является серьезным аргументом против одного из самых основных утверждений атеизма — о научном опровержении религии. Наука, как выясняется, в принципе не только не может иметь к.-л. доказательства небытия Бога, но никогда не сможет представить истинное понимание даже нашего мира.

Лит-ра по естественнонаучной А. огромна. Нек-рые работы на рус. языке: Светлов П., прот. Религия и наука. СПб., 1912; Табрум А. Г. Религиозные верования современных ученых. М., 1912; Глаголев С. С. Естественно-научные вопросы в их отношении к христианскому миропониманию. Серг. П., 1913; Страхов П. С. Наука и религия. М., 1915; Франк С. Л. Религия и наука. Брюссель, 1953; Маклин Г., Окленд Р., Маклин Л. Очевидность сотворения мира. М., 1991; Лесков Л. В. Концепция творения Вселенной и материалистическая философия // О первоначалах мира в науке и теологии. СПб., 1993; Хобриш Б. Эволюция: яйцо без курицы. М., 1993; Яки Стенли Л. Бог и космологи. Долгопрудный, 1993; Тейлор П. Сотворение: Факты о происхождении жизни, человека и космоса. СПб., 1994; Пинш Д. Ученые-креационисты отвечают своим критикам. СПб., 1995; Моррис Г. Библейские осно-

вания современной науки. СПб., 1995; Роузвер Д. Наука о сотворении мира. Симферополь, 1995; Грив А. А. Большой Взрыв: творение или происхождение? // Взаимосвязь физической и религиозной картин мира. Кострома, 1996. Вып. 1; Полкинхорн Дж. Вера глазами физика. М., 1996; Ляшевский С., прот. Библия и наука о сотворении мира. М., 1997; Лаздин Р. Х. От материи к Богу: Фундаментальные вопросы бытия. М., 1998; Серафим (Роуз), иером. Православный взгляд на эволюцию. М., 1998; Хаммель Ч. Дело Галилея: Есть ли точки соприкосновения науки и богословия? М., 1998; Абу-Рахме Ф. И сказал Бог... Новосибир., 1999; Калябин Г. А. Верую познаем: Обзоры по естественной апологетике. М., 1999; Виландт К. Камни и кости. М., 2000; Любищев А. А. Наука и религия. СПб., 2000; Наука, философия, религия: Мат-лы ежег. междунар. конф., 1990–2000 г., Дубна; Петренко О., свящ. Творение или эволюция? // Христианство и наука: Сб. докл. конф. М., 2000; Хейворд А. Бог — есть? Взгляд ученого на существование Бога. М., 2000.

А. в России. Апологетическая мысль на Руси появляется с принятия христианства. Однако фактически до XIX в. она не имела той специфики, к-рая присуща совр. А., и охватывала вопросы, связанные с защитой Православия и борьбой с иноверием, ересями, лжеучениями и суевериями, расколом, инославием, сектами, «вольномудством», атеизмом и т. д. В первые века перед Русской Церковью стояли 2 основные задачи: положительное раскрытие существа христианства и борьба с языческим наследием в душах людей. Решение этих задач осуществлялось в многообразных формах: в устных проповедях и обличениях, поучениях и посланиях, в специальных сочинениях и т. д.

Первое из таких сочинений, «О винах латин», практическое совр. разделение Церквей, принадлежит Киевскому митр. Ефрему (не позднее 1061). Оно сохранилось в большом числе греч. и слав. анонимных списков, авторство установлено лишь в самое последнее время И. С. Чичуровым (Чичуров И. С. Схизма 1054 г. и антилатинская полемика в Киеве (сер. XI — нач. XII в.) // Russia Mediaevalis. Мюнхен, 1998. Т. 9 (1). С. 43–53; Ы́цуро́в I. Ein antilateinischer Traktat des Kiever Metropolitan Ephraim // Fontes minores. Fr./M., 1998. Bd. 10. S. 319–356). В основных чертах оно близко более позднему трактату Переяславского митр. Леона (2-я пол. XI в.), к-рый был написан против «латинян», в нем



доказывалась ошибочность рим. традиции совершения Евхаристии на опресноках. Антилитинская полемика была продолжена и преемниками митр. Ефрема на Киевской кафедре: в сочинениях митрополитов *Георгия, Иоанна II, Никифора I*. Прп. *Феодосий* († 1074), игумен Киево-Печерский, в «Посланиях» к вел. кн. Киевскому *Изяславу Ярославичу* раскрывает смысл субботы в ВЗ и НЗ, призывает освободиться от Закона обрядового и поступать по духу Евангелия. Во 2-м послании прп. *Феодосий* перечисляет отступления латинян от правосл. веры и учит, как должно правильно относиться к иноверцам.

С появлением с кон. XIV в. ересей *стригольников* и затем (посл. треть XV в.) *жидовствующих* возникают направленные против них сочинения апологетического характера. Наиболее значительным был «Просветитель» прп. *Иосифа Волоцкого* († 1515). В нем раскрываются основные истины христ. веры и даются ответы на обвинения еретиков. «Просветитель» явился первым крупным апологетическим опытом на Руси. Вместе с «Просветителем» регулярно переписывалась «Книга о Св. Троице» Ермолая-Еразма (сер. XVI в.). Ее создание вызвано в значительной степени распространением в Польско-литовском гос-ве протестантизма, в т. ч. в крайней антиринитаристской форме.

С XV в. в рус. книжности широко распространяются апокрифические сочинения, еще в домонг. время пришедшие из Болгарии (сказания об *Адаме, Енохе, Ламехе*, патриархах, «псалмы Соломоновы», «Исаака видение», «Иакова повесть», «Хожение Богородицы по мукам», «Завет двенадцати патриархов» и др. — см. *Апокрифы*), в конце столетия появляются также переводы разнообразных прогностических, гадательных и астрологических книг. Эти произведения содержали в себе немало фантазий, суеверий и разного рода догматических и нравоучительных заблуждений. Против *астрологии* и ее предсказаний, в частности против «звездочетца» Николая Немчина (*Булева*), выступил прп. *Максим Грек*, им были написаны *Послания* и *Слова*, в к-рых в качестве обоснования своих мыслей он приводит многочисленные выдержки из Свящ. Писания. Прп. Максиму принадлежат произведения догма-

тико-полемического характера, написанные против иноверцев и еретиков, в них он, основываясь на Свящ. Писании, приводит определения Всел. Соборов, мнения отцов Церкви, исторические примеры. Неск. статей направлены против иудеев. В «Слове обличительном на эллинскую прелесть» прп. Максим показывает превосходство христианства перед язычеством, здесь он особенно подчеркивает тот важный факт, что вера Христова распространялась по всей земле не силой оружия, но кротким словом и примером высокой нравственной жизни христиан. Полемике с латинянами были посвящены «Слово против лживого сочинения Николая Немчина о соединении православных с латинянами», «Слово похвальное апостолам Петру и Павлу; здесь же и обличения против латинских трех больших ересей», а также послания боярину Федору Карпову и Николаю Немчину и др. В этих Словах и Посланиях прп. Максим показывает отступления Римско-католической Церкви от правой веры, объясняет, почему ничего нельзя менять в вероучении, опровергает доказательства Николая об исхождении Св. Духа и от Сына (см. *Filioque*); упоминая в Слове апостолам о ереси *Савеллия* и *аполлинарианстве*, он излагает правосл. понимание тринитарного вопроса и пневматологии. Его произведение «Слово против армянского зловерия» является опровержением учения монофизитов о том, что Христос на Кресте умер Своим Божеством, что два естества во Христе стали одним естеством. Прп. Максим посвятил неск. сочинений критике магометанства.

Подъем апологетической мысли в Зап. Руси в кон. XVI — 1-й пол. XVII в. (оказавший сильное воздействие и на московскую богословскую лит-ру XVII в.) был связан с борьбой против заключения и распространения церковной унии. Наиболее деятельным апологетом здесь выступил архим. *Захария Копыстенский* († 1626), прекрасно знавший святоотеческие творения и борющийся как с протестантизмом, имевшим в то время большой успех на юго-западе Руси, так и с лат. унией (см. *Брестская уния*). Его «Палинодия», написанная в ответ на книгу униатского архиеп. *Л. Кривы* «Оборона унии», была ярким самостоятельным сочинением, рас-

крывавшим вост. понимание христ. единства.

В круге свт. *Петра (Могила)*, митр. Киевского (1633–1646), было создано соч. «Литос» (греч. — Камень). Оно появилось как ответ на книгу перешедшего в унию Кассиана *Саковича*, в 1-й части «Литоса» рассмотрены «непристойности» в изображении Саковичем таинств и др. богослужений; 2-я часть посвящена церковному уставу, в ней дана отповедь Саковичу, заявлявшему об абсурдности правосл. чинопоследования; 3-я часть отвечает на призыв Саковича к православным перейти в католичество. Архим. *Иоанникий (Галатовский)*, ректор Киевской коллегии (1658–1662; † 1688), писал не только против иезуитов и униатов («Беседа белоцерковская»; «О происхождении Святого Духа»; «Ответ» на книгу иезуита *Скарги* «Фундамент веры»), но и против мусульман («Алкоран разрушенный», «Лебедь») и иудеев («Мессия правдивый»).

Во 2-й пол. XVII в. жизнь Церкви отмечена прежде всего реформами Патриарха *Никона* и старообрядческим расколом, породившим напряженную дискуссию. Появляется большое число противораскольнических произведений, очень неоднородных по содержанию и достоинству. Более значимые труды относятся к XVIII–XIX вв. В 1685 г. в Москве открылась Славяно-греко-латинская школа (с 1814 — *Московская Духовная Академия*), положившая начало систематическому богословскому и светскому образованию в России.

В XVII–XVIII вв. Церковь сталкивается с новыми для нее явлениями. В Россию в связи с реформами имп. *Петра I* активно проникают идеи материализма, атеизма, деизма, масонства, мистицизма и т. п. Борьба с ними, как правило, была очень затруднена. Так, весь тираж полемической книги Евстафия Станевича «Разговор о бессмертии души над гробом младенца» (1818), написанной против идей пиетизма и масонства, был изъят по распоряжению обер-прокурора кн. А. Н. *Юлицына*, к-рый отозвался о ней: «К суждению о бессмертии души привязано защищение Восточной Церкви, тогда как никто на нее не нападает... Автор, понимая превратно, не чувствует, что может привести умы в беспокойство, что подлинно Церковь в опасности»

(цит. по: *Флоровский*. Пути русско-го богословия. С. 151). Но хотя развитие богословия было жестко ограничено политикой имп. Петра и его преемников, отдельные апологетические сочинения все же появлялись. Митр. *Стефан (Яворский)* (†1722) оставил одно из интереснейших апологетических сочинений этой эпохи — «Камень веры», обличающее лютеран. нововведения в петровской России. Против апокалиптических настроений раскольников им же были написаны «Знамения пришествия антихриста и кончины века от Писаний Божественных». Его «Ответ Сорбонской академии о соединении Церквей» предвосхищал позднейшие экуменические дискуссии православных с инославными. Апологетическими были проповеди архиеп. *Феофана (Прокоповича)* († 1736), еп. Астраханского *Анастасия (Братановского-Романенко)* († 1806), митр. *Платона (Левшина)* († 1812). В «Рассуждении о безбожии» архиеп. Феофан излагает доказательства бытия Божия, критикует деизм просветителей и пантеизм Спинозы. Митр. Платону приписывается рукопись «Ответов на 16 вопросов Вольтера».

В XVIII в. против бурно распространявшегося неверия выступил свт. *Тихон (Соколов)* Задонский († 1783) — это был, по выражению прот. Г. Флоровского, «апостольский отклик на безумие вольнодумного века», первое противостояние столпа веры безбожию в России. Своими трудами «Об истинном христианстве», «Сокровище духовное, от мира собираемое» свт. Тихон стремился возвести мысль читателя от преходящей жизни к явлениям мира духовного. «Это был первый опыт живого богословия, и опытного богословия,— в отличие и в противовес школьной эрудиции, без подлинного опыта...» (Там же. С. 124–125). Немалое значение в противодействии распространению в России идей Просвещения имело издание в 1793 г. в Москве «Добротолубия» в переводе на церковнослав. язык прп. *Паисия (Величковского)* († 1794).

Не только иерархи Церкви, но и отдельные рядовые ее члены выступили на защиту веры перед лицом возрастающей атеистической пропаганды, наиболее демагогическим тезисом к-рой было утверждение о противоборстве религии и науки.

Одним из таких апологетов был великий ученый М. В. Ломоносов. В ряде статей и стихотворений он настаивал на отсутствии к.-л. противоречий между религией и наукой. «Не здраво,— писал он,— рассуждает математик, ежели он хочет Божескую волю вымерять циркулем, таков же и богословия учитель, если он думает, что по Псалтыри научиться можно астрономии или химии» (Сб. статей / Под ред. В. В. Сиповского. СПб., 1911². С. 17). Ярким апологетом-странником в Малороссии явился Г. С. *Сковорода* († 1794). Его беседы, поэзия и сама жизнь многое сделали для укрепления веры современников. Особое внимание он обращал на критику атеизма и материализма. Развиваемое им учение о двух «натурах» («Видимая натура называется тварь, а невидимая — Бог» — Соч. К., 1961. Т. 1. С. 16) проистекает из известных слов ап. Павла (Рим 1. 20) и является одним из важных положений апологетической мысли.

XIX в. Свт. *Филарет (Дроздов)*, митр. Московский († 1867), задачу образования видел в том, чтобы оно стало для человека действенным началом христ. жизни: «Христианство не есть юродство или невежество, но премудрость Божия» (цит. по: *Флоровский*. Пути русского богословия. С. 172). Его работы: «Изложение разностей между Восточной и Западной Церквами в учении веры» (1811), «Разговоры между испытующим и уверенным о Православии Восточной Греко-Российской Церкви» (1815) и «Беседы к глаголемому старообрядцу» (1830) — носят апологетический характер.

К сер. XIX в. в России получает развитие самобытная религиозно-философская мысль — прежде всего *славянофильство*, находившееся в тесной связи с богословскими традициями МДА (см.: *Андреев Ф.* МДА и славянофилы. Серг. П., 1915). А. С. *Хомяков* († 1860) одним из первых рус. философов призвал философскую мысль «вернуться на забытый путь опытного богопознания», хранящегося в Церкви. В ст. «Церковь одна» (написана в 40-х гг., изд. в 1864) он стремится начертать живой, в отличие от схоластического, образ Церкви. Церковь для него — «единство Божией благодати, живущей во множестве разумных творений, покоряющихся благодати». Такой подход к рассмотрению

вопроса о Церкви был совершенно новым для школьного богословия. По-новому поставлен Хомяковым и вопрос авторства и богодухновенности Свящ. Писания: «Писание не есть писание Павла или Луки, но писание Церкви», поэтому для А. не столь важна доказанная аутентичность Писания, сколько внутренняя причастность Церкви, ибо именно она, а не авторство само по себе того или иного человека канонизирует книги. Немалую ценность для защиты Православия перед лицом зап. исповеданий имеют 3 брошюры Хомякова «Несколько слов православного христианина о Западных вероисповеданиях» (изд. на Западе в 1851, 1855, 1858; в России допущены к обращению в 1879). Сподвижник Хомякова И. В. *Киреевский* († 1856) в программной ст. «О необходимости и возможности новых начал для философии» (1852) мечтает о рождении новой философии, к-рой еще нет ни на Западе, ни на Востоке, но к-рая в своей основе содержится в святоотеческом наследии. Его ст. «О характере просвещения Европы и о его отношении к просвещению России» (1852) очень точно раскрывает различные подходы к образованию и воспитанию человека в Европе и в России.

Славянофильство имело определенное влияние на формирование рус. апологетической мысли, поскольку в духовных семинариях и академиях мн. апологетические вопросы первоначально рассматривались в курсах философии. Затем появляются кафедры введения в богословие и основного богословия. Главной их задачей было оправдание веры отцов. Когда согласно Уставу духовных академий 1869 г. была упразднена кафедра физики и математики, проф. Д. Ф. *Голубинский* вместо нее основал в МДА кафедру естественнонаучной А. Основные вопросы, над к-рыми трудились рус. апологеты-богословы в это время, были связаны с анализом и критикой идей, идущих с Запада, — «вольтерьянства», рационализма, новых «откровений» герм. философов (Канта, Гегеля, Шлейермахера и др.).

В МДА первым из профессоров по кафедре философии, чьи лекции включали вопросы философской А., был прот. *Феодор Голубинский* (с 1818 по 1854). В лекциях по «Умозрительному богословию» подробно разбирались доказательства бытия



Божия, анализировались воззрения деистов, пантеистов, материалистов. Преемником прот. Ф. Голубинского по кафедре метафизики и истории философии был проф. В. Д. Кудрявцев-Платонов († 1891), вся ученая деятельность к-рого посвящена апологетической проблематике. Многочисленные вопросы, волновавшие умы его современников, были тщательно рассмотрены и проанализированы им с христ. позиций. О размахе его творческой деятельности свидетельствуют работы, собранные в 3 т. сочинений (Собр. соч. Т. 1–3. Серг. П., 1893–1894): магист. дис. «О единстве рода человеческого», докт. дис. «Религия, ее сущность и происхождение» (М., 1871); исследования и статьи по философии, особенно гносеологии: «Об основных началах философского познания», «Метафизический анализ эмпирического познания», «Метафизический анализ рационального познания» (ВиР. 1884–1885; отд. изд.: Х., 1886), «Метафизический анализ идеального познания», по обоснованию бытия Бога, бессмертия души, по космологии и рациональной психологии, по естественному богословию. Множество статей было опубликовано в журналах «Православное обозрение» и «Вера и разум». Большой популярностью пользовалась его сравнительно небольшая, но удачно сочетавшая философские и апологетические вопросы, многократно переиздававшаяся работа «Начальные основания философии» (М., 1889. Серг. П., 1915⁹). Проф. Алексей И. Введенский пишет, что основная проблематика, занимавшая проф. Кудрявцева, может быть выражена тремя вопросами: 1. Что человек может знать и во что он должен верить? 2. Что такое мир, как он произошел и к какой цели направляется? 3. Как человек должен жить и на что он может надеяться после смерти? (Введенский А. Философия В. Д. Кудрявцева в общедоступном изложении. М., 1895. С. 3–4). Апологетические труды Кудрявцева являются большим вкладом в рус. А. В них органично сочетается серьезный философский подход с глубоким религ. благочестием, что придает им особую убедительность.

Дальнейшее развитие рус. А. получила в трудах проф. МДА по кафедре философии Алексея И. Введенского († 1913). В магист. дис. «Вера в Бога, ее происхождение и основа-

ния» (М., 1891) Введенским был сделан анализ различных философских воззрений на происхождение религии. Докт. дис. «Религиозное сознание язычества: Опыт философской истории естественных религий» (М., 1902), хотя и касается в основном инд. религий, тем не менее дает принципиальную оценку язычества в целом. Введенскому принадлежат сочинения: «К вопросу о происхождении религии: Изложение и разбор теории Макса Мюллера» (ВиР. 1886. Т. 2. С. 400–420, 427–448; 506–528); «Необходимость преобразования религиозной жизни современного Запада» (ЧОЛДП. 1888. Кн. 1. С. 39–64); «Религия как факт» (Там же. С. 28–48); «Вопрос о происхождении и основаниях веры в Бога в рациональной философии от Декарта до Канта» (ПрТСО. 1890. Кн. 2. С. 217–240); «Религия как явление социальное: (Религия и социология)» (РВ. 1900. Т. 267. № 6. С. 628–636; Т. 268. № 7. С. 119–130); «Смысл язычества»: (Филос. коммент. на 1 гл. Рим.) (ВиЦ. 1900. Кн. 1. С. 25–48); «О закономерности в истории естественных религий» (БВ. 1901. Май. С. 30–75).

Значительный вклад — и последний в дореволюционный период жизни Русской Церкви — в развитие рус., преимущественно философской, апологетической мысли был сделан свящ. Павлом Флоренским, к-рый с 1914 г. состоял профессором МДА по кафедре истории философии. Особенно ценен его уникальный по богатству содержания, глубине и оригинальности идей, многообразию фактического материала труд «Столп и утверждение истины: Опыт православной теодицеи в 12-ти письмах» (М., 1914). Вопросам преодоления рационализма и выработки своеобразной концепции «антиномического познания» посвящены и др. его работы: «Пределы гносеологии» (Серг. П., 1913); «Смысл идеализма» (Серг. П., 1914). Большое апологетическое значение имеют сочинения, в к-рых он рассматривает проблемы антропологии: «У водоразделов мысли» (цикл работ 1919–1922; Флоренский П., свящ. Собр. соч.: В 4 т. М., 1999. Т. 3. Ч. 1–2), «Философия культа» (цикл работ 1918–1922) (БТ. 1977. Сб. 17). Богословско-философское и апологетическое наследие свящ. П. Флоренского велико и разносторонне, оно содержит богатейший материал,

но мн. его идеи воспринимаются неоднозначно.

Одним из самых одаренных, разносторонних и плодовитых богословов-апологетов кон. XIX–XX в. был проф. МДА по кафедре «Введения в круг богословских наук» С. С. Глаголев († 1937). Его имя по преимуществу связано с естественнонаучной А. Нек-рые из его работ: «Религия и наука в их взаимоотношениях к наступающему XX столетию» (Серг. П., 1900), «Материя и дух» (СПб., 1906), «О происхождении человека: (Разбор теории Васманна)» (Серг. П., 1912); «Прошлое человека» (Серг. П., 1917); «Происхождение жизни» (ХЧ. 1898. № 2. С. 169–188; № 7. С. 27–43; № 8. С. 176–191; № 9. С. 324–343; № 10. С. 477–490); «Новая теория происхождения мира» (ПО. 1889. № 1. С. 122–155); «Религия, как основа жизни» (БВ. 1905. № 1. С. 97–123; № 2. С. 267–295); «Библия и астрономия» (ВиР. 1905. № 3. Отд. 2. С. 89–110). Его магист. дис. «О происхождении и первобытном состоянии рода человеческого» (М., 1894) была первым в рус. А. опытом научной критики теории Дарвина и сопровождалась обстоятельным изложением и анализом различных теорий эволюционистов. В докт. дис. «Сверхъестественное Откровение и естественное богопознание вне истинной Церкви» (Х., 1900) он развивает идею о возможности и для язычников вхождения своим путем в ветхозаветную Церковь спасающихся. В работе «Из чтений о религии» (Серг. П., 1905) предлагается исторический обзор религий культурных и неразвитых народов, а также разбор воззрений на религию разных мыслителей (Галилея, Декарта, Паскаля, Х. Э. Черберри, Гоббса, Лейбница, Вольтера, Канта, Ф. Шлейермахера, Гегеля, Ф. Баадера, Е. Е. Голубинского, Э. Гартмана, Вл. С. Соловьёва). Последняя часть этой работы посвящена разбору общих вопросов соотношения религии и естествознания. Глаголевым были написаны и др. сочинения по истории религий (Очерки по Истории религии. М., 1902; Ислам. М., 1904), многочисленные статьи апологетического содержания в «Православной Богословской энциклопедии» (под ред. А. П. Лопухина, Н. Н. Глубоковского) и в разных журналах. Он подготовил «Пособие к изучению Основного Богословия» (М., 1912) для жен. богословских курсов в Москве.



Появление А. как самостоятельной дисциплины в рус. богословской школе традиционно связывается с именем проф. **СПбДА** Н. П. *Рождественского* († 1882), к-рый одним из первых составил самостоятельный и полноценный курс христ. А. После блестящего окончания СПбДА в 1865 г. он был назначен на вакантную кафедру основного богословия в КазДА, где результатом его научных изысканий стала защита в 1867 г. магист. дис. «О древности человеческого рода» (ХЧ. 1866. Ч. 2. С. 134–466). Когда в 1869 г. в СПбДА была открыта кафедра основного богословия, Рождественский вернулся в петербургскую академию и продолжил занятия А. В 1883 г. он был назначен профессором СПбДА по кафедре основного богословия. Главный труд, изданный уже после его смерти, — «Христианская апологетика: Курс основного Богословия» (2 т.). Рождественский считал А. «фундаментом для всего здания богословской науки со всеми ее частными подразделениями» (Христианская апологетика. Т. 1. С. 12). План изложения системы А., предложенный Рождественским, остается до наст. времени главенствующим. Он разделяет проблематику на 2 основные части: вопросы, имеющие общерелиг. значение, и вопросы специфически христ. Многочисленны апологетические статьи Рождественского: «Обзор западной апологетической литературы за прошлый [1874] г.» (ХЧ. 1875. Ч. 1. С. 97–134), «Ислам и позитивисты» (ЦВ. 1877. № 37. С. 1–3), «Исторический очерк развития христианской апологетики, или основного богословия» (ХЧ. 1883. Ч. 2. Июль/авг. С. 74–101; Сент./окт. С. 310–352; Ноябрь/дек. С. 513–560). Критике Д. Штрауса и Э. Ренана посвящены статьи: «Старая и новая вера»: Исповедь Д. Ф. Штрауса» (ХЧ. 1873. Ч. 1. С. 401–454), «Антихрист» Э. Ренана» (ХЧ. 1874. № 1. С. 72–119). Его реакция на проникновение в Россию атеистических идей нашла свое выражение в статьях: «Современное неверие на западе Европы и общий характер западной апологетики христианства» (ХЧ. 1875. Ч. 1. С. 33–55), «Современное масонство и его отношение к христианству» (ХЧ. 1877. Ч. 2. С. 238–260), «Вольтер и вольтерианство в России» (ЦВ. 1878. № 21. С. 6–8), «Западный социализм и коммунизм» (ЦВ. 1878.

№ 18. С. 1–4); «Социалистическое движение на Западе» (ЦВ. 1879. № 41. С. 5–6).

Своей апологетической деятельностью известен архиеп. Херсонский *Иннокентий (Борисов)* († 1857). Во время преподавания в СПбДА архим. Иннокентий в лекциях «смело касался рационалистических идей... Студенты были увлечены этими лекциями, заслушивались их и выходили из класса в полном очаровании от них» (*Ростиславов Д. С.* Цит. по: *Смолич И. К.* История русской Церкви. 1700–1917. М., 1996. С. 442–443). (Об апологетической деятельности архиеп. Иннокентия см. также: *Буткевич Т. И., прот.* Иннокентий Борисов, архиеп. Херсонский. СПб., 1887; *Ястребов М.* Высокопр. Иннокентий (Борисов) как профессор богословия Киевской Духовной Академии // ТКДА. 1900. № 12. С. 522–566.) Др. ярким апологетом в СПбДА был проф. Иоанн Соколов († 1860), вполсл. еп. Смоленский. Его лекции по догматическому богословию были скорее апологетическими беседами, в к-рых он стремился пробудить у студентов мысль к разумному обоснованию богооткровенных истин. Он резко выступал против различных видов мистицизма, внешней обрядности и др. духовных болезней своей эпохи, обличая их остро и безжалостно. В СПбДА кафедру философии на протяжении мн. лет возглавлял проф. прот. Феодор *Сидонский* († 1873). Его лекции были опубликованы под названием «Генетическое введение в православное богословие».

ВКДА кроме упомянутого архиеп. Иннокентия на поприще философии и философской А. подвизались преподаватели архим. Феофан (Авсенева) († 1852), проф. Ф. Ф. Гусев (бывш. проф. СПбДА), оставивший работу «Изложение и критический разбор нравственного учения Шопенгауэра, основателя современного философского пессимизма». Выпускник КДА О. М. *Новицкий* († 1884) написал первую рус. историю философии — «Постепенное развитие философских учений в связи с развитием языческих верований» (1860–1861. 4 ч.). Из др. его сочинений можно выделить «О разуме, как высшей познавательной способности» и «Постепенное развитие древних философских учений в связи с развитием языческой религии». Талантливым и разносторонним

апологетом был проф. Киевского ун-та прот. Павел *Светлов*. Ему принадлежат работы по различным богословским вопросам, к-рые, как правило, рассматривались им в апологетическом освещении: «Источники ходячего мнения о вере, как противоположности разума» (СПб., 1896); «Мистицизм конца XIX века в его отношении к христианской религии и философии» (СПб., 1897²); «О выработке миросозерцания в учащейся молодежи по руководству проф. Н. И. Кареева» (Каз., 1896); «Христианское вероучение в апологетическом изложении» (К., 1910³); «Религия и наука» (СПб., 1912). Им составлен справочник «Что читать по богословию? Систематический указатель апологетической литературы на рус., нем., франц. и англ. яз.» (К., 1907), включающий 1820 наименований трудов, изданных до 1906 г., практически по всем вопросам А.

В КазДА успешно работал в области А. профессор по кафедре «Введение в круг богословских наук» А. Ф. *Гусев*, к-рый пополнил б-ку рус. А. трудами: «Нравственный идеал буддизма в его отношении к христианству» (СПб., 1874); «Нравственность как условие истинной цивилизации» (М., 1874); «Потребность и возможность научного оправдания христианства» (ПС. 1887. Кн. 1. Март. С. 352–382); «Христианство в его отношении к философии и науке» (ПО. 1885. № 1; отд. изд.: М., 1885); «Человек в его отличии от животных: (По поводу книги Дарвина «Происхождение человека»)». Им также были написаны статьи, в к-рых он анализирует отдельные воззрения Л. Н. Толстого: «О браке и безбрачии: Против «Крейцеровой сонаты» и Послестовия к ней графа Л. Толстого» (Каз., 1891); «Граф Лев Николаевич Толстой, его исповедь и мнимо-новая вера» (М., 1890); «Основные «религиозные» начала графа Л. Толстого: Апологетическое соч.» (Каз., 1893). Проф. Д. В. *Гусев*, патролог, имел и апологетические работы: «Учение о Боге и доказательства бытия Божия в системе Филона» (ПС. 1881. Т. 3), «Апология Лица Иисуса Христа и Его земной жизни и деятельности в сочинении Оригена против Цельса» (Каз., 1886). Проф. В. И. *Несмелов* († 1937) известен как автор фундаментального 2-томного труда «Наука о человеке» (1896, 1903). Об этой работе Н. А. Бердяев сказал: «Основная



мысль Фейербаха об антропологической тайне религии обращена им в орудие защиты христианства» (Опыт философского оправдания христианства // РМ. 1909. Кн. 9. С. 54–72). Архиеп. Херсонскому *Никанору (Бровковичу)* († 1890) принадлежит труд «Позитивная философия и сверхчувственное бытие» (СПб., 1875. 3 т.). Во время своей деятельности в Московской, Петербургской, Казанской академиях он отличался богословской отзывчивостью на актуальные проблемы современности. Еп. Никанор анализировал новейшие рационалистические теории происхождения религии, сущности христианства известных нем. мыслителей Штрауса, Бауэра, Фейербаха и др. Его живые, яркие проповеди насыщены апологетическим материалом. В 1854 г. в КазДА проф. Н. И. *Ильминским* († 1891) были открыты 2 миссионерских отделения — татарское и монгольское, задачей которых стала подготовка миссионеров и апологетов для проповеди среди населения, исповадавшего ислам, ламаизм и др. вост. религии.

Разносторонним, бескомпромиссным, нередко резким апологетом был прот. Тимофей *Буткевич* († 1925), профессор богословия в Харьковском ун-те и активный сотрудник ж. «Вера и разум». Его магист. дис. «Жизнь Господа нашего Иисуса Христа: Опыт историко-критического изложения евангельской истории с опровержением возражений, указываемых отрицательною критикою новейшего времени» (СПб., 1887) была серьезным научным ответом отрицательной библейской критике. В том же ключе написаны им «Язычество и иудейство ко времени земной жизни Господа нашего Иисуса Христа» (Х., 1888), «Эрнест Ренан и его новейший русский «критик»» (Х., 1893); «Эрнест Ренан и его сочинение «Жизнь Иисуса»» (М., 1904); «Суждение Ренана об источниках для жизнеописания Господа нашего Иисуса Христа» (М., 1905); «Взгляд Ренана на чудеса и пророчества в Евангельской истории» (Х., 1904); «Рационалистические гипотезы о Воскресении Господа нашего Иисуса Христа» (Х., 1910). Докт. дис. Буткевича «Религия, ее сущность и происхождение» (Х., 1902–1904. Кн. 1–2) представляет собой фундаментальный труд, посвященный анализу различных философских воззрений на истоки

и сущность религии. К числу его апологетических работ принадлежат также: «Основное, или Апологетическое, богословие и его задачи» (Х., 1897), «Зло, его сущность и происхождение» (Х., 1897), «Исторический очерк развития апологетического, или Основного, богословия» (Х., 1899).

Положительное раскрытие и обоснование правосл. веры всегда имело особую апологетическую ценность. Здесь существует 2 основных подхода: богословско-рациональный и богословско-аскетический. Если 1-й представлен всем развитием апологетической науки, трудами богословов-профессионалов, то 2-й преимущественно принадлежит пастырям-подвижникам. Во все времена их было немало на Руси. В синодальный период это прежде всего свт. Тихон Задонский (Творения. М., 1889. Т. 1–5), прп. Паисий Величковский (Житие и писания. М., 1845), прп. *Серафим Саровский* († 1833). Свт. Игнатий (Брянчанинов) своими «Аскетическими опытами» (Соч.: В 5 т. СПб., 1905³) дал особенно ясное понимание правосл. основ духовной жизни и существа заблуждений зап. мистицизма и рационализма. Слово «Плач мой» (Т. 1. С. 556–559) содержит краткую христ. оценку науки и философии.

Стремление к возрождению святоотеческих духовных традиций характерно для деятельности свт. *Феофана (Говорова)* († 1894). Он перевел «Добротолубие» на рус. язык, составил толкование на Послания ап. Павла, написал много сочинений, связанных с внутренним деланием христианина (Письма о христианской жизни. СПб., 1862; Путь ко спасению. СПб., 1868–1869; Письма к разным лицам о предметах веры и жизни. М., 1882 и др.). Обеспокоенность свт. Феофана пассивностью духовных властей и духовенства в деле проповеди Православия и его защиты от разлагающего обмирщения, атеизма, сектантства выразилась в его предупреждении о том, что такое состояние церковной жизни неминуемо должно привести к исчезновению правосл. веры в России: «Через поколение, много через два, иссякнет наше православие... Следовало бы завести целое общество апологетов, — и писать, и писать...» (Цит. по: *Флоровский*. С. 398).

Апологетическое значение деятельности прав. *Иоанна Кронштадт-*

ского († 1908) огромно. Своей жизнью, проповедями, неисчислимыми чудесами он защищал Православие сильнее, чем профессиональные апологеты. Его книга «Моя жизнь во Христе» представляет замечательный образ правильной духовной жизни, открывающей тайну Царствия Божия, сокрытого в сердце каждого человека.

Из курсов А., или основного богословия, для учебных заведений в дореволюционной России наиболее значительны следующие. Первое учебное пособие для семинарий составлено архим. (впосл. еп. Екатеринбургский) *Августином (Гуляницким)* († 1892). Хотя структура его «Руководства к Основному Богословию» (Вильна, 1876. М., 1914¹⁰) повторяет в главном зап. системы апологетического богословия, тем не менее оно удовлетворительно раскрывает основные вопросы христ. А. Своего рода нормативным стал труд проф. Н. П. Рождественского «Христианская апологетика: Курс основного богословия». Др. курсы: «Лекции по введению в круг богословских наук», читанные студентам СПбДА в 1888/89 г. архим. (впосл. еп. Таврический) *Михаилом (Грибановским)* († 1898) и напечатанные в «Православном собеседнике» в 1899 г.; «Курс Основного Богословия» (СПб., 1887, 1915⁴) проф. истории философии МДА прот. Дмитрия *Тихомирова*; «Курс апологетического богословия» (К., 1905) проф. прот. Павла Светлова; «Лекции основного богословия» проф. С.-Петербургского ун-та прот. Василия Рождественского (СПб., 1883); «Об основных истинах христианской веры: Апологетические публичные чтения» (М., 1872) проф. Московского ун-та протопресв. Николая *Сергиевского*; «Богословие в апологетических чтениях» (М., 1913) проф. Московского ун-та прот. Николая *Боголюбского*; «Научно-богословское самооправдание христианства: Введение в православно-христианскую апологетику» (СПб., 1894) проф. прот. Евгения *Аквилонова*; «Курс Основного богословия, или Апологетики» (Серг. П., 1904, 1914⁴) И. П. Николина; «Очерк христианской апологетики» (СПб., 1902) проф. прот. Михаила *Альбова* и др.

Богословские журналы явились одним из инструментов апологетической деятельности рус. богословов и мыслителей. Они стали выходить



в основном со 2-й пол. XIX в.: в МДА — «Прибавления к творениям святых отцов» (1843–1891) и «Богословский вестник» (с 1892); в СПбДА — «Христианское чтение» (с 1821); в КДА — «Труды Киевской Духовной Академии» (с 1860); в КазДА — «Православный собеседник» (с 1855); в Харькове — «Вера и разум» (с 1884); «Православное обозрение» (М., 1860–1891), «Вера и Церковь» (М., 1899–1910) и мн. др.

XX в. ознаменовался крупными потрясениями. Рус. А. как научная дисциплина духовных школ вскоре после переворота 1917 г. прекратила свое существование вместе со всей системой богословского образования. Однако и в условиях гонений пастыри Церкви и образованные миряне продолжали поддерживать веру друг друга и противостоять агрессивному безбожию. В сибирской ссылке в 1928 г. прот. Валентин *Свенцицкий* пишет свои апологетические «Диалоги» (изд.: М., 1993) о бытии Бога, о бессмертии, о Церкви, о прогрессе и духовной жизни. В 30-х гг. в Твери, пребывая в крайне бедственном положении, проф. Н. Н. *Фиолетов* на основании огромного опыта катехизаторской работы создает сжатые «Очерки христианской апологетики» (изд.: М., 1992), в к-рых основное внимание уделяет естественнонаучной А., вопросам соотношения религии и науки; свой труд он закончить не успел: от 3-й части остались разрозненные наброски — последовал арест и 10 лет лагерей († 1943). Нелегально в Советской России были написаны: «У стен Церкви» С. И. *Фуделем* (впервые опублик. в сб. «Надежда». Франкфурт-на-Майне, 1979. Вып. 2. С. 214–376); многотомное произведение «Основы искусства святости» (изд.: Н. Новг., 1995–2000) еп. Печерским *Варнавой* (*Беляевым*) († 1963), мн. главы к-рого посвящены апологетической тематике. В кон. 50-х гг. митр. Саратовский *Вениамин* (*Федченко*) († 1961) завершает свой многолетний труд над кн. «О вере, неверии и сомнениях» (СПб.; М., 1992).

В рус. зарубежье прот. Георгий Флоровский отвечает на все еще волнующий нек-рых вопрос: «Жил ли Христос?: (Исторические свидетельства о Христе)». Проф. прот. Василий *Зеньковский* пишет «Апологетику» (П., 1957); в ней он предпринимает попытку рассмотреть

наиболее животрепещущие проблемы совр. мира (основные разделы: «Христианская вера и современное знание»; «Христианство в истории»; «Христианство как Церковь»). Значимыми для философской А. были и др. работы прот. В. Зеньковского: «Проблемы воспитания в свете христианской антропологии» (П., 1934. М., 1993), «Русские мыслители и Европа» (П., 1955. М., 1997), «История русской философии» (П., 1948–1950. М., 1992). В 1953 г. появляется «Православно-христианская апологетика» (Н.-Й., 1953) проф. *Свято-Троицкой Духовной семинарии РПЦЗ* И. М. *Андреева*; в 70–80-х гг. XX в. — «О жизни, о вере, о Церкви: Сб. ст. (1946–1976)» (Джорд., 1976. 2 т.), «Догмат о вере: Апологетические очерки (1978–1982)» (М., б. г.) и «Бог наш на небеси и на земли вся, елика восхоте, сотвори (Пс 113. 11): Апологетические очерки (1978–1982)» (Джорд., 1985) проф. Свято-Троицкой семинарии протопресв. Михаила *Помазанского*.

Немалый интерес для А. представляют сочинения Н. А. Бердяева («О назначении человека: Опыт парадоксальной этики» (П., 1931), «О рабстве и свободе человека: Опыт персоналистической философии» (П., 1939), «Опыт эсхатологической метафизики: Творчество и объективация» (П., 1947); «Царство Духа и царство Кесаря» (П., 1951); «Экзистенциальная диалектика божественного и человеческого» (П., 1952)); Вл. С. Соловьёва («Оправдание добра». М., 1996); С. Н. Булгакова (Два града: Сб. М., 1911. 2 т.; Свет Невечерний. Серг. П., 1917; Тихие думы: Сб. М., 1918); Н. О. Лосского («Ценность и бытие: Бог и Царство Божие как основа ценностей» (П., 1931), «Бог и мировое зло» (П., 1941), «Достоевский и его христианское миропонимание» (Н.-Й., 1953)); И. А. Ильина (Религиозный смысл философии. П., 1925; Аксиомы религиозного опыта. П., 1953. 2 т.; О сопротивлении злу силою. Берлин, 1925; Поющее сердце: Книга тихих созерцаний. Мюнхен, 1958).

Большое количество статей, посвященных апологетическим вопросам, было опубликовано в ж. «Путь» (Париж, 1925–1940) — ведущем издании религиозно-философской общественности рус. зарубежья — и «Вестнике Русского студенческого христианского движения» (ВРСХД), с 1925 г. издававшемся в Мюнхене.

А. как богословская наука стала возрождаться в СССР вместе с обновлением деятельности духовных школ в 1944 г. В МДА курс основного богословия стали читать доц. прот. Николай *Никольский*, проф. прот. С. В. *Савинский*, проф. М. А. *Старокадомский*, доц. В. И. *Талызин*, проф. А. В. Ушков. Проф. Старокадомским были защищены магист. дис. «Вера и разум как пути богопознания по творениям церковных писателей первых трех веков христианства» (М., 1961. Ркп.) и докт. дис. «Опыты умозрительного обоснования теизма в трудах профессоров МДА» (Загорск, 1969. Ркп.) по философской А. С 1965 г. в МДА основное богословие преподает проф. А. И. *Осинов*, широко известный своими апологетическими лекциями и многочисленными статьями, в к-рых поднимаются вопросы о смысле человеческой жизни, сущности Православия, основах духовной жизни, уникальности христ. учения в сравнении с учениями др. религий, с правосл. т. зр. анализируются актуальные социальные проблемы. Им написаны учебные пособия для духовных школ: «Основное богословие» (М., 1994), «Путь разума в поисках истины».

В ЛДА курс основного богословия читали проф. К. А. *Сборовский*, доц. А. Ф. *Шишкин*, проф. архиеп. Вологодский *Михаил* (*Мудьюгин*), лекции к-рого были изданы под названием «Введение в основное богословие» (М., 1995). В наст. время предмет основного богословия в СПбДА ведет проф. прот. Владимир *Мустафин*.

В кон. 90-х гг. известность приобрели лекции и книги проф. по кафедре А. и основного богословия ПСТБИ диак. Андрея *Кураева*. Большинство работ диак. А. Кураева носят полемический характер и посвящены разбору злободневных проблем церковной и общественной жизни в посткоммунистической России (Традиция, догмат, обряд: Апологетические очерки. М.; Клин, 1995; Вызов экуменизма: Правосл. апологетика на пороге XXI в. М., 1997; Протестантам о Православии. М., 1997; Дары и анафемы: Что христианство принесло в мир. М., 2001).

Развитие совр. информационных технологий, в особенности сети Интернет, предоставило совр. А. уникальные возможности беспрепятственной проповеди христианства,



прямой дискуссии с оппонентами на различных сайтах, напр. на форуме сайта диак. Андрея Кураева (<http://www.kuraev.ru/gb>), на форуме ж. «Православная беседа» (<http://beseda.mscom.ru/forum>). Вопросам происхождения мира и критике эволюционизма посвящен сайт «Православного общества защиты и раскрытия святоотеческого учения о сотворении мира» (<http://creatio.nm.ru>). Множество материалов по естественнонаучной А. представлено на сайте «Христианского апологетического центра» (<http://www.crimea.com/~creation>), в работе к-рого участвуют представители разных конфессий, в т. ч. и православные.

Лит.: *Смирнов С., прот.* История Московской Славяно-греко-латинской академии. М., 1855; *он же.* История МДА до ее преобразования (1814–1870). М., 1870; *Рождественский Н. П., прот.* Очерки истории апологетики и современно-научной постановки ее в западной богословской литературе // ХЧ. 1873. Ч. 3. Сент. С. 89–134; *он же.* Христианская Аполлогетика: Курс основного богословия. СПб., 1884. Т. 1; *Буткевич Т., прот.* Краткий обзор русской апологетической литературы // ВиР. 1899. № 19. С. 415–440; *Светлов И. Я.* Что читать по богословию? Систематический указ. лит.-ры (248–1906 гг.). К., 1907; *Зеньковский В., прот.* История русской философии. П., 1948, 1950. 2 т.; *Сарычев В. Д.* Ознакомление с главными трудами русской апологетической литературы / МДА. Загорск, 1952–1954. 2 т. (Ркп.); *Флоровский Г., прот.* Пути русского богословия; Русская религиозно-философская мысль XX века: Сб. ст. / Под ред. Н. П. Полторацкого. Питтсбург, 1975; *Зернов Н. М.* Русское религиозное возрождение XX века. П., 1991².

Свящ. Павел Великанов, А. И. Осипов

АПОЛОГЕТЫ РАННЕХРИСТИАНСКИЕ, христ. писатели II–III вв., выступавшие с обоснованием и защитой христ. веры.

Распространение христианства ко II в. среди всех слоев населения Римской империи вызвало реакцию со стороны языческого мира. С юридической т. зр. христианство оказалось в положении «недозволенной религии» (лат. *religio illicita*), общины христиан подпадали под категорию «незаконных собраний» (*collegia illicita*), а отказ от участия в языческих культах рассматривался как святотатство (*sacrilegium*, греч. *ἁθεότης*). В этот период появляются первые нападки на христиан со стороны образованных язычников. Главными оппонентами христианства во II в. были Фронтон (наставник имп. Марка Аврелия) и Цельс, автор направленного против христиан соч.

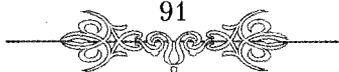
«Истинное слово» (*Ἀληθὴς λόγος*, ок. 178). Эти авторы рассматривали христианство исключительно как учение, полное предрассудков и фанатизма и угрожающее античному миросозерцанию. Кроме того, о христианах распространялись клеветы и сплетни, отчасти вызванные открытостью их собраний (см. *Disciplina arcana*). Задача А. состояла в том, чтобы продемонстрировать языческому миру приемлемость христианства с самых разных сторон — гражданской, философско-богословской, религиозной, культурной и т. д. (о развитии апологетического жанра см. ст. «Апологетика»).

Прежде всего А. р. старались опровергнуть возводимую на христиан клевету и дать ответ тем, кто обвинял Церковь в том, что она является угрозой гос-ву. Подчеркивая высокие нравственные качества своих единомышленников, они заверяли, что их вера способствует спокойствию и благополучию как императора и гос-ва, так и общества в целом. Во-вторых, А. р. раскрывали абсурдность и безнравственность язычества, его мифологии и божеств и утверждали, что христианство обладает единственно верным учением о Боге и мире. Они не просто опровергали аргументы философов, но показывали, что сама их философия, имея единственным обоснованием человеческого разум, не может достичь истины. Отмечая параллели между языческой философией и христианской мыслью, мн. А. р. в то же время представляли философию как предшественницу христианства, а христианство — как откровение того, что философия лишь предчувствовала. Кроме того, А. р. опровергали обвинения в чудовищных преступлениях (атеизм, каннибализм, эдиповы кровосмешения и проч.), возводимые на христиан, доказывая их невозможность и абсурдность. Наконец, А. р. раскрывали перед языческим миром христ. понимание Свящ. Писания, при этом отмежевываясь от «ветхого Израиля» — иудейства.

Деятельность А. р. отчасти уже была подготовлена эллинистическим иудаизмом: *Филоноу Александрийскому* принадлежали такие сочинения (несохранившиеся), как «Основания» (*Υποθετικά*) и «Апология в защиту иудеев» (*Ἀπολογία ὑπὲρ Ἰουδαίων*). *Иосиф Флавий* написал апологию «О древности иудейского народа, против Апиона», оказавшую

влияние на нек-рых А. р. Апологетическая тематика присутствует в НЗ (см., напр., Деян 14. 15–17; 17. 22–31; Рим 1. 18–32) и в творениях *музей апостольских*. Однако в отличие от мужей апостольских, к-рые обращались преимущественно к христианам, А. р. адресовали свои творения языческой аудитории, что наложило отпечаток на круг рассматриваемых ими проблем.

Наиболее древними из греч. А. р. считаются *Кодрат* и *Аристинд*, к-рые обратились с апологиями в защиту христ. веры к имп. Адриану (117–138) (*Euseb. Hist. eccl. IV 3*). Ок. 140 г. был записан «Диспут Ясона с Паписком о Христе» (*Ἰάσωνος καὶ Παπίσκου ἀντιλογία περὶ Χριστοῦ*), автором к-рого считают *Аристона из Пеллы*. Это произведение, фрагменты к-рого сохранились в апологии *Оригена* «Против Цельса», является наиболее ранним из дошедших до наст. времени сочинений, целиком посвященных антииудейской полемике. Самый известный из греч. А. р. II в. — мч. *Иустин Философ* († 166). Родившись в Палестине в языческой семье, он обратился в христианство после долгих поисков истины. Мч. Иустин, после обращения продолжавший «носить плащ философа», открыл в Риме одну из первых частных христианско-философских школ. *Евсевий Кесарийский* приписывает ему 8 сочинений (*Hist. eccl. IV 18*), из к-рых сохранились и достоверно принадлежат ему только 3: 1-я и 2-я «Апологии» (ок. 150 и 161) и «Диалог с Трифоном иудеем» (ок. 135). 1-ю «Апологию» св. Иустин адресовал императорам Антонину Пию (138–161) и Марку Аврелию (161–180, соправитель с 147), 2-ю — рим. сенату. Основной целью обоих произведений является защита христиан от преследования «за одно лишь имя» (*nomen ipsum*), а также попытка представить христианство достойным более внимательного и объективного взгляда со стороны просвещенных рим. самодержцев. 1-я «Апология», кроме того, содержит описание христ. вероучения и первое описание таинств Крещения и Евхаристии в древней Церкви. «Диалог с Трифоном иудеем» представляет собой запись диспута мч. Иустина с ученым раввином Трифоном. В этой первой обширной апологии против иудаизма выражены 3 основные идеи: временное значение ВЗ в отличие от вечного и непреходящего





смысла заповедей НЗ; оправдание поклонения Христу как Богу; богоизбранность христ. народов, составивших Нов. Израиль. Апологетический характер носит также речь мч. Иустина, сохранившаяся в составе его Мученичества.

У Евсевия (Hist. eccl. IV 26. 1; 27. 1) имеется свидетельство о свт. *Аполлинарии*, еп. Иерапольском, обратившемся с речью к имп. Марку Аврелию. Ему же принадлежали и др. апологетические сочинения: «К эллинам» в 5 кн., «Об истине» в 2 кн. и 2 кн. «К иудеям». Ритор *Мильтиад* также в царствование Марка Аврелия написал 2 кн. против эллинов, 2 кн. против иудеев и апологию христ. философии (Там же. V 28. 4; 17. 5). Ученик мч. Иустина *Татиан* (ок. 120–185) до своего уклонения в ересь написал «Речь к эллинам» (Λόγος πρὸς Ἑλληνας, после 165), в к-рой подверг уничтожительной критике всю языческую культуру. Несмотря на резкость суждений, Татиан стремился к тому, чтобы добиться терпимости и уважения к новой вере. Проблема взаимоотношений Церкви и гос-ва на примере связи судеб Римской империи с христианством была развита св. *Мелитомом*, еп. Сардским, в «Апологии» (др. название — «Книжка к Антонину», Πρὸς Ἀντωνίνου βιβλίδιον, ок. 170, сохранилась только в отрывках), адресованной Марку Аврелию. Современником Татиана и Мелитона был *Афинагор*, христ. философ из Афин. Ему принадлежит «Прошение о христианах» (Πρὸς τοὺς ἡγεμένους καὶ τοὺς ἀρχιερεῖς περὶ τῶν χριστιανῶν, ок. 177), направленное императорам Коммоду и Марку Аврелию, в к-ром он стремился доказать, что преследование христиан неразумно. В правление имп. *Коммода* (180–192) св. *Аполлоний Эфесский* произнес апологетическую речь, сохранившуюся в мученических актах.

Среди А. р. были и такие, к-рые адресовали свои произведения частным лицам. Из них прежде всего следует упомянуть последнего из греч. апологетов II в. св. *Феофила* Антиохийского, автора 3 кн. «К Автолику» (Πρὸς Αὐτολίκον, ок. 182), написанных для образованного и влиятельного язычника, имеющего предубеждения против христианства. Анонимное «Послание к Диогнету» (ок. 200) представляет собой апологию, составленную в форме письма для знатного язычника,

желающего познакомиться с христ. религией.

В III в. апологии пишут *Климент Александрийский* и Ориген. В отличие от предыдущих апологий «Протрептик» («Увещание к эллинам», Προτρεπτικός πρὸς Ἑλληνας, нач. III в.) Климента Александрийского создан уже не столько для защиты христианства от нападков и преследований, сколько ради привлечения язычников к истинной вере. К жанру «Протрептика» близко и сохранившееся на сир. яз. «Слово к Антонину» Псевдо-Мелитона (нач. III в.). Самым значительным произведением раннехрист. греч. апологетики является соч. Оригена «Против Цельса» (Κατὰ Κέλσου, сер. III в.). Цельс был одним из наиболее серьезных критиков христианства из среды язычников. Долгое время его сочинение против христиан не имело достойного опровержения и только в лице Оригена, спустя ок. 75 лет, получило надлежащую отповедь.

Стимулом для дальнейшего написания апологий было появление в 260 г. 15 кн. «Против христиан» неоплатоника *Порфирия*. Ныне утраченное, сочинение содержало критику ВЗ и НЗ, жизни и учения Церкви. Первым ответом на него стал труд Евсевия Кесарийского «Евангельское приуготовление» в 15 кн. (Praeparatio evangelica, 312–322). Ему же принадлежит трактат «Против Иерокла» (311–313), неоплатоника, написавшего антихрист. соч. «Правдолюбец» (Φιλαλήτης) об *Аполлонии Тианском*, в к-ром он доказывал преимущества этого мага и философа перед Христом.

Список А. р., писавших на лат. языке, открывают рим. адвокат *Минуций Феликс* диалогом «Октавий» (Octavius) и *Тертуллиан* (160–220) соч. «К язычникам» в 2 кн. (Ad nationes, 197). Минуций Феликс многое заимствует из трактата Цицерона «О природе богов», а Тертуллиан, взяв за основу книгу Варрона «Antiquitates rerum divinarum» (Божественные древности), в к-рой содержится критика рим. религии, показывает суетность и ложность политеизма, призывая уверовать в единого Бога. Самым значительным апологетическим произведением Тертуллиана является его «Апологетик» (Apologeticum, ок. 197), адресованный рим. наместникам в Африке. В этом сочинении Тертуллиан помимо критики языческой религии

утверждает, что вера в единого Бога естественна для человека, поскольку человеческая душа «по природе христианка» (17. 6). В заключении Тертуллиан свидетельствует, что никакие гонения не могут уничтожить настоящую веру: «Кровь мучеников есть семя христианства» (50. 13). Тему о душе как «христианке по природе», затронутую в «Апологетике», продолжает трактат Тертуллиана «О свидетельстве души» (De testimonio animae; 197). В отличие от греч. А. р. II в. Тертуллиан считает ненужным апеллировать к философии для доказательства истинности христ. веры, поскольку сама душа является лучшим свидетелем Истины. Из др. апологетических сочинений Тертуллиана выделяются послание к Скапуле, проконсулу Африки (Ad Scapulam; 212), а также трактат «Против иудеев» (Adversus Iudaeos; между 198 и 206), написанный под влиянием «Диалога с Трифоном иудеем» св. Иустина Философа. В сер. III в. свт. *Киприан* Карфагенский написал «Книгу о суетности идолов» (De idolorum vanitate), в к-рой он доказывает, что языческие божества суть не что иное, как цари, к-рым после смерти начали воздавать поклонение. В «Книге к Деметриану» (Ad Demetrianum, ок. 252), направленной против некоего Деметриана, обвинявшего христиан в том, что они являются причиной войн и стихийных бедствий, свт. Киприан утверждает, что идолослужение и в особенности гонения против христиан вызывают гнев Божий. Антииудейской полемике свт. Киприан посвятил «Три книги свидетельств» (Testimoniorum Libri III, ок. 249).

Среди поздних лат. А. р. следует упомянуть *Арнобия Старшего* († ок. 330), автора 7 кн. «Против язычников» (Adversus nationes; кон. III — нач. IV в.), из к-рых первые две апологетические, остальные — полемические, и *Лактанция* (ок. 250–330), ученика Арнобия, создателя апологии «Божественные установления» в 7 кн. (Divinae institutiones; 304–313). Последняя помимо собственно апологетического материала содержит древнейшую на Западе систему христ. вероучения. К ней примыкает соч. «О гневе Божиим» (De ira Dei; ок. 303), написанное против язычников (особенно стоиков и эпикурейцев). В ней Лактанций защищает возможность применения к Богу слова «гнев». Апологетические



темы развиваются и в др. сочинении Лактанция — «О смертях преследователей» (*De mortibus persecutorum*; ок. 314).

Несмотря на то что деятельность А. р. видимым образом мало способствовала ослаблению гонений на христиан, она, без сомнения, подготовила постепенную эволюцию сознания греко-рим. языческого общества в сторону принятия христ. религии. А. р. выступили во всеоружии совр. религ. и философских систем, используя их понятийный аппарат и нек-рые идеи (напр., учение стоиков о Логосе) для обоснования христ. веры перед лицом своих языческих современников. Одновременно они сделали первые шаги в формировании христ. богословской терминологии.

Отношение к языческой культуре среди А. р. было различным: от полного неприятия: «Что общего между Афинами и Иерусалимом?» (*Tertull. De praescript. haer.* 7) — до осознания себя наследниками того лучшего, что было когда-либо посеяно Божественным Логосом в мире: «Все, что сказано кем-нибудь хорошего, принадлежит нам, христианам» (*Iust. Martyr. Apol.* II 13). На фоне критики языческой религии и философии складывались собственно христ. представления о Боге, мире и человеке. Политеизму противопоставлялось учение о едином, вечном Боге, обладающем по преимуществу такими апофатическими свойствами, как нерожденность, беспредельность, бесстрастность, непознаваемость (ср.: *Iust. Martyr. Apol.* II 6; *Tat. Contr. graec.* 4; *Athenog. Legat. pro christian.* 10). Против философского учения о совечности Бога и материи нек-рые А. р. (*Афинагор, Феофил Антиохийский*) утверждали идею творения мира «ex nihilo» (из ничего). Вместо представления о роке и предопределении раскрывалось учение о Промысле Божиим (*Athenog. Legat. pro christian.* 24; *Mitucius Felix. Octavius.* 18). А. р. впервые начали развивать христ. учение о Пресв. Троице, используя филоновское и стоическое учение о Логосе. Христологическим вопросам уделялось меньше внимания по причине внешней ориентации богословия А. р. (исключение составляет лишь мч. Иустин). Из остальных тем, затрагиваемых А. р., можно выделить проблему образа и подобия Божия в человеке (*Tat. Contr. graec.*

7–11), вопросы о первородном грехе (*Theoph. Antioch. Ad Autol.* II 17), о воскресении, опровержение античного представления о судьбе и др.

В целом сочинения А. р. имели исключительно важное значение для самосознания христ. Церкви. Будучи во мн. вопросах первопреходцами, А. р. проложили путь для дальнейшей христианизации эллинизма и формирования целостной системы христ. богословия.

Соч.: *Corpus Apologetarum Christianorum saeculi secundi* / Ed. J. Ch. Th. von Otto. Jena, 1857–1881. Wiesbaden, 1969. Т. 1–9; *Die Ältesten Apologeten* / Hrsg. v. E. J. Goodspeed. Gött., 1914; *Βιβλιοθήκη Ἑλλήνων Πατέρων καὶ Ἐκκλησιαστικῶν Συγγραφέων*. Ἀθήνα, 1955. Т. 2–4; рус. пер.: Сочинения др. христ. апологетов / Пер. прот. П. Преображенского. М., 1867. СПб., 1895² (переизд. с доп.: Раннехрист. отцы. Брюссель, 1988; СДХА); Раннехристианские отцы Церкви: Антология. Брюссель, 1988; Раннехристианские апологеты II–IV веков. М., 2000.

Лит.: *Скворцов К.* Философия отцов и учителей Церкви: Период апологетов. Киев, 1868; *Остроумов С., свящ.* Разбор сведений Евсевия Кесарийского и блж. Иеронима Стридонского о греческих апологетах христианства второго века. М., 1886; *Сергиевский А.* Отношение апологетов Восточной Церкви II в. к языческой философии // *Вир.* 1886. Т. 2. Ч. 1; *Ревверсов И.* Очерк западной апологетической литературы II и III вв.: (Исслед. из обл. древней церк. письменности). Каз., 1892; *он же.* Защитники христианства (апологеты). СПб., 1898; *Гусев Д.* Чтения по патрологии. Каз., 1898. Вып. 2; *Дроздов И., свящ.* Очерки по всеобщей церковной истории. Иркутск, 1907. Вып. 3; *Болотов.* Лекции. Т. 2; *Puech A.* Les Apologues grecs. P., 1912; *Andres F.* Die Engellehre der griechischen Apologeten. Paderborn, 1914; *Little V. A. S.* The Christology of the Apologists. L., 1934; *Casamassa A.* Gli apologisti greci. R., 1944; *Pellegrino M.* Gli apologeti. R., 1947; *Енуфанович С. Л.* Патрология: Церк. письменность I–II вв.: Курс лекций, читанных студентам КДА в 1910–11 учеб. г. / Под ред. Н. И. Муравьева. Загорск, 1951. Ч. 3. Отд. 1. Ркп.; *Kelly J. N. D.* Early Christian Doctrines. L., 1958; *Cross F. L.* The Early Christian Fathers. L., 1960; *Бовтук Я.* Творения древнейших апологетов (до Оригена) и их значение для христианской науки: Курс. соч. / МДА. Загорск, 1960. Ркп.; *Chadwick H.* Early Christian Thought and the Classical Tradition. Oxf., 1966; *Joly R.* Christianisme et philosophie: Études sur Justin et les Apologues grecs du deuxième siècle. Brux., 1973; *Timothy H.* The Early Christian Apologists and Greek Philosophy. Assen, 1973; *Quasten J.* Patrology. Utrecht; Antw., 1975. Vol. 1; *Майоров Г. Г.* Формирование средневековой философии: Латинская патристика. М., 1979. С. 55–142; *Бычков В. В.* Эстетика поздней античности: I–III века. М., 1981; *Grant R. M.* Five Apologists and Marcus Aurelius // *VChr.* 1988. Vol. 42; *idem.* Greek Apologists of the Second Century. Phil., 1988; *idem.* Jesus after the Gospels: The Christ of the Second Century. Louisville, 1990; *Koester H.* Ancient Christian Gospels: Their History and Development. Camb., 1990; *Карсавин Л. П.* Святые Отцы и учителя Церкви. П., 1926. М., 1994"; *Сидоров А. И.* Курс патрологии: Возникновение церк. письмен-

ности. М., 1996; *Киприан (Керн), архим.* Патрология. П.; М., 1996. Т. 1; *Каприо С., свящ.* Введение в патрологию. М., 1997. Ч. 1; *Холл С. Дж.* Учение и жизнь ранней Церкви. Новосибир., 2000; *Вдовиченко А. В.* Христианская апология: Краткий обзор традиции // Раннехристианские апологеты II–IV веков. М., 2000. С. 5–38.

М. В. Никифоров

АПО́НСКОЕ ЦА́РСТВО — см. Беловодская иерархия.

АПОРИ́Я [от греч. ἀπορία — затруднение, трудность], термин, обозначающий трудноразрешимую проблему; букв. — безвыходное положение (в этом значении встречается у Еврипида); в греч. философии, по видимому, впервые употребляется *Платоном*, но широкое употребление получает только у *Аристотеля*.

Существующая в древнегреч. философии внутренняя связь между основоположениями и А. позволяет выделить в учениях *Зенона Элейского*, *Аристотеля*, скептиков смысл А. и ее формальную структуру. В самом общем смысле А. — это затруднения, обусловленные тем, что в философии имеются положения, принимаемые в качестве очевидных (по *Аристотелю*, на основе восприятия или «представления»), обоснование к-рых с необходимостью ведет к затруднениям — независимо от того, полагаются ли эти положения в виде исходных начал или в качестве отдельных категорий. К формальной структуре А. следует отнести наличие в ней противоположностей, либо изначально существующих в ней в форме взаимосвязанных основоположений или категорий — тезиса и антитезиса (бытие и небытие, единое и многое, движение и покой и др.), либо вытекающих из самого тезиса в процессе его обоснования. При этом вопрос о характере противоположностей — выступают ли они в качестве отрицающих друг друга на основе закона противоречия, или они диалектически совместимы — является ключевым для понимания А. и способов ее разрешения. Так, у *Зенона* в основание формальной структуры А. положен закон противоречия, выраженный применительно к главному метафизическому положению элеатов в форме «неверно, что бытие и небытие вместе истинны» (α & ἄ); соответственно аргументы *Зенона* против множества, движения, пространства (в конечном счете против небытия) ведут к признанию существования только

бытия. Из анализа А. Зенона можно сделать 2 существенных вывода: 1) аргументы Зенона неопровержимы, если искать в них логическую ошибку («Если отвлекаться от всего прочего и сосредоточиться только на самих этих аргументах, они неопровержимы» — Лосев А. Ф. История античной эстетики. М., 1963. Т. 1. С. 333); соответственно опровержения требуют основное метафизическое допущение элейской философии, изначально связывающее бытие и небытие законом противоречия и положенное в основание А.; 2) не может не выглядеть непротиворечивой попытка с помощью одной формальной логики доказать как существование, так и несуществование небытия (здесь затрагивается проблема онтологизации ничто, имеющая важное значение для христ. богословия).

Аристотель, к-рый считал Зенона «изобретателем диалектики», неоднократно обращается к исследованию его «аргументов»: в «Топике» он отмечает (VIII 8, 160b 7), что трудно опровергнуть (или решить) их, напр. аргумент Зенона о том, что движение возможно; в VI (Z) кн. «Физики» он излагает и анализирует 4 знаменитые А. («Дихотомия»; «Ахиллес и черепаха»; «Стрела»; «Стадион»), констатирует, что они доставляют «большие затруднения»; тем не менее приходит к выводу, что Зенон «рассуждает неправильно» (VI 5, 239b 5). Собственное учение Аристотеля о «затруднениях» связано с вопросом о «началах» философии. В кн. III (B) «Метафизики» Аристотель излагает 14 «затруднений» (А.), затем обсуждает их в кн. XI (K). В «Топике» он определяет А. («сомнение») как «равенство противоположных доводов» (VI 6, 145b 16–17). Кроме того, ряд частных А. Аристотель рассматривает в др. работах: «Физике» (А. времени — IV 10, 217b 30–218b; А. места — V 1, 208a 25–208b 9); «О небе» (небо возникло или не возникло и уничтожимо или не уничтожимо — «доказательство одного из противоположных [тезисов] составляет апорию для другого» (I 10, 279b 6–8); «О возникновении и уничтожении» («каким образом происходит простое возникновение — из того ли, что существует в возможности, или как-то иначе» — I 3, 317b 18–19); «Метеорологике» (натурфилософское «затруднение» — II 2, 355b 24).

После Аристотеля А. занимают особое место только в философии скептицизма. Общий характер суждения А. и их решение подчинены основной задаче этой философии — воздержанию от суждения. В «Трех книгах пирроновых положений» Секста Эмпирика рассматриваются А. общие (существования и не-существования) и частные; пространства (места) и времени; А. Зенона Элейского и др. К теме А. на закате античной философии обращается неоплатоник Дамаский Диадох: в кн. «О первых началах» он дает глубокую трактовку А. применительно к основоположениям философии Платона и неоплатонизма. В раннехрист. лит-ре термин А. употребляется святыми Иринеем Лионским (Adv. haer. I 5. 3) и Инполитом Римским (Contr. haer. Noeti 6. 32).

Ист.: Досократики / Под ред. А. О. Маковельского. Каз., 1915. Ч. 2; ФРГФ; Платон. Софист. Парменид // Соч.: В 4 т. М., 1993. Т. 2. С. 275–345; Аристотель. Соч.: В 4 т. М., 1975–1984; Секст Эмпирик. Соч.: В 2 т. / Пер. А. Ф. Лосева. М., 1975–1976; Диоген Лаэртский. О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов. М., 1986²; Дамаский Диадох. О первых началах. СПб., 2000.

А. Т. Казарян

АПОСТАСИЯ [греч. ἀποστασία — отпадение, отступничество, измена], утрата христианином веры, отрицание религ. догматов, связанное с отпадением от Церкви и иногда сопровождаемое переходом в др. вероисповедание или к атеистическим воззрениям.

В греч. античной лит-ре термин «А.» обозначал измену законному правителю, дезертирство, мятеж. В греч. тексте ВЗ (Септуагинта) он приобретает религ. смысл — отпадение от Бога или Закона Моисеева (в евр. тексте: *marād* — восставать (Числ 14. 9), *sarār* — быть непокорным (Ис 30. 1), *māšubāh* — отпадение (Иер 2. 19)). В НЗ и раннехрист. письменности, продолжая ветхозаветную традицию религ. употребления, приобретает значение «отступление от христианской веры, вероотступничество» (ср.: Лк 8. 13; 2; Фес 2. 3; 1 Тим 4. 1–3 (ср.: Мф 24. 11–13); Евр 3. 12; 2 Петр 2. 20; 3. 17). Тертуллиан обвинял в А. иудеев (De pudic. VIII 9). Начиная со свт. Киприана Карфагенского (Ер. LVII 3. 1) термин «отступники» (apostatae) стал применяться к христианам, отпавшим от своей веры в ходе гонений. Свт. Киприан упоминает также декрет св. папы Корнелия об извержении из

сана клириков-отступников (Ер. LXVII 6. 3). Один из главных примеров А. в христианстве — имп. Юлиан (361–363), прозванный Отступником (греч. Ἀποστάτης). В зап. традиции термином «А.» наряду с отпадением от христ. веры (apostasia a fide) обозначался также отказ от религии как таковой (apostasia a religione) и сложение с себя духовного или монашеского сана (apostasia ab ordine) (ср.: Thom. Aquin. Sum. Th. II–II 12. 1). В XX в. на Западе активно дебатировался вопрос о том, можно ли считать А. приверженность коммунистической идеологии.

Для понятия церковной А. существенно следующее: 1) о ней можно говорить только в отношении лиц, принявших Крещение; 2) в отличие от ереси она характеризуется не частичным, а полным отрицанием церковного учения (ср.: СІС кан. 1325. § 2); 3) она должна быть явно выражена во внешних действиях (в открытом исповедании разрыва с христианством, отправлении культовых религий и т. п.) и может быть добровольной или вынужденной. А., т. о., является участие христианина в обрядах иноверной религии, даже если участвующий не разделяет учения этой религии (ср.: Decret. Sext. V 2. 8; 13). За добровольную (сознательную) А. по правилам Васил. 73 и Григ. Нис. 2 полагалось пожизненное покаяние с дозволением приобщиться перед смертью Святых Таин; Всел. I Собор назначает за это 3 степени публичного покаяния в течение 12 лет, «являя милость» к отступившим, но истинно покающимся: «Три лета проведут между слушающими чтение Писаний, яко верные; и семь лет да припадают в церкви, прося прощения: два же лета будут участвовать с народом в молитвах, кроме причащения святых Таин» (прав. 11). Вынужденная А., совершенная под страхом смерти или мучений, по прав. Васил. 81 (посл. четв. IV в.) наказывалась 8-летним 3-степенным (непринятие в церковь — 3 года; слушание Писания с оглашенными — 2 года; молитва с припаданием — 3 года) покаянием (для вкусивших идоложертвенное; для не вкусивших — 6–7 лет). Если же А. совершилась по принуждению, но без угрозы жизни и здоровью, то срок покаяния (в 4 степени: добавляется стояние в молитве с верными — 3 года) увеличивался до 11 лет. По более раннему правилу (314)

Анكير. 3 вынужденная А. вообще не считалась преступлением и совершившие ее, после того как публично исповедают себя христианами, должны были без ограничений допускаться к церковному общению. Священник, участвовавший в языческих обрядах, после покаяния сохранял сан, но лишался права совершать таинства и проповедовать, диакон лишался права участвовать в богослужении (Анكير. 1–2). Различные случаи А. рассмотрены в правилах свт. Петра Александрийского (Петр Ал. 1–13). Виновные в А. сначала подвергались увещанию и призывам к возвращению в Православие (ср.: Miklosich, Müller. Т. 1. Р. 183–184) и лишь в случае упорного отказа карались извержением из сана или отлучением от Церкви. В католичестве таковые, кроме того, изгонялись из монашеского ордена и иных церковных институтов и наказывались общественным порицанием («бесчестьем», лат. infamia), распространявшимся также на потомков тех, кто скончался без покаяния. Сложивших с себя монашество на Западе предписывалось держать в заключении, пока они не раскаются (Decret. Greg. IX. V 9. 5), а ослушавшихся своего епископа отлучали от Церкви (Ibid. I 33. 2; ср.: Карф. 10 и 11).

Светская власть преследовала отступников от христианства, причисляя А. к т. н. «гражданским преступлениям» (crimen publicum). В 357 г. имп. *Констанций II* узаконил конфискацию имущества лиц, перешедших в иудейство; последующие императоры ограничивали отступивших от христианства в язычестве или иудействе в праве свидетельствовать на суде, дарить, завещать и наследовать по завещанию имущество и даже в праве вернуться в Церковь после покаяния (декреты Грациана, Валентиниана и Феодосия I от 383, Валентиниана, Феодосия I и Аркадия от 391), а также наказывали смертной казнью тех, кто склонял к А. (декрет Феодосия II и Валентиниана от 438). Для расследования дел об А. не было срока давности (декрет Феодосия II и Валентиниана от 426; ср.: Cod. Iust. I VII (De apostatis) и *Прохирон* XXXIX 31, 32, 34). Манихеям, перешедшим в христианство, а потом вернувшимся к своим обрядам, классическое рим. право назначает «крайнее наказание» — смертную казнь (Cod. Iust. I V 16,

повторено в *Василиках* I 1. 31 и *Прохиrone* XXXIX 28). Смертная казнь полагалась также за возвращение к языческим обрядам после принятия Крещения (ср.: *Прохирон* XXXIX 33).

К ап. *Павлу* (2 Фес 2. 3) восходит христ. традиция, к-рая считает А. главным признаком «последнего времени», тем самым в А. вкладывается эсхатологическое содержание. Ряд отцов Церкви (свт. *Иринея* Лионский, блж. *Августин*, свт. *Иоанн Златоуст*, блж. *Феодорит*) связывали апостата с «человеком греха» — *антихристом*. Тертуллиан, свт. *Амвросий*, *Пелагий*, блж. *Иероним*, *Икумений*, *Евфимий Зигавин* предлагали рассматривать А. в политическом смысле — как отпадение гос-в от Римской империи. Свт. *Кирилл I Иерусалимский*, блж. *Августин*, *Феодор Мопсуестийский*, блж. *Феодорит*, *Фома Аквинский*, Николай Лирский понимали А. в нравственно-религ. смысле — как отпадение от живого Бога в еретичество или отпадение народов от религ. мировоззрения. Совр. богословие, указывая на смысловую связь 2 Фес 2. 3 с Лк 21. 5–26, Мф 24 и Лк 18. 8 и основываясь на взгляде свт. *Ипполита*, высказанном в толковании на Книгу пророка Даниила, придает А. политико-нравственно-религ. значение: апокалиптические времена будут отличаться всеобщей А. в области как гос., так и религиозно-нравственных законов, что приведет к полной анархии и подготовит пришествие «человека беззакония» — антихриста, к-рый явится нравственным выражением совр. ему об-ва. См. также статьи «*Богоотступничество*», «*Вероотступничество*».

Лит.: *Ширяев В. Н.* Религиозные преступления: Ист.-догмат. очерки. Ярославль, 1909. С. 89–92; *Страхов В., свящ.* Второе послание св. ап. Павла к Фессалоникийцам. Серг. П., 1911; *Глубоковский Н. Н.* О Втором послании св. ап. Павла к Фессалоникийцам. Пг., 1915; *Beugnet A.* Apostasie // DTC. Vol. 1/2. P. 1602–1612; *Bouché J.* Apostasie // Dictionnaire de droit canonique. Vol. 1. P. 640–652; The Encyclopedia of Religion. Oxf., 1987; *Ράλλης Κ. Μ.* Ποινικὸν δίκαιον τῆς Ὁρθόδοξου Ἀνατολικῆς Ἐκκλησίας. Θεσσαλονίκη, 1993³. Σ. 322–323; *Glaubensabfall* // LTK. Bd. 4. Sp. 696–698.

К. А. Максимович,
прот. Владислав Цыпин

АПО́СТОЛ [греч. Ἀπόστολος] (1667, дер. Аїος-Лаврентиос в Фессалии (Греция) — 1682), нмч. (пам. греч. 16 авг.). В 1682 г., после смерти родителей, он отправился в К-поль, где стал работать в таверне. А. обратился с жалобой от имени своих

соотечественников по поводу грабительских налогов тур. воеводы и был заключен тур. властями в тюрьму. Под предлогом отступничества от мусульманства (в к-рое А. не был обращен) его приговорили к смерти. В возрасте 19 лет А. был обезглавлен на ступенях Ени-джами. Его останки бросили в бухту Золотой Рог, голову отправили во дворец в подтверждение смерти мученика, затем ее положили в храм св. Димитрия в Татаулах. Оттуда земляк святого митр. Селевкийский Досифей перевез ее на родину А.

Гимнография. Известно последование А., впервые изданное в К-поле в 1838 г. (*Petit. Bibliogr. d. acolouthies grecques. P. 12*). В печатные Минеи, используемые ныне в церквях, последование А. не вошло.

Лит.: *Δουκάκης. ΜΣ. Τ. 8. Σ. 249; Παπαδόπουλος. Νεομάρτυρες. Σ. 41; Ματθαίος. ΜΣ. Τ. 2. Σ. 90–92; Περαντώνης. Λεξικόν. Σ. 72–74; ΝΜ. Τ. 2. Σ. 193–196; ΘНЕ. Т. 2. Σ. 1189; Σωφρόνιος (Εὐστρατιάδης). Ἀγιολόγιον. Σ. 49.*

О. Е. Петрунина

АПО́СТОЛ, в визант. обряде богослужебная книга, содержащая тексты Деяний и Посланий апостольских. По составу служебные А. разделяются на 2 группы: А.-лекционарии и А. с непрерывным текстом.

В А.-лекционарии (слав. апракосы) входят отрывки новозаветных



Апостол-лекционарий. IX в.
(Vindob. Pap. K. 16. 17 (1 1575))

текстов (обозначаемые терминами: перикопа, чтение, *зачало*; нередко просто «апостол»), расположенные по дням церковного года; к первым словам каждого зачала прибавлена особая начальная формула (напр.,

«Братіе»); между зачалами, как правило, помещены *прокимны* и *аллилуарии*. В лекционариях 3 части (в памятниках одна или даже 2 части могут отсутствовать): *синаксарий*, содержащий чтения подвижной составляющей годового круга богослужения (начиная с Пасхи и заканчивая Великой субботой); *месяцеслов* (минологий), состоящий из чтений *неподвижных праздников* годового круга; дополнительные чтения (на разгуд; дополнительные чтения (на разгуд; дополнительные чтения (на разгуд). Для слав. богослужбной традиции характерны 2 типа А.-лекционариев: апракос полный и краткий. Отличительной особенностью полных апракосов является наличие седмичных чтений (для дней с понедельника по пятницу включительно) в период пения *Октоиха* (от *Пятидесятницы* до подготовительных недель к *Великому посту*). Краткие апракосы не содержат этих «комплекторных» частей. Синаксарий кратких и полных апракосов разделяется на 3 части, с каждой из них связан особый цикл субботних и воскресных чтений. В 1-й, от Пасхи до Пятидесятницы, содержатся чтения из Деяний апостольских; во 2-й (34–36 недель от Пятидесятницы до подготовительных недель к Великому посту) — чтения из Посланий ап. Павла к Римлянам, Коринфянам, Галатам, Ефесянам, Колоссянам, Тимофею; в 3-й части, в Великий пост, — чтения из Послания ап. Павла к Евреям. При этом последовательности субботних, воскресных и седмичных чтений не всегда зависят друг от друга. История текста А.-лекционариев, в сравнении с историей текста Евангелий-лекционариев, изучена плохо (см. работы С.-R. Gregory; A. Wikgren; K. Junack; K. Aland, V. Aland); сохранившихся рукописных А.-лекционариев (древнейшие из сохранившихся греч. рукописей: Laurent. PL. III/50, VI–VII вв. (греко-копт.); Vindob. Pap. K. 16, 17, IX в. (греко-копт.); РНБ. Греч. 44, IX в. (Евангелие и А.); Sinait. gr. 212, IX в. (Евангелие и А.)) значительно меньше, чем Евангелий-лекционариев.

А., содержащие полные непрерывные тексты Деяний и Посланий, состоят из расположенных в традиц. порядке следования книг НЗ (Деяний апостолов, Соборных Посланий, Посланий ап. Павла) (иногда называются А. служебный в отличие от А. апракоса или (неправильно) «Апостол-тетр» по аналогии с Еван-

гелием-тетр). Богослужбное использование такого А. обеспечивается *лекционарным аппаратом*, т. е.: 1) разбивкой текста на 335 зачал (на самом деле их 336, т. к. № 68 присвоен 2 различным отрывкам) с указанием дней использования каждого и формулы, прибавляемой в начале чтения; 2) дополнением главами с уставными указаниями (напр., в совр. слав. А.: «Сказаніе ѿ антифѣнаухъ, ѿ ѿ прокіменаухъ» и «Послѣдованіе стѣхъ чѣтыредесѣтницъ»; «Соборникъ двѣнадесяти мѣсѣцей»; «Прокімени ѿ аллѣлѣаре воскреснїи, лѣтѣргїиїи, осми гласѣвъ»; «Прокімени, аллѣлѣаре ѿ причѣстїи дневнїи»; «Прокімени, аплн, аллѣлѣаре ѿ причѣстїи Общи стѣхъ» (об общих службах см. в ст. «Мисея Общая»); «Прокімени, аплн ѿ аллѣлѣаре, на всѣхъ потребѣхъ различнїи», «Антифѣны по всѣмъ дни»); 3) как правило, дополнением текста Евфалиевыми главами и др. (Meuzger. С. 19–29).

В совр. богослужбной практике греч. Церковью обычно используется А.-лекционарий, слав. Церковью — А. служебный. В древности также были распространены А. четий для внебогослужбного употребления (напр., домашнего чтения) и А. толковый, содержащий святоотеческие комментарии к Деяниям и Посланиям. В зап. традиции А. соответствуют *эпистолярій* и лекционарий.

Э. Н. Л.

Рукописные и старопечатные слав. А. Рукописная традиция слав. А. беднее евангельской, число сохранившихся рукописей (до XV в.) значительно меньше. Древнейшие **глаголические** списки (серб. или хорват. языкового извода) представлены лишь отрывками XII в. — Листками Гршковича (Загреб. АХАЗУ. Фрагм. глаг. 1; содержат Деяния и Послания) и Михановича (Там же. Фрагм. глаг. 2; краткий апракос). Единственным представителем **старослав.** кириллической традиции является древнеболг. *Эпистольский Апостол* кон. XI в. — отрывок А. апракоса краткого (София. НБКМ. № 1144). Др. древнейшие списки **А. апракоса краткого**: среднеболг. — *Охридский Апостол* (РГБ. Григор. № 13, кон. XII в.), Зографский Апостол (Ath. Zogr. № 14 (I. Д. 2), кон. XII или нач. XIII в.), А. Софийской НБКМ № 880 (1-я пол.? XIII в.), Струмицкий Апостол (Прага. Народный музей. IX Е 25, 2-я пол. XIII в.) и др.; рус. списки XIII в. сохранились лишь в отрывках (РНБ. Ф. п. I. 81;



Эпистольский Апостол. Кон. XI в. (Л. 33 об.)

ГИМ. Щук. № 890); серб. в составе Апостол-Евангелий (РНБ. Гильф. № 16, 2-я пол. XIII в.; РНБ. Гильф. № 22 и Архив ЗЕС ИРИ РАН. № 680, обе кон. XIII — нач. XIV в., и др.). Начиная с XII в. известны списки **А. апракоса полного**: среднеболг. — Слепенский Апостол кон. XII в. (хранится частями в БАН, РГБ, РНБ, ЦНБ НАНУ и Национальной б-ке «Иван Вазов», Пловдив), Мануйловский Апостол кон. XIII — нач. XIV в. (отрывки хранятся в БАН, РГБ, РНБ и НБКМ) и др.; древнерус. — Синайский Апостол («Апостол Добра») кон. XII — нач. XIII в. (Sinait. slav. 39) и отрывок XIII–XIV вв. (РНБ. Ф. п. I. 22); серб. — Шишатовачкий Апостол 1324 г. (Белград. Патриаршая б-ка. № 322). Ркп. **А. служебного** (Деяния и Послания) сохранились с XIII в.: болг. — Каракальский Апостол 1-й пол. XIII в. (Ath. Karakal. Slav. 1), А. НБКМ. № 882 и Пирдопский Апостол (НБКМ. № 497 и № 90), оба 2-й пол. XIII в., и др.; серб. — Матицин Апостол кон. XIII в. (Нови-Сад. Б-ка Матицы Сербской. № 184), А. Раевского (ЦНБ НАНУ. ДА/53Л) и А. Радича (Загреб. АХАЗУ. IV d 1), оба кон. XIII — нач. XIV в., и др.; древнерус. списки известны не ранее XIV в. (датировка списка РНБ. Q. п. I. 5 кон. XIII — 1-й пол. XIV в. ошибочна, эта рукопись кон. XIV в.). Ранние списки **толкового А.** — только древнерус. происхождения: Христинопольский (Городищенский, Городисский) Апостол сер. XII в. (ЦНБ НАНУ. VIII. 3 и Львов. Гос. Ист. музей. Ркп. 39) и Ростовский Апостол 1220 г. (ГИМ. Син. № 7 — *Горский*,

Невоструев. Описание. Отд. 2. Ч. 1. С. 141–154); первый содержит особую редакцию толкований на основе Бесед св. Иоанна Златоуста, неизвестную по др. спискам (текст в наст. время готовится к изданию А. М. Молдованом и А. Ю. Ясиновским).

С XIV в. (в большей мере с XV в.) число списков А., особенно непрерывной разновидности, возрастает. В XVII в. с распространением московских и белорусско-укр. печатных изданий рукописная традиция служебных А. (обоих видов) сокращается и по существу сходит на нет.

Печатная традиция слав. А. начинается в XVI в. в основном в форме четьего текста. Впервые А. издан Ф. Скориной в 1525 г. в Вильне, источником его наряду с рукописными списками 4-й ред. перевода по-



Апостол. Вильна, 1525. Титульный лист

служила печатная чеш. гуситская Библия 1506 г. Издание предназначалось для правосл. богослужебной практики: подобно рукописным А., оно снабжено месяцесловом, указателями подвижных чтений (синаксарем) и чтений на potrzeby (этому правилу следует и вся позднейшая традиция изданий А.). В 1547 г. А. был издан в Тырговиште (Валахия) в типографии Димитрия Логофета. Глаголическое (1562–1563) и кириллическое (1563) издания А. в составе НЗ, вышедшие в филиале тюбингенской типографии в Урахе (издатель П. Трубар на средства барона Г. фон Унгнада), представляют собой перевод на хорват. язык (переводчики — Антун Далматин и Степан Истринин) и связаны с протестант. традицией изданий Библии. Состав А., вышедшего в Москве в 1564 г. при

царе *Иоанне IV Васильевиче Грозном* и по благословению свт. *Макария Московского* (печатники — диак. *Иван Фёдоров* и *Петр Мстиславец*), определил во многом позднейшую восточнослав. традицию издания А. В 1574 г. А. был издан Иваном Фёдоровым во Львове, в 1591 г. — в типографии *Мамоницей* в Вильне, в 1597 г. — Андроником Тимофеевым *Невежей* в Москве; с этого времени издание книги в восточнослав. типографиях становится регулярным. В XVII — нач. XVIII в. неск. раз издавался также А. апракос (вместе с Евангелием апракосом) на Украине: Угорцы (типография *Павла Домжива-Лютковича Телицы*), 1620; Луцк (типография *Братского монарха*), 1640; Львов (типография *братства*), 1706. Старообрядческие издания А., во всяком случае до XIX в., неизвестны.

А. А. Турилов

Ист. и лит.: 'Απόστολος; Енинский Апостол: Факс. изд. София, 1983; Апостол: *Горский*, *Невоструев*. Описание. Отд. 1. С. 267–273, 278–279, 292–339; Отд. 2. Ч. 1. С. 141–187; *Daničić G.* Hvalov rukopis // *Starine*. 1871. Knj. 3. S. 1–146; *Воскресенский Г. А.* Древний славянский перевод Апостола и его судьбы до 15 в.: Опыт исслед. языка и текста слав. пер. Апостола по ркп. XII–XV вв. М., 1879; *он же*. Древнеславянский Апостол: Послания св. апостола Павла по осн. спискам 4-х редакций слав. апостольского текста. Серг. П., 1879–1908. 5 вып.; *Амфилохий (Сергиевский)*, архим. Древне-славянский Каринский Апостол XIII в. М., 1885–1888. 4 вып.; *Polivka G.* Palaeografische, grammatische, und kritische Eigentümlichkeiten in dem Makedonische Praxapostolus // *Archiv f. slav. Philologie*. 1887. Bd. 10. S. 106–132, 417–483; *Jagič V.* Glagolitica. 2: *Grškovičev odlomak glagolskog apostola* // *Starine*. 1893. Knj. 26. S. 1–126; *idem*. Zum altkirchenslavischen Apostolus. W., 1919–1920. 3 Tle; *Gregory C.-R.* Textkritik des Neuen Testamentes. Lpz., 1900. Bd. 1. S. 335–386, 465–478; *Кульбакин С. М.* Охридская рукопись Апостола конца XII в. София, 1907. (Български старини; Кн. 3); *Ильинский Г. А.* Мануиловский Апостол XIII в. // *ИОРЯС*. 1908. Т. 13. Кн. 1. С. 366–379; *он же*. Слепченский Апостол конца XII в. М., 1912; *Корко П.* Apostolus bybliensis saec. XIV. W., 1912; *Конески Б.* Враниевнички апостол. Скопје, 1956; *Никольский*. Устав. Т. 1. С. 207–209; *Wikgren A.* Chicago Studies in the Greek Lectionary of the New Testament // *Biblical and Patristic Studies in Memory of R. P. Casey* / Ed. J. N. Birdsall and R. W. Thomson. Freiburg, 1963. P. 96–121; *Миричев К., Кодов Х.* Енински Апостол: Старобългарски паметник от XI в. София, 1965; *Junack K.* Zu den griechischen Lectionaren und ihrer Überlieferung der katholischen Briefe // *Die alten Übersetzungen des Neuen Testaments, die Kirchenväterzitate und Lectionare*. B., 1972. P. 498–591. (Arbeiten z. NT Textforschung; 5); *Nedeljdovič O.* Problem strukturnih redakcija staroslavenskog prijevoda Apostola // *Slovo*. 1972. Knj. 22. S. 27–40; *Лучачева О. П.* Славяно-русский Апостол XIV–

XV вв. // Методические рекомендации по описанию славяно-русских рукописей для Сводного каталога рукописей, хранящихся в СССР. М., 1976. Вып. 2. Ч. 2. С. 420–447; *Богданович Д., Величева Б., Наумов А.* Болгарский Апостол XIII в.: Рукописи Дечани-Црколез 2. София, 1986; *Aland K., Aland B.* Der Text des Neuen Testaments. Grand Rapids; Leiden, 1989; *Пенев П.* Към историята на Кирило-Методиевия старобългарски превод на Апостола // Кирило-Методиевски студии. Кн. 6. 1989. С. 246–316; *Струмички (македонски)* Апостол. Скопје, 1990; *Меузер Б. М.* Текстология Нового Завета: Пер. с англ. М., 1996; *Baccer M.* Towards a Critical edition of the Old Slavic New Testament. Amst., 1996; *Palazzo*. Liturgical Books. P. 97–101; *Алексева А. А.* Текстология славянской Библии. СПб., 1999. С. 151, 179–180.

Иллюстрации к Посланиям и Деяниям апостольским занимают значительное место в искусстве книжной миниатюры правосл. мира, хотя рукописные А. украшались миниатюрами значительно реже, чем Евангелия. По составу изображений иллюминированные А. можно разделить на 2 типа. К первому, наиболее распространенному, относятся рукописи с изображениями апостолов — авторов Посланий. Они различаются по количеству изображений и по иконографии апостолов. Как и евангелисты, апостолы изображаются сидящими перед попитрами и пишущими либо указывающими на свои произведения, а также с учениками или с предстоящими людьми, т. е. как проповедники. Др. вариант — изображения в рост одного или неск. апостолов. Миниатюры могут занимать целый лист, располагаться в заставках и в фигурных инициалах. Рукописи А. могут включать одну миниатюру: ап. Лука как автор Деяний (Новый Завет — Brit. Libr. Add. 28815. Fol. 162 v, ser. X в., Деяния и Послания апостолов с Апокалипсисом — Paris. Coislin. 224. Fol. 27, XI в., Деяния и Послания апостолов с Апокалипсисом — Vindob. Theol. gr. 302. Fol. 17, 1052–1054 гг.), ап. Павел (Dionys. 33, Sinaït. 283), апостолы Петр и Павел (Апостол. ГИМ. Син. № 7, 1220 г.). Чаще встречаются рукописи с 6 миниатюрами, изображающими апостолов Луку, Иакова, Петра, Иоанна, Иуду и Павла (напр.: Деяния и Послания апостолов — Bodl. Canon. gr. 110, X в., Евангелие с Деяниями апостолов — РНБ. Греч. 101, XIII в., Апостол — Vat. gr. 1208, кон. XIII в., Новый Завет — Athen. Bibl. Nat. 2251, кон. XIII — нач. XIV в.; рус. рукописи: Апостол — ГРМ. Др. гр. 20, 1-я четв. XV в.; Чуд. 46, XV в.;



Христа с апостолами (Sinait. 274, XII в.), Софии-Премудрости Божией (указанная рукопись СПбФИРИ РАН, кон. XV в.).

В качестве примера 2-го типа рукописей,

Ап. Лука. Гравюра из Апостола. Львов, 1574

включающих помимо изображений апостолов – авторов Посланий сцены, иллюстрирующие

тексты Деяний и Посланий, следует назвать Новый Завет (Baltim. W 524, X в.), Новый Завет (Codex Ebnerianus – Bodl. Auct. T. Inf. I, 10, XII в.), Деяния и Послания апостолов (Paris. gr. 102, XII в.), Новый Завет (Рокфеллер Мак-Кормик – Чикаго. Унив. б-ка. Cod. 965 (Chicago 2400), кон. XII – нач. XIII в.). Обширные циклы миниатюр рукописей сходны со сценами монументальных росписей в Палатинской капелле в Палермо в Сицилии, 60-е гг. XII в., собора в Монреале, 1180–1194 гг., Сан-Марко в Венеции, нач. XIII в., ц. Христа Пантократора мон-ря Деячаны (Югославия, Косово и Метохия), 1335–1350 гг., ц. Богоматери мон-ря Матейче, близ Скопье (Македония), 1355–1360 гг.

Апостол. XVI в. (ГИМ. Сип. № 13. Л. 242)



Лит.: Buberl P., Gerstinger H. Die byzantinischen Handschriften der Wiener Nationalbibliothek: Die Handschriften des X. bis XVIII. Jh. Lpz., 1938. S. 31–34; Der Nersessian S. The Praxapostolos of the Walters Art Gallery // Gatherings in Honor of Dorothy E. Miner. Baltimore, 1974. P. 39–50; Лихачева В. Д. Искусство книги: Константинополь, XI в. М., 1976. С. 37–42; Eelen L. Acts Illustration in Italy and Byzantium // DOP. 1977. Vol. 31. P. 255–278; Hutter I. Oxford, Bodleian Library, I // Corpus der byzantinischen Miniatureschriften. Stuttgart, 1977. Bd. 1. Cat. 1, 39; Buchthal H., Belting H. Patronage in 20th Century Constantinople: An Atelier of Late Byzantine Book Illumination and Calligraphy. Wash., 1978. P. 32–34, 117–119; Вздорнов Г. И. Искусство книги в Древней Руси: Рукописная книга Северо-Восточной Руси XII – нач. XV в. М., 1980; Buchthal H. A Greek New Testament Manuscript in the Escorial Library // Byzanz und der Westen. Stud. z. Kunst der europäischen Mittelalters. W., 1984. S. 85–98; Marava-Chatzinikolaou A., Toufexi-Paschou Chr. Catalogue of the Illuminated Byzantine Manuscripts of the National Library of Greece. Athens, 1985; Weitzmann K., Galavaris G. The Illuminated Greek Manuscripts. Princeton, 1990. Vol. 1. P. 110–116; Смирнова Э. С. Лицевые рукописи Великого Новгорода, XV в. М., 1994. С. 327–356, 392–415; Добрынина Э. Н. К вопросу о составе и иконографии иллюстративного цикла Деяний и Посланий апостолов 2-й пол. XIII в.

(ГИМ. Муз. 3648) // ДРИ: Русь. Византия. Балканы, XIII в. СПб., 1997. С. 139–149.

Н. В. Квливидзе

АПОСТОЛИКАМ АКТУОСИТАТЕМ [лат. – апостольскую деятельность], декрет Ватиканского II Собора об апостольстве мирян, утвержден 18 нояб. 1965 г. папой Павлом VI. В его подготовке приняли участие руководители светских католич. орг-ций и движений. В декрете определяются цели, характер и основные принципы апостольства мирян, даются пастырские указания для более успешного его осуществления, т. к. «во многих странах, где священники пока еще малочисленны или лишены свободы, необходимой в их служении, без сотрудничества мирян Церковь почти не может присутствовать и действовать». От мирян, к-рые одновременно являются членами Града Божия и града человеческого, требуется служение, «чтобы пронизать и усовершенствовать порядок преходящих вещей евангельским духом». Отмечается, что целесообразно развивать апостольство в организованной форме, совершенствуя международные объединения католиков. Особое значение в документе придается орг-циям *Католического действия*.

Касаясь отношений мирян с высшей церковной иерархией, декрет утверждает, что никакая орг-ция не имеет права приписывать себе наименование «католическая» без согласия церковной власти. В задачу церковных иерархов входит направлять апостольство мирян, при этом «не лишая их необходимой свободы действий».

Большое значение декрет придает подготовке мирян к апостольскому служению. Знания теологии, этики и философии должны сочетаться у мирянина с высоким культурным уровнем, умением жить по-братски, сотрудничать, вести диалог.

Ист.: Enchiridion Vaticanum. II Concilio Vaticano II: Documenti. Testo ufficiale. Bologna, 1970. P. 527–585; Документы II Ватиканского Собора. М., 1998. С. 253–281.

Лит.: Казапова А. Второй Ватиканский собор: Критика идеологии и практики совр. католицизма. М., 1973. С. 261–270.

Н. Н. Поташинская

АПОСТОЛИКИ, 1) секта III–IV вв. – см. *Апотактики*; 2) А. [лат. fratres apostolici – апостольские братья] – общее название христ. сект, выступавших против обмирщения католич. Церкви, за возвращение



к апостольскому образу жизни, призывали к бедности, отказу от имущества, к замене брака духовным союзом мужа и жены. В XII в. так называли часть *катаров* на Н. Рейне. Во 2-й пол. XIII — нач. XIV в. крестьянско-плебейская секта в Италии; секту основал (ок. 1260) Герардо Сегарелли из Пармской обл., бывш. францисканец, сожжен в 1300 г. После гибели Сегарелли секту возглавил Дольчино, сын священника из Новары, пользовался популярностью вследствие своих апокалиптических пророчеств. В 1304 г. с дружиной в 1 тыс. чел. предпринял набег на Сев. Италию, был окружен войском епископа Верчелльского, сожжен в 1307 г. В 1310 г. секта была осуждена Трирским Собором католич. Церкви; вновь появилась в 1311 г. в Сполето, в 1320 г. в Тулузе. Во Франции и Германии соединялась с фратричеллами и бегардами. Осуждена Соборами католич. Церкви, Лаворским в 1368 г., Нарбонским в 1374 г.

АПОСТОЛИКІ ДІАКОНІЯ

[Греч. Ἀποστολική Διακονία — Апостольское служение], миссионерское об-во, находящееся в непосредственном ведении Свящ. Синода *Элладской Православной Церкви*, координирующее деятельность различных церковных орг-ций (братств, ассоциаций, профсоюзов и т. д.), а также просветительскую деятельность мон-рей и скитов. Существует с 1936 г., офиц. регистрацию получило в 1946 г., устав утвержден в 1969 г. Важнейшей сферой деятельности А. д. является подготовка церковных проповедников, возрождение ин-та духовничества, подготовка духовников, издание правосл. *богослужебных книг*, организация катехизаторских школ, противостояние инославному прозелитизму. В Уставе Элладской Православной Церкви предусмотрены такие задачи об-ва, как информирование о деятельности А. д. посещающих Грецию иностранных гостей, поддержка проживающих за рубежом правосл. верующих, забота об организации общественной деятельности Церкви и подготовка кадров, организация издательской деятельности, подготовка правосл. программ и публикаций с использованием средств массовой информации и др. технических достижений.

А. д. управляется Центральным советом, состоящим из 7 чел., под пред-

седательством Афинского архиепископа; в совет входят: епископ — генеральный директор, 2 члена Свящ. Синода, 2 профессора Афинского ун-та и представитель Мин-ва образования Греции. Помимо совета имеется 4 департамента: по адм. и экономическим делам, миссионерско-образовательный, издательский, департамент телерадиовещания и библиотек. В Центре А. д. располагается Исполнительный комитет Свящ. Синода и его Экономический отдел, а также Афинский межхристианский центр, редакции журналов «Екклесия», «Ефимериос», «Феология», газ. «Екклестиастики Алифия», радиостанция Элладской Церкви.

17 нояб. 1958 г. Свящ. Синод Элладской Церкви создал особый Комитет при А. д., занимающийся выработкой единой программы для катехизаторских школ. В 1960 г. в мон-ре *Пентелис* открылись первые подготовительные курсы. В помощь учащимся было издано «Руководство для катехизатора». С 1958 г. в том же мон-ре работает ДС, деятельность к-рой направлена на повышение образовательного уровня клира.

В ходе возрождения практики регулярной исповеди распространялись просветительские брошюры, в пригороде Афин организовывались летние лагеря, где молодым людям прививался опыт исповеди у духовника с последующим причащением Святых Таин. Особое внимание А. д. уделяло церковной проповеди, заботясь об увеличении штата проповедников и издании серии катехизаторских пособий для общенародного чтения.

Важнейшим вкладом в образовательную программу А. д. было развитие издательской деятельности, в частности организация церковного издательства и типографии, к-рые многотысячными тиражами выпускают правосл. периодические издания; нек-рые распространяются бесплатно.

А. д. было построено общежитие для студентов богословского фак-та Афинского ун-та, организованы курсы для обучения девушек при обители св. вмц. Варвары Дафнийской в Афинах. В 1957–1958 гг. здесь же были открыты Дом студенток как высшая школа для девушек из др. епархий и из-за границы и Школа диаконис, задача к-рой — организация социального служения и подго-

товка помощниц приходских священников. С 1984 г. школа переименована в фак-т общественной деятельности при Высшей профессиональной школе здоровья и социального служения в Афинах.

Для внешней миссионерской деятельности Центральным советом А. д. сформирован особый Комитет из митрополитов — членов Свящ. Синода, профессоров Афинского и Фессалоникского ун-тов. Важным достижением А. д. было создание союза различных христ. движений и орг-ций Греции.

Лит.: Θεοδώρου Ε. Ἀποστολική διακονία // ΟΗΕ. Τ. 2. Σ. 1165–1171; Δίπτυχα, 1999. Σ. 286–290.

Иером. Феофан (Лукьянов)

АПОСТÓЛИС [Апостолиос] Аристовул — см. *Арсений Монеувасийский*.

АПОСТÓЛИС [Апостолиос; греч. Ἀποστόλης, Ἀποστόλιος] Михаил (ок. 1420, К-поль — † после 1474 или 1486, Крит), учитель, писатель, переписчик греч. рукописей. Учился в К-поле у Иоанна *Аргиропула*, затем нек-рое время был учителем в Музеоне при мон-ре св. Петра. Вероятно, как ученик Георгия Гемиста *Плифона* А. разделял его увлечение неоплатонизмом. В 1449 г. был обвинен в почитании языческих богов и вынужден написать письмо с оправданиями имп. *Константину XI Палеологу*. Активно поддерживал унию Церквей. При взятии К-поля турками (1453) А. попал в плен, но вскоре был освобожден. Уехал сначала в Италию, а потом обосновался на Крите, где преподавал и основал рукописную мастерскую. Поддерживал постоянные связи с гуманистическими кругами Италии; кард. *Виссарион* Никейский поручил ему разыскание старых греч. рукописей для своей б-ки, и А. сделал копии (хотя бы частично) ок. 115 манускриптов. К богословским сочинениям А. относятся диалог о Св. Троице (*Μενέξενος ἢ περὶ Τριάδος*), а также «Речь об исхождении Св. Духа», в защиту католич. догмата *Filioque*. А. также написал трактаты в защиту Платона, о методе преподавания греч. языка итальянцам, риторические произведения, в частности надгробное слово Виссариону Никейскому и «Речь о Греции и Европе» (после 1453). А. вел интенсивную переписку и составил значительное собрание пословиц, позже дополненное его сыном *Арсением Монеувасийским*.



Соч.: Collectio paroemiarum / Ed. E. L. von Leutsch // Corpus paroemiographorum Gracorum. Gött., 1851. Hildesheim, 1958. Vol. 2. P. 233–744.

Лит.: *Salaville S.* Apostolios ou Apostolis // DHGE. T. 3. Col. 1030–1035; *Wittek M.* Pour une étude du scriptorium de Michel Apostoles et consorts // Scriptorium. 1953. T. 7. P. 290–297; *Geanakoplos D.* Greek Scholars in Venice. Camb., 1962. P. 73–110; *Πατρινέλης Χ. Γ.* Ἀποστόλης Μιχαήλ // ΘΗΕ. T. 2. Σ. 1163–1164; *Frangedaki A.* On the 15th Century Cryptochristianity: a Letter to Georges Amoiroutzes from Michael Apostolis // BMGS. 1984/1985. T. 9. P. 221–224; *Gremet A. F.* van. Ὁ Μιχαήλ Ἀποστόλης ὡς δάσκαλος τῶν ἐλληνικῶν // Ἑλληνικά. 1987. T. 37. Σ. 141–145.

А. В. Занемонец

ΑΠΌΣΤΟΛ ΚΌΝΣΤΑΣ [греч. Ἀπόστολος Κώνστας], составитель и переписчик певч. рукописей, теоретик церковной музыки, мелург. Род. на о-ве Хиос в семье священника. Ученик *Петра Византийского* и *Георгия Критского*. Жил и работал в К-поле в период с 1790 по 1840 г., не занимая никаких офиц. должностей. Из-под его пера вышло значительное число певч. сборников, в числе к-рых *Анфологии* (в т. ч. *Анфология Пападики*, *Анфология Четырнадцатницы*), *Доксастарии* (в т. ч. составленные *Петром Пелопоннеским*, *Иаковом Протопсалтом*), *Ирмологии* (в т. ч. *Петра Пелопоннеского*), *Аколуфии*, *Анастасиматарии*, *Теоретиконы*. Известно 28 датированных автографов А. К., самый ранний из них — «Анфология» 1791 г. (Hieros. Patr. Collectio Monasterii Abraam. 108), самый поздний — Избранные песнопения Стихираря 1828 г. (Ἐκλογὴ Στιχηραρίου — Athen. Bibl. Nat. 3085). Кроме того, имеется более 20 недатированных сборников письма А. К. В С.-Петербурге хранятся *Анфологии* Новой Пападики 1797 г., *Ирмологий* Петра Пелопоннеского 1805 г. (БАН. РАИК. 57, 58) и 3 недатированные певч. книги — *Анастасиматарий Хрисафа Нового*, *Доксастарий* Петра Пелопоннеского и *Ирмологий* Петра Пелопоннеского (БАН. РАИК. 54, 55, 47).

Судя по тому, что среди автографов А. К. лишь нек-рые экземпляры написаны нотацией *нового метода* (Karakal. 227, Karakal. 230, Simopret. 6), он оставался приверженцем традиц. певменного письма. В трактате «Музыкальное искусство общепринятой традиции и анализа» (1800 г.; известен по спискам Dorscheiar. 389, 1807 г., Cutl. 450, 1809 г.) А. К. изложил собственную мето-

дологию «толкования» (ἐξήγησις) древней визант. нотации (впосл. получившей наименование средневизант.; см. *Византийская нотация*). В этом сочинении он предложил свой способ трактовки соединений интервальных знаков (θέσεις) и т. н. великих ипостасей хирономии (μεγάλοι ὑποστάσεις χειρονομίας — имеются в виду «зашифрованные» развернутые мелодические последовательности), считая его наиболее точным и соответствующим стилю древней визант. музыки. Благодаря «толкованию» древнейших традиц. мелосов, сделанному А. К., в обиход были возвращены песнопения из древнего Стихираря: песнопения часов навечерия Рождества Христова, навечерия Богоявления и Великой пятницы, *подобны* на Успение Богородицы. Аналогичную работу он проделал с 11 *евангельскими стихирами* протопсалта *Иоанна Глики*, а также с песнопениями *Иакова Протопсалта* (стихиры: на вечерне Великой пятницы «Σὲ τὸν ἀναβαλλόμενον» (Тебѣ ѡдѣвѡцагоса) 1-го плагального гласа, 11 *евангельских*, Успения Богородицы «Θεορχίῳ νεύματι» (Бѡначальнымъ мановѣнїемъ)). Получили распространение его обработки мелосов Петра Пелопоннеского («Τὸν Σταυρόν σου» (Крѣтѣ твоѣмѣ) 2-го плагального гласа, стихира Великой среды вечера «Κύριε, ἡ ἐν πολλαῖς ἁμαρτίαις» (Гдѣ ѡже во мнѡгѣа грѣхѣ) 4-го плагального гласа, стихи «Τὴν γὰρ σὴν μήτραν» (И чрево твоѣ) песнопения литургии Василия Великого «Ὁ Тебе радуется» 1-го гласа) и *Петра Берекета* (стихи полиелея «Δούλοι, Κύριον» (Раби гдѣа) 4-го гласа).

Муз. наследие самого А. К. включает *Хвалитны* на все гласы, Песенное Трисвятое (Ἀσματικὸν τρισάγιον) на все гласы, *Непорочны*, «Ἄξιόν ἐστιν» (Достѡйно ѣсть) 1-го гласа, великое славословие 1-го плагального гласа, «Ὅσοι εἰς Χριστὸν ἐβαπτίσθητε» (Вѣлицы во хрѣта крѣтисгеса) 1-го плагального гласа, *матиму* в честь Небесных Сил «Δεῦτε εὐφημίσωμεν πιστοὶ» (Прїидѣте, прославимъ, вѣрїи) 2-го плагального гласа, «Χριστὸς ἀνέστη» (Хрѣтѡсѣ воскрѣсе) 1-го плагального гласа, *причастны* седмичные (вторника и субботы) и праздничные (Рождества Христова, Входа Господня во Иерусалим, Вознесения), стихи на освящение храма «Κύριε, ἡγάπησα εὐπρέπειαν οἴκου σου» (Гдѣ, возлюбѣхъ блѡгѡлѣпїе дѡмѣ твоѣ) (Пс 25. 8) 4-го гласа, ряд песно-

пений литургии («Δεῦτε προσκυνήσωμεν καὶ προσπέσωμεν αὐτῷ» (Прїидѣте, поклонїмса и прїпадѣмъ емѣ), «Καὶ ἐλάκουσον ἡμῶν» (И ѡслыши ны)) и др. Мелосы А. К. сосредоточены только в его автографах, следов., не получили широкого распространения в певч. практике.

Лит.: *Παπαδόπουλος-Κεραμεὺς Α.* Ἐκθεσις παλαιογραφικῶν καὶ φιλολογικῶν ἐρευνῶν ἐν Θράκῃ καὶ Μακεδονίᾳ // Ὁ ἐν Κωνσταντινουπόλει Ἑλληνικὸς Φιλολογικὸς Σύλλογος. Παράρτημα 17 τόμου. 1886. Σ. 31; *Sambros S.* Catalogue of the Greek manuscripts on Mount Athos. Camb., 1895. Vol. 1. P. 147, 317; Camb., 1900. Vol. 2. P. 459–460; *Sophronios (Eustratiades), metr.* Catalogue of the Greek Manuscripts in the Library of the Monastery of Vatopedi on Mount Athos. Camb., 1924. (Harv. TS; 11). P. 213, 217; *Σάρρος Δ.* Κατάλογος τῶν Χειρογράφων τοῦ ἐν Κωνσταντινουπόλει Ἑλληνικοῦ Φιλολογικοῦ Συλλόγου // ΕΒΕΕ. 1932. T. 9. Σ. 149–151; *Hunger H.* Katalog der griechischen Handschriften der Österreichischen Nationalbibliothek: Suppl. graecum. W., 1957. S. 78, 99; *Ἀδάμης Μ.* Κατάλογος τῶν Χειρογράφων τῆς βιβλιοθήκης Παναγιώτου Γριτσάνη // Ibid. 1966. T. 35. Σ. 332–335; Описание рукописного отдела БАН СССР. Л., 1973. T. 5: Греческие рукописи / Сост. И. Н. Лебедева. С. 178, 180, 182, 184, 198, 201; *Στάθης.* Χειρόγραφα. T. 1–3 et passim; *idem.* Ἡ ἐξήγησις τῆς βυζαντινῆς σημειογραφίας. Ἀθήνα, 1993³ [Библиогр.]; *Χατζηακωνυμῆς.* Χειρόγραφα Τουρκοκρατίας. T. 1. Σ. 331–332 et passim; *idem.* Χειρόγραφα ἐκκλησιαστικῆς μουσικῆς, 1453–1820. Ἀθήνα, 1980 et passim; *Πολίτης Λ.* Κατάλογος χειρογράφων τῆς Ἐθνικῆς Βιβλιοθήκης τῆς Ἑλλάδος. αρ. 1857–2500. Ἀθήνα, 1991. Σ. 6–9; *Герцман Е.* Греческие музыкальные рукописи Петербурга. СПб., 1996. T. 1. С. 424–425, 578.

Е. В. Герцман

ΑΠΌΣΤΟΛΟС СВЯΤῒΧ ΚΑΝΌΝΗ — см. *Каноны святых апостолов*.

ΑΠΌΣΤΟΛΟС СВЯΤῒΧ ЦΈРΚΟВЬ В ΑΦΪΝΑΧ — см. *Афины*.

ΑΠΌΣΤΟΛΟС СВЯΤῒΧ ЦΈРΚΟВЬ В ΚΟΝΣΤΑΝΤΙΝΌΠΟΛΕ (Апостолейон) [греч. Ἀποστολεῖον], храм-мавзолей императоров Византии, созданный св. равноап. имп. *Константином I Великим* и посвященный 12 апостолам; возможно, единственная из христ. культовых построек К-поля, завершенная к моменту кончины имп. Константина († 337). Была поставлена в самой высокой точке К-поля близ Адрианопольских ворот, внутри городских стен, но вдали от имп. дворца.

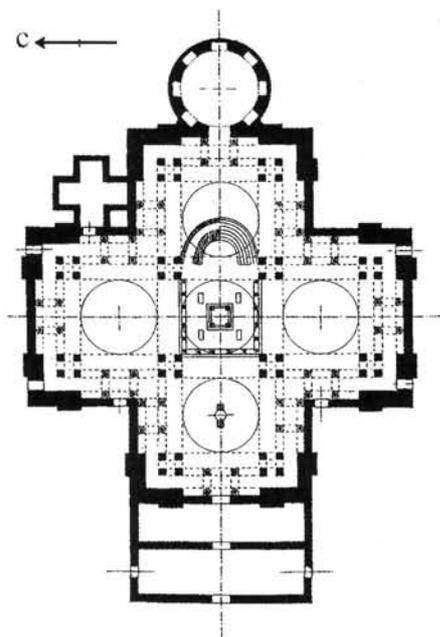
В 356–370 гг. при имп. Констанции и его преемниках А. ц. была перестроена. В 356–357 гг. (по сведениям нек-рых фрагментов Александрийской хроники, в 336 г., т. е. еще



при Константине) здесь были помещены мощи святых апостолов Тимофея, Луки и Андрея, а храм обращен в маврикий. Тогда же, до 361 г., был построен новый мавзолей имп. Константина, ставший местом погребения императоров до 1-й четв. VI в.

В 536–550 гг., при имп. Юстиниане I, А. ц. была заменена на новую (освящена 28 июня 550). Храм известен по описаниям прежде всего Прокопия Кесарийского (сер. VI в.), Константина VII Багрянородного (сер. X в.), Константина Родосского (сер. X в.) и Николая Месарита (ок. 1200), давшего подробное описание его декора, включавшего живописный цикл деяний апостолов. Кроме того, Прокопий (De aed. 5, 1, 6) сопоставил архитектурную композицию А. ц. с ц. св. Иоанна в Эфесе, также VI в., к-рая сохранилась до наст. времени. Согласно описаниям, комплекс зданий второй А. ц. составляли маврикий апостолов Тимофея, Луки и Андрея; маврикий императоров, где находились погребения правителей Византии IV – нач. VI в., в т. ч. святых равноапостольных Константина и Елены, святых Феодосия I Великого и Феодосия II; маврикий имп. Юстиниана I, где были погребены почти все визант. императоры с сер. VI до нач. XI в., в т. ч. сам св. Юстиниан I, св. императрица Феодора, святые Юстиниан II, Константин III. Последним из визант. императоров в А. ц. был похоронен Константин VIII († 1028).

Церковь св. Апостолов в К-поле. VI в.
План К. Вульцингера



Алтарь А. ц. находился над мощами святых апостолов Тимофея, Луки и Андрея. Также в алтаре располагались раки с мощами святителей Иоанна Златоуста и Григория Богослова (Назианзина).

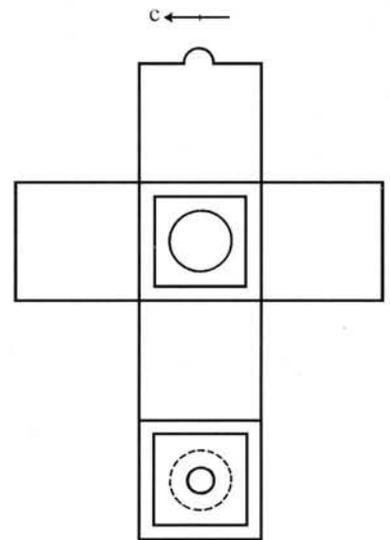
В XV в., после падения Византии, султан Мехмет II Фатих (Завоеватель) предлагал К-польскому Патриарху Геннадию II Схоларию использовать А. ц. как кафедральный собор христиан в новой тур. столице, однако Патриарх Геннадий счел здание для этого непригодным. В 1469 г. А. ц. была снесена и на ее месте построена ныне существующая мечеть Фатих.

В наст. время при отсутствии к.-л. археологических данных единственным основанием для реконструкции А. ц. и этапов ее развития служат описания и упоминания о ней визант. средневек. авторов, а также многочисленных паломников.

А. ц. IV в. известна по описаниям Евсевия Кесарийского (до 339), свт. Григория Назианзина (до 390), а также свт. Иоанна Златоуста (кон. IV в.), Филосторгия (1-я пол. V в.) и др. Указанные свидетельства являются неполными, разновременными, отчасти противоречивыми и сделаны уже после перестроек 356–370 гг., кроме описания Евсевия, составленного вскоре после постройки А. ц. в связи с погребением имп. Константина.

В совр. науке нет единого мнения о первоначальном облике А. ц. Реконструируется гл. обр. по Евсевию Кесарийскому, к-рый подчеркнул «несказанную высоту» здания, облицовку «разноцветно блистающими камнями», кровлю из позолоченной меди с «доматионом» (световым барабаном?), обведенным позолоченной рельефной решеткой, двор, окруженный портиками, к к-рым примыкали помещения дворца (караульни, термы, жилые покои и др.). Отдельного внимания Евсевия заслужила архитектурная программа А. ц., предложенная имп. Константином, поскольку император, «силой веры предусматривая, что по смерти мощи его сподобятся названия апостольских», пожелал «после кончины иметь участие в молитвах, которые в сем храме будут возноситься в честь Апостолов», и соорудил «двенадцать ковчегов... в честь и славу лика Апостолов, посреди них поставил он гроб для самого себя, так что с обеих сторон этого гроба стояло

по шести апостольских» (IV 58–60, 70–71). В реконструкции первой А. ц. исследователи видят единые кенотаф апостолов и мавзолей имп. Константина, к-рые, возможно, представляли собой крестообразную купольную постройку с одно- или многоконечными рукавами (по С. Манго, купольную ротонду), находившуюся в центре четырехугольного перистильного двора, окруженного базиликалами и др. общественными зданиями (Р. Краутхаймер). По мнению А. М. Высоцкого, А. ц. представляла собой крестообразный в плане архитектурный комплекс с купольной ротондой в центре перистильного двора, примыкающие к сторонам

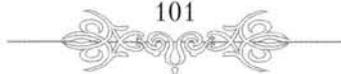


Церковь св. Апостолов в К-поле. VI в.
Реконструкция А. Высоцкого
и Ф. Шелова-Коведяева

к-рого постройки (οἶκοι βασιλικοί) в описании Евсевия идентичны 4 рукавам огромного крестообразного здания (σταυροτύποι πλευραί) в описании Григория Назианзина.

Во время промежуточной перестройки 356–370 гг., по мнению большинства исследователей (за исключением С. Манго), был построен лишь новый мавзолей имп. Константина I – купольная постройка, круглая или многоугольная в плане, у входа в атрий, с востока. Маврикий апостолов Андрея, Луки и Тимофея, составивший доминанту архитектурного комплекса, выглядел как 4 базилики, располагавшиеся крестообразно и соединенные в центре купольным киворием в виде ротонды, где находился алтарь.

А. ц. 536–550 гг. реконструируется достаточно достоверно. Согласно



общему мнению (кроме А. Хайзенберга), она являлась повторением храма, сложившегося к кон. IV в. и включившего в себя в центре мартрий апостолов, центричную крестообразную постройку с трехнефными рукавами (с внутренними галереями) и 5 куполами (1 световой в центре и 4 изначально глухие по осям); на западе — атрий; на востоке — сохранный мавзолей имп. Константина 356–370 гг.; на северо-востоке — мавзолей имп. Юстиниана, крестообразный в плане, перекрытый куполом.

Наряду с собором Св. Софии К-польской А. ц. на всех этапах ее развития служила одним из образцов христ. архитектуры. В качестве ее копий можно назвать главный храм мон-ря св. Симеона Столпника Старшего (см. *Кальат-Симван*) в Сирии, V в. (связан с А. ц. через т. н. Великую ц. в Антиохии), а также собор Сан-Марко в Венеции, XI в. (см. *Марка св. собор*).

От некрополя императоров Византии дошли лишь порфиновые саркофаги, найденные в XVIII в. (Археологический музей. Стамбул).

Ист.: *Евсевий*. Жизнь Константина. IV 58–60, 70–71; *Greg. Nazianz.* Поэм. 16. 59–60; *Philostorgius*. HE. III 2; *Прокопий Кесарийский*. О постройках. I 4. 11–16 // *он же*. Война с готами. М., 1996. [Т. 2]. С. 159–160; *Const. Porphy.* De cer. I 10. 4–5; 2. 6–7, 42; *Constantinus Rhodius*. Description des œuvres d'art et de l'Église des Saints Apôtres à Constantinople / Éd. E. Legrand // REG. T. 9. 1986. P. 36–65; *Nicolaus Mesarites*. Description of the Church of the Holy Apostles at Constantinople / Ed. G. Downey // Transactions of the American Philosophical Society. Phil., 1957. Vol. 47. P. 855–924.

Лит.: *Беглери Г.* Храм святых Апостолов и другие памятники Константинополя по описанию Константина Родия. Од., 1896; *Heisenberg A.* Grabeskirche und Apostelkirche, zwei Basiliken Konstantins. Lpz., 1908. Bd. 2; *Ebersolt J.* Mission archéologique de Constantinople. P., 1921. P. 1–27; *Janin R.* Constantinople byzantine: Développement urbain et répertoire topographique. P., 1964. P. 128–129; *idem*. La géographie ecclésiastique de l'Empire byzantine. Pt. 1: Le siège de Constantinople et le patriarcat œcuménique. T. 3: Les églises et les monastères. P., 1953, 1969². P. 41–50; *Downey G.* The Builder of the Original Church of the Apostles at Constantinople // DOP. 1951. Vol. 6; *Grierson Ph.* The Tombs and Obits of the Byzantine Emperors (337–1042) // Ibid. 1962. Vol. 16; *Krautheimer R.* Zu Konstantins Apostelkirche in Konstantinopel // Mullus: Festschrift Th. Klauser. Münster, 1964. (JAC. Suppl.; Bd. 1); *idem*. A Note on Justinian's Church of the Holy Apostles in Constantinople // *idem*. Studies in Early Christian, Medieval and Renaissance Art. N. Y.; L., 1969; *Крайтхаймер Р.* Три христианские столицы: топография и политика. СПб.; М., 2000. С. 62–64; *Dagron G.* Naissance d'une capitale: Constantinople et ses institutions de 330 à 451. P., 1974. P. 401–408

[Библиогр.]; *Müller-Wiener W.* Bildlexikon zur Topographie Istanbuls. Tüb., 1977. S. 405–411; *Epstein A.* The Rebuilding and Redecoration of the Holy Apostles in Constantinople: Reconsideration // GRBS. 1982. Vol. 23. P. 79–92; *Mango C.* Constantine's Mausoleum and the Translation of Relics // BZ. 1990. Bd. 83. S. 51–63; *Высоцкий А. М., Шелов-Коведяев Ф. В.* Первая церковь Апостолов в Константинополе и ее наследие в средневековом мире // Римско-константинопольское наследие на Руси: идея власти и политическая практика. М., 1995. С. 65–82; *Высоцкий А. М., Осминская Н. А., Шелов-Коведяев Ф. В.* К вопросу об истории и реконструкции первой церкви Апостолов в Константинополе по описаниям современников // ВВ. 2000. Т. 59. С. 198–221.

А. М. Высоцкий, Л. А. Беляев

АПО́СТОЛОВ СВЯТЫ́Х ЦЕРКОВЬ В ФЕССАЛÓНИКЕ, основана одновременно с существовавшим здесь мон-рем в 1310–1314 гг. *Нифонтом I*, Патриархом К-польским, о чем свидетельствует надпись



Церковь св. Апостолов в Фессалонике. 1310–1314 гг.

внутри храма. Посвящение 12 апостолам связано с легендой, согласно к-рой храм ранее имел 12 куполов, символизирующих 12 апостолов. Однако изначально А. ц. была посвящена Богородице, что следует из состава росписей галерей, а также ктиторовской фрески на вост. стене нартекса, где изображен др. основатель храма — игум. Павел, являвшийся учеником Патриарха Нифонта I. А. ц. представляет собой крестово-купольный храм на 4 колоннах с высоко поднятыми сводами подкупольного креста. Основной объем окружен галереями и нартексом, угловые компартименты к-рых перекрыты 4 малыми куполами. С запада к храму примыкает экзонартекс.

Купол и своды основного объема А. ц. украшены мозаиками, созданными по заказу Патриарха Нифонта I. В скуфье купола представлен Господь Вседержитель в окружении 10 пророков, в сводах размещены двенадцатые праздники. В нижней



Ктитор храма иером. Павел. Роспись ц. св. Апостолов в Фессалонике. 1310–1314 гг.

зоне четверика, декорированной фресковыми изображениями, представлены фигуры апостолов, воинов-мучеников, святителей и преподобных. В росписи галерей и зап. части храма центральное место занимают сюжеты, посвященные Пресв. Богородице. В юж. галерее сосредоточены прообразовательные сюжеты, иллюстрирующие ветхозаветные пророчества о Пресв. Богородице. В вост. части галереи представлено «Древо Иисеево», в верхней зоне — «Руно Гедеоново», «Моисей и Аарон у Скинии Завета», «Моисей получает скрижали» и др. В нартексе расположены сцены, иллюстрирующие события детства Богородицы согласно «Протоевангелию Иакова». Здесь же представлены композиции: «Мученическая кончина св. Димитрия», «Сорок Севастийских мучеников» и «Души праведные в руце Божией». В сев. галерее особое место отведено циклу жития св. Иоанна Предтечи, а также иллюстраций к стихире на Рождество Господне «Что Ти принесем, Христе».

Мозаики и фрески А. ц. наряду со стенописью к-польских церквей мон-ря *Паммакариссос* (ок. 1315) и мон-ря *Хора* (1316–1321) представляют собой высшие достижения визант. монументальной живописи эпохи Палеологов и свидетельствуют о принадлежности живописи ведущим мастерам своего времени.

Лит.: *Stephan Ch.* Ein byzantinisches Bildensemble: Die Mosaiken und Fresken der Apostelkirche zu Thessaloniki. Worms, 1986; *Nikonanos N.* The Church of the Holy Apostles in Thessaloniki. Thessal., 1986.

В. Д. Сарабьянов

ΑΠÓΣΤΟΛΟΣ ΣΥΟΣ [лат.— Своих апостолов], апостольское послание папы *Иоанна Павла II* от 21 мая 1998 г., посвященное богословскому и юридическому определению *Епископских конференций*. Документ готовился 13 лет; был составлен на основе обобщения материалов

47 Епископских конференций, Международной комиссии по теологии и канонич. праву, Межконгрегационной комиссии и Конгрегаций по делам епископов и вероучения. Состав, цели и виды деятельности таких конференций были определены в Кодексе канонического права 1983 г. (CIC cap. 447–459). В послании определено юридическое подчинение национальных Епископских конференций *Римской курии*, к-рая утверждает выработанные ими уставы. От имени Епископской конференции может выступать ее пленарная ассамблея.

Лит.: La Documentation Catholique. 1998. 6–20 sept. P. 751–758; La Civiltà Cattolica. 1999. 16 janv. P. 119–132; Свет Евангелия. М., 1999. 14 февр. № 7. С. 1.

Н. Н. Поташинская

АПО́СТОЛЫ [от греч. ἀπόστολος — посланник, вестник], ближайшие ученики Иисуса Христа, избранные, наученные и посланные Им на проповедь *Евангелия* и устройство Церкви.

История термина. В античной лит-ре слово ἀπόστολος употреблялось для обозначения морской экспедиции, группы колонистов и т. п. Лишь Геродот (*История*. I 21.4; V 38.8) и Иосиф Флавий (*Иуд. древн.* XVII 300) используют это слово в значении «посланник» применительно к конкретному должностному лицу. В религ. значении слово практически не встречается. *Эпиктет*, не употребляя само слово ἀπόστολος, говорит об идеальном философе-кинике как о посланнике (ἄγγελος или κατάσκοπος) Зевса и использует глагол ἀποστέλλω на правах общеупотребимого термина, приложимого к человеку, посланному Богом и облеченному правом проповеди (*Беседы*. 3. 22. 3; 4. 8. 31). Однако этот пример остается единственным случаем употребления понятия А. в религ. контексте, поэтому об институте посланников у киников и о к.-л. преемстве христ. институтом А. речи идти не может.

В *Септуагинте* глаголом ἀποστέλλω передается евр. глагол פָּשַׁל, к-рый помимо общего значения (протирать, посылать) употребляется для обозначения послания пророков на проповедь слова Божия Израилю (*Ис* 6; *Исх* 3. 10; *Иер* 1. 7; *Иез* 2. 3; 3. 4). Для передачи производного от глагола פָּשַׁל слова פָּשָׁל (посланный) перевод LXX предпочитает употреблять слово ἄγγελος (2 *Пар* 36. 15;



Ап. Петр. Мозаика Арианского баптистерия в Равенне. Ок. 520 г.

Притч 13. 16; *Ис* 44. 26 и др.). Ἀπόστολος в *Септуагинте* встречается лишь раз (3 *Цар* 14. 6), в словах прор. Ахии: «Я грозный посланник (ἀπόστολος) тебе», обращенных к жене царя *Иеровоама I*, к-рая пришла спросить пророка о судьбе своего больного сына.

Уже блж. *Иероним* (*Ad. Gal* 1. 1) предположил, что слово ἀπόστολος — это перевод евр. термина «шалихах» (פָּשַׁל), обозначающего посланника, уполномоченное лицо (*Iust. Martyr. Dial.* 17. 1; *Ephiph. Adv. Haer.* 30. 4; *Billerbeck. Kommentar. Bd. 3. S.* 2–4). Оба слова, и греч. ἀπόστολος и евр. פָּשַׁל, представляют собой отлагольные существительные, образованные по одному и тому же морфологическому образцу. Термин «шалиах» следует понимать в контексте правовых представлений, истоки к-рых укоренены в древнесемит. праве вестника, согласно к-рому к посланцу надо относиться так же, как и к пославшему его (напр., так поступает Авигея, когда она оmyвает ноги рабам Давида, к-рые пришли взять ее в жены царю (1 *Цар* 25. 40); оскорбление посланников Давида аммонитянами становится причиной войны против них (2 *Цар* 10. 1–5)). Впосл. эта идея была четко сформулирована в следующем положении: «Посланник человека как и сам пославший» (*Берахот* V. 5), т. е. он уполномочен в правовом отношении и лично есть представитель того, кто его послал. Возникновение правового института посланничества

(פָּשַׁל) относится к после пленному времени (2 *Пар* 17. 7–9), но, возможно, он еще древнее (*Rengstorff. S.* 414). В *Деяниях святых апостолов* (9. 2) говорится о том, что Савл, заручившись письмом от первосвященника, прибыл в Дамаск с особым поручением, что, возможно, свидетельствует о существовании посланников *синедриона* в качестве должностных лиц уже в первые годы существования христ. Церкви (ср.: *Деян* 28. 21). Со всей определенностью об институте «шалухим» можно говорить только после 70 г. по Р. Х., когда этим словом обозначались лица, имеющие известные служебные обязанности и официально уполномоченные на это синедрионом. В сферу их деятельности входили осуществление связи между синедрионом и общинами *диаспоры*, сбор и доставка пожертвований в пользу палестинских раввинов, посещение общин и т. п. (*Idem. S.* 414–420). Однако, несмотря на близость терминов «шалиах» и «апостол», разница между служениями обозначаемых ими групп остается существенной: послание «шалухим» было основано на авторитете к.-л. человека или группы людей; носило скорее юридический, а не религ. характер; оно никогда не имело своей целью миссионерскую проповедь или основание новых общин; по времени ограничивалось конкретным данным им заданием. Т. о., очевидно, что А. — это чисто христ. институт, не имевший прототипов ни в греч., ни в иудейской религ. традициях. Это служение было установлено Самим Господом Иисусом Христом для устройства Церкви (*Еф* 2. 20).

В НЗ слово ἀπόστολος в ряде случаев все еще сохраняет общее значение — «посланный кем-либо с определенной целью» (напр., *Ин* 13. 16; «Раб не больше Господина своего, и посланник (ἀπόστολος) не больше пославшего его», ср.: *Мф* 10. 40). А. могут называться уполномоченные христ. общин (напр., *Тим* и др. христиане в 2 *Кор* 8. 23 названы «посланниками церкви» (ἀπόστολοι ἐκκλησιῶν)), сопровождающие в Иерусалим пожертвования, собранные общинами Греции. В этом же смысле ап. Павел называет апостолом *Енафродита* как апостола филиппийцев (*Флп* 2. 25; ὑμῶν δὲ ἀπόστολος). Однако основным становится новое значение, к-рое выражено в словах ап. *Петра* перед избранием

ап. *Матфия*: «Один из тех, которые находились с нами во все время, когда пребывал и обращался с нами Господь Иисус, начиная от крещения Иоаннова до того дня, в который Он вознесся от нас, был вместе с нами свидетелем воскресения Его» (Деян 1. 21–22). А. в НЗ в большинстве случаев называются 12 наиболее близких учеников Господа и ап. *Павел*. В отдельных случаях это наименование прилагается и к др. лицам: к *Варнаве* наряду с Павлом (Деян 14. 4, 14), к *Андронику* и *Иунии* (Рим 16. 7). Ап. Павел говорит об «Иакове и всех апостолах», явно отличая их от Двенадцати (1 Кор 15. 5, 7).

Вплоть до кон. II в. по Р. Х. странствующие проповедники Евангелия все еще назывались А. О них говорится в 11-й гл. «Учения двенадцати апостолов» — «*Дидахе*». Служение в Церкви по распространению евангельской веры среди непроявленных народов подобно тому, как это делали А. Христа, и сегодня называется *равноапостольным*. Так, Церковь почитает равноапостольными *Марию Магдалину*, имп. *Константина I Великого*, *Нину*, просветительницу Грузии, вел. кн. *Владимира*, свт. *Николая (Касаткина)*, архиеп. Японского. Встречается и иная форма этого именованья, напр. свт. *Стефан Пермский* — «апостол зырян».

Служение А. Духовный смысл христ. апостольства может быть понят только в связи со спасительным посланием в мир Самого Господа Иисуса Христа, к-рое предшествует и является основанием посланничества А.: «Как послал Меня Отец, так и Я посылаю вас» (Ин 20. 21); «принимающий того, кого Я пошлю, Меня принимает, а принимающий Меня принимает Пославшего Меня» (Ин 13. 20; ср.: Ин 3. 17, 34; 5. 36; 7. 29; 8. 42; 11. 42; 17. 18; Лк 4. 18–19; 10. 16). «Посланничество Господа, как средство для человеческого спасения, и это спасение, как цель посланничества, являются весьма тесно соединенными одно с другим, выражая собою живое благоизволение Божие о спасении «всех человеков» (1 Тим 2. 4)» (Аквилонов. С. 143–144). Служение А., находящееся, т. о., в преемственной связи со служением Господа, Который возвещал то, что слышал от «Пославшего» Его (Ин 12. 49; 14. 24), и продолжающее мессианское свидетель-

ство о спасении мира, к-рое осуществилось в Лице Иисуса Христа, является частью плана спасения всего мира (*Венедикт*. С. 22).

На апостольское служение может поставить только Сам Бог через Своего Сына: «Не вы Меня избрали, а Я вас избрал и поставил вас, чтобы вы шли и приносили плод, и чтобы плод ваш пребывал» (Ин 15. 16; ср.: Ин 6. 70; 15. 19; Мк 2. 14; 4. 19; Гал 1. 1; 1 Кор 12. 28). Именно поэтому исполнение апостольского лика происходит с помощью жребия, подтверждающего избрание апостола Самим Господом (Деян 1. 24). В этом призвании от Бога полагается и отличие А. Христа от А. Церквей (2 Кор 8. 23) и от А. «от человек» (Гал 1. 1). Несмотря на всю высоту миссии последних, их нельзя назвать носителями особой апостольской печати — личного призвания Иисусом Христом. Каждый апостол — личный посланник Господа, поэтому ап. Павел подчеркивает высоту и исключительность



всего служение словом. Избирая 7 мужей Церкви Иеру-

Иисус Христос и 12 апостолов. Рельеф саркофага. VI–VII вв. (ц. Сен-Гийом-ле-Дезер. Франция)

салима, А. указыва-

своего служения в Церкви как полученного от Отца через Иисуса Христа (Гал 1. 1). Избрание в А. имеет основание в вечных планах, предрешенных «прежде создания мира» (Евр 1. 4). Кроме ап. Павла, предызбранного от «утробы матери» (Гал 1. 15), пример такого предначертательного призвания дает рассказ о встрече Господа с Нафанаилом (Ин 1. 48): «Прежде нежели позвал тебя Филипп, когда ты был под смоковницей, Я видел тебя» (*Венедикт*. С. 23–24).

Вместе с тем призвание к апостольскому служению требует и своего «восполнения» — освящения Св. Духом. Еще до Своего вознесения Спаситель дал ученикам обетование послать от Отца Духа — *Утешителя*, Который их «научит... всему и напомнит... все», что говорил Сам Господь (Ин 14. 26); «вы примите силу, когда сойдет на вас Дух Святой» (Деян 1. 8; ср.: 13. 3). Это исполнилось в событии Пятидесятницы. Книга Деяний показывает,

как Св. Дух участвовал в деле распространения Евангелия, руководил в апостольской проповеди, избирая А. на то или иное дело (Деян 13. 2), наставляя и укрепляя их (Деян 15. 28), определяя направление миссионерских путешествий (Деян 16. 7). Т. о., «подлинной гарантией вхождения в апостольство является участие в этом акте трех лиц Святой Троицы: избрание от Отца, призвание через Сына и освящение Святым Духом» (*Патрѳвос*. С. 10).

Апостольское служение (Мф 28. 19) не ограничено определенным местом и состоит в со-работничестве Христу (1 Кор 3. 9) в деле устройства Церкви по всей земле (1 Кор 3. 10–11; в Еф 2. 20 и Откр 21. 14 А. сравниваются с основанием церковного здания).

Как «очевидцы Слова» (Деян 1. 2; ср.: 1 Кор 9. 1) А. должны были стать свидетелями того, что сами видели (1 Ин 1. 1; ср.: Лк 24. 48; Деян 1. 8). Апостольское служение по устройению Церкви на земле есть прежде

оставив слово Божие, пещись о столах» (Деян 6. 2). Ап. Павел говорит об апостольской *проповеди* как о своей «необходимой обязанности» и «вверенном ему служении» (1 Кор 9. 16–17). «Горе мне, если я не благовествую», — восклицает он (Там же). По словам апостола языков, центром апостольского благовестия является «слово о Кресте» (1 Кор 1. 18) и слово о Воскресшем Господе (1 Кор 15. 14–15). Кроме проповеди об Иисусе Христе неотъемлемой частью апостольства является учительство — научение верующих истинному *богопочитанию* (Мф 28. 19).

Совершение *таинств* и др. богослужений также является одной из задач А. Сам Господь посылает их крестить (Мф 28. 19; Ин 4. 2; 1 Кор 1. 14.16). Они преломляют Хлеб (Деян 2. 42; 20. 11), совершая *Евхаристию*. А. рукополагают своих преемников (Деян 14. 23; 2 Тим 1. 6). Им дана власть «вязать» и «разрешать» грехи (Мф 18. 18). Свое *священство* А. по-

лучили в даре Пятидесятницы от «Первосвященника по чину Мелхиседекову» (Евр 5. 10).

Апостольское служение предполагало полную преданность воле Божией, готовность отдать даже свою жизнь. *Страдание* во имя Христа неразрывно связано с апостольством (Мф 10. 16–23; 20. 22–23). Христос сравнивает своих посланников с агнцами посреди волков (Лк 10. 3). Ап. Павел также говорит о ежечасных бедствиях, сопровождающих его служение (1 Кор 15. 31).

Апостольство, будучи послушанием и служением Господу, в отношении ко всем христианам первенствующей Церкви представляло собой особую *власть*. Она проявлялась прежде всего в пастырстве и чудотворении. Пастырская власть вручена А. Спасителем для управления Церковью Божией. Слова Христа «паси агнцев Моих» (Ин 2. 15) обращены непосредственно к ап. *Петру*, но содержат повеление всем А. Важнейшая прерогатива пастырской власти «вязать» и «разрешать» дана была сначала ап. Петру (Мф 16. 19), а потом и остальным ученикам (Мф 18. 18). Природу власти А. над созданными ими Церквами раскрывают Послания ап. Павла, где указывается прежде всего на ее Божественный источник (2 Кор 13. 10). С др. стороны, А. ощущают себя отцами Церквей, к-рые они «родили во Христе» (1 Кор 4. 15).

Особым видом власти А. была данная им вместе с апостольским званием сила творить чудеса (Мф 10. 8; Лк 9. 2.6; 10. 1.19), к-рые свидетельствовали о Божественном характере проповедуемого учения и были могучим средством обращения народов. «Не осмелюсь сказать что-нибудь такое, чего не совершил Христос через меня, в покорении язычников вере, словом и делом, силою знамений и чудес, силою Духа Божия», — пишет ап. Павел (Рим 15. 18–19). «Знамения, чудеса и силы» он называет отличительными признаками апостола (2 Кор 12. 12).

Особым делом А., возложенным на них Господом, было запечатлеть жизнь, дела и учение Иисуса Христа и передать это знание в различных формах всей Церкви. Будучи свидетелями Слова, они составили книги, принятые Церковью как священные (2 Петр 3. 16) и ставшие основанием христ. веры и жизни. Богодухновенные писания А. собраны Церковью в единый

корпус НЗ. В состав НЗ включены следующие апостольские писания: из 12 А. — Евангелие ап. Матфея, Евангелие, 3 Послания и Откровение ап. Иоанна Богослова, Послания апостолов Иакова, Иуды, Петра; из 70 А. — 1 Евангелие принадлежит ап. Марку, 1 — ап. Луке; 14 Посланий принадлежат ап. Павлу. Кроме того, А. приписываются ряд апокрифических евангелий, посланий и откровений (см. *Апокрифы*). Существует ряд памятников послепостольского времени (II–III вв.), написанных именами 12 А. («Учение двенадцати апостолов» — «Дидахе», *Апостольские постановления*, *Апостольские правила*, *Апостольское предание*) и продолжающих апостольскую традицию. Церковь хранит полноту апостольского предания. Богодухновенные писания А. вместе с основанием ими Церкви являются одной из причин, почему *Никео-Константинопольский Символ веры* называет одним из существенных свойств Церкви ее *апостольство*. Церковь признает за апостольским преданием непрекаемый догматический и учительный *авторитет*. Соборные определения предписывают: «Хранити неприкосновенну нововведениям и изменениям веру, преданную нам от самовидцев и служителей Слова, богоизбранных апостолов» (VI Всел. 1).

12 А. В Евангелиях более 30 раз вместо слова «А.» употребляется слово «Двенадцать» (οἱ δώδεκα), к-рое, т. о., является его синонимом. Сам Господь после избрания 12 Своих ближайших учеников называет их А. (Лк 6. 13). Синонимия обоих терминов особенно характерна для Евангелия от Иоанна, в к-ром слово «А.» встречается всего один раз в общем значении «посланник» (Ин 13. 16). Число 12 глубоко символично (см. *Число*, символика). Подобно сыновьям *Иакова*, основоположникам 12 колен богоизбранного народа, А. должны стать во главе Церкви Христовой и быть центром, вокруг к-рого соберется новый эсхатологический Израиль; именно они будут в последний день судить 12 колен нового Израиля (Мф 19. 28; ср.: Лк 22. 30). Небесный Иерусалим из Откровения св. Иоанна Богослова имеет 12 ворот с написанными именами 12 колен Израилевых (Откр 21. 12) и 12 оснований, к-рыми являются 12 А. (Откр 21. 14).

Двенадцать избраны, чтобы пребывать со Христом, проповедовать и свидетельствовать об исполнении во Христе древних пророчеств (Мк 3. 14; Лк 24. 46–48). Причем если во время земной жизни Господа им запрещается идти к язычникам (Мф 10. 5), а их проповедь ограничивается «погибшими овцами дома Израилева» (Мф 10. 6), то после Воскресения эта задача коренным образом меняется: апостольское провозвестие должно охватить весь мир (Мф 28. 18; Лк 24. 47). А. должны быть вестниками того, что с пришествием Христа началась окончательная победа Бога над *сатаной* (Лк 10. 18). Им поручено делом (Мф 10. 8) свидетельствовать, что «враг мира сего изгнан будет вон» (Ин 12. 31). Данной им силой (Мк 6. 7) А. изгоняют бесов и исцеляют больных (Мк 6. 13), им не может повредить никакое зло (Мк 16. 18). Господь дает А. власть провозглашать мир либо суд (Мф 10. 12–13; Лк 10. 5–6), прощать либо удерживать грехи (Ин 20. 23).

Неотложность миссии А. как проповедников приблизившегося Царствия (Мф 4. 17; 10. 7; Лк 10. 9) определяет особо строгие наставления, данные им Господом. «Не берите с собою ни золота, ни серебра, ни меди в поясы свои, ни сумы на дорогу, ни двух одежд, ни обуви, ни посоха, ибо трудящийся достоин пропитания» (Мф 10. 9–10; Мк 6. 8–9; Лк 9. 3; 10. 4). Ничего не должно отвлекать их во время выполнения поручения, данного им Господом, поскольку они — «ловцы человеков» (Мк 1. 17).

Само выделение учеников из числа постоянно окружавшего Христа народа (ὄχλοι — Мф 4. 25; 9. 36; 12. 15; Мк 3. 7; Лк 5. 15 и др.) происходило достаточно длительное время. Если толпа (ὄχλοι) может быть построена ко Христу как положительно, так и отрицательно (ср.: Ин 7. 12), то ученики Господа (μαθηταί) — это те, кто уже уверовал в Него. Однако не все ученики стали А., ибо Господь избрал в А. «кого Сам хотел» (Мк 3. 13).

Согласно евангельской истории (см. *Гармония евангельская*), первыми к апостольству были призваны *Андрей*, Иоанн (евангелист не называет своего имени), *Иаков Зеведеев*, Симон, нареченный Петром, *Филипп* и *Нафанаил* (Ин 1. 35–49), из к-рых по крайней мере Андрей и Иоанн прежде были учениками *Иоанна Крестителя* (Ин 1. 35–40).

Хотя пребывание со Христом уже пробудило в них веру (Ин 2. 11), после первой встречи с Учителем они еще на нек-рое время возвращаются к своим привычным делам. Следуя описанию призвания А., предложенному евангелистом Лукой, можно предположить, что, продолжая заниматься рыболовством, будущие А., как и проч. ученики, видели чудеса Господа в Галилее, слышали Его проповедь (ср.: Лк 4. 31 — 5. 1). Переломным событием, после к-рого рыбаки превратились в «ловцов человеков» (Мк 1. 17; Лк 5. 10), явился чудесный улов рыбы (Лк 5. 2–12). Пережив мистический «ужас» (Лк 5. 9), они смогли «оставить все» (Лк 5. 11) и последовать за Учителем. Евангелист Лука в этом рассказе говорит о Петре, Иакове и Иоанне (Лк 5. 10), др. синоптики еще указывают и на четвертого — Андрея (ср.: Мф 4. 18–22; Мк 1. 16–20). По сообщению синоптических Евангелий, следующим был призван *Матфей* в Капернауме (Мф 9. 9; Мк 2. 14; Лк 5. 27), что произошло еще до 2-й Пасхи общественного служения Господа. И наконец, уже после 2-й Пасхи, когда число последователей Христа умножилось и люди, жаждавшие назидания, были «изнурены и рассеяны, как овцы, не имеющие пастыря» (Мф 9. 36), из множества учеников (ср.: Лк 6. 13) Господь избрал 12 А. Перед этим событием Он молился Отцу всю ночь (Лк 6. 12). С этого времени и вплоть до заключения Христа под стражу Двенадцать уже не отлучались от Господа, даже когда от Него уходили мн. смутившиеся новым учением (ср.: Ин 6. 66–69).

Окончательное избрание А. произошло между 2-й и 3-й Пасхами общественного служения Господа, когда устами ап. Петра (Мф 16. 16) была исповедана их общая вера в мессианское достоинство Спасителя. Однако и после этого события Христос продолжал укреплять их веру (Мк 4. 34). В Евангелиях описаны примеры маловерия А. (ср.: Мф 14. 25–31; 16. 8; 17. 20; Мк 4. 37–40), непонимания ими слов и дел Христа (ср.: Мф 15. 15–16; 26. 7–13; Лк 9. 45; 18. 34; Ин 12. 16). Понимая учение о Царствии Божием как о земном царстве восстановленного Израиля (ср.: Мк 10. 32–37), они ставят вопрос о человеческих привилегиях, к-рые можно получить, следуя за Господом (Мф 20. 20–24;

Мк 9. 33; Лк 9. 46). Во время Тайной вечери, когда Христос открыто изболел предателя, они продолжали спорить о том, «кто из них должен почитаться большим» (Лк 22. 24). Слабость их веры доходит до того, что в момент ареста все они оставляют своего Учителя (Мф 26. 56; Ин 16. 32), а Петр трижды отрекается от Него (Мф 26. 69–75). Один из Двенадцати стал предателем (Мф 26. 14–16; 27. 3–10 и пар.). Даже после Воскресения Христа нек-рые из них еще могут сомневаться (Мф 28. 17), продолжают по-земному понимать учение о Царствии (ср.: Деян 1. 6). Однако и в этом состоянии несовершенства и человеческой слабости их апостольство есть особое избранничество, их отношения со Христом характеризуются близостью и доверительностью. «Я уже не называю вас рабами, ибо раб не знает, что делает господин его; но Я назвал вас друзьями, потому что сказал вам все, что слышал от Отца Моего» (Ин 15. 15). Окончательно А. стали теми, кем Христос «уловил вселенную» (тропарь Пятидесятницы), лишь получив в день Пятидесятницы дар Св. Духа, Который «научил их всему» (Ин 14. 26).

Имена 12 А. в синоптических Евангелиях перечислены в рассказе об их избрании и послании на проповедь (в Деян 1. 13–26 этот список повторяется, за исключением имени *Иуды Искариота*, к-рое заменяется на имя Матфий (ст. 26)).

Мф 10. 2–4	Мк 3. 16–19	Лк 6. 14–16	Деян 1. 13, 26
1. Симон (Петр)	1. Симон (Петр)	1. Симон (Петр)	1. Симон
2. Андрей	2. Иаков Зеведеев	2. Андрей	2. Иаков
3. Иаков Зеведеев	3. Иоанн (брат его)	3. Иаков	3. Иоанн
4. Иоанн (брат его)	4. Андрей	4. Иоанн	4. Андрей
5. Филипп	5. Филипп	5. Филипп	5. Филипп
6. Варфоломей	6. Варфоломей	6. Варфоломей	6. Фома
7. Фома	7. Матфей	7. Матфей	7. Варфоломей
8. Матфей, мытарь	8. Фома	8. Фома	8. Матфей
9. Иаков Алфеев	9. Иаков Алфеев	9. Иаков Алфеев	9. Иаков Алфеев
10. Левей (Фаддей)	10. Фаддей	10. Симон Зилот	10. Симон Зилот
11. Симон Кананит	11. Симон Кананит	11. Иуда Иаковлев	11. Иуда, брат Иакова
12. Иуда Искариот	12. Иуда Искариот	12. Иуда Искариот	12. Матфий

Несмотря на расхождения в порядке имен и нек-рых вторых именах, можно с уверенностью утверждать, что в новозаветных апостольских списках речь идет об одних и тех же лицах. Все исчисления начинаются с ап. Петра, при этом приводится его первое имя — Симон. Имя Петр было дано Симону Спасителем, когда его брат Андрей привел



Спас на престоле.
Богородица с апостолами. Фреска капеллы
прп. Аполлония в Бауште (Еванет). VI в.

его к Иисусу (Ин 1. 42). Во всех списках названы Филипп (№ 5), Иаков Алфеев (№ 9) и на последнем месте — вполн. отпавший Иуда Искариот (имя его не упомянуто в Деян 1. 13 и заменено в 1. 26 на Матфия). В разной последовательности названы: Андрей (брат ап. Петра, названный Церковью Первозванным), Иаков Зеведеев, его брат Иоанн (Богослов), *Варфоломей*, *Фома* (к-рый в Ин 20. 24; 21. 2 назван «близнецом») и Матфей (согласно Мк 2. 14 и Лк 5. 27, его звали Левий).

Упомянутый во всех 4 списках ап. Варфоломей обычно отождествляется с отсутствующим в этих списках Нафанаилом, о к-ром сообщает евангелист Иоанн. Их отождествление основано на том, что все списки 12 А. синоптических Евангелий и Деяний называют только Варфоломея, тогда как Иоанн, к-рый вообще не упоминает Варфоломея,

относит к А. Нафанаила (Ин 1. 35–51; 21. 1–2). Кроме того, в списках 12 А. синоптических Евангелий Варфоломей всегда упоминается вместе с Филиппом, и объяснением этой связи может служить рассказ в Евангелии от Иоанна о том, что Филипп привел Нафанаила, чтобы он увидел Мессию Иисуса (Ин 1. 35–51). Иоанн, возможно, предпо-



списках А. он называется первым, но также среди 3 избранных (Лк 8. 51; Мф 17. 1; Мк 14. 33 и др.). Выражение «Петр же и быв-

*Апостолы Павел,
Петр, Андрей.
Мозаика баптистерия
Православных в Равенне.
Сер. V в.*

шие с ним» (Лк 9. 32), неск. раз встречающе-

ся в Евангелии, также подтверждает его авторитет среди др. учеников. Господь особым образом выделял и дом Петра (Мф 8. 14; Мк 1. 29–30; Лк 4. 38). Христос совершает чудо, чтобы заплатить за Себя и Петра подать на храм (Мф 17. 25–27). От имени Двенадцати Петр исповедует Иисуса Христом и Сыном Божиим (Мф 16. 16), за что особым образом ублажается Спасителем (Мф 16. 17–19). Евангелие от Матфея чаще др. акцентирует эту особую роль Петра в кругу Двенадцати. Деяния также рассказывают о его руководящей роли избрания 12-го апостола (Деян 1. 15–22) в день Пятидесятницы (Деян 2. 14–36) и др. случаях. Но когда Петр по-человечески не понимает слов Христа о грядущих страданиях и пытается Его остановить, Господь резко обрывает его (Мф 16. 23). Евангелия рассказывают о падении Петра и о том, что Христос восстановил его в апостольском лике (ср.: Ин 21. 15–19). «Сопоставление новозаветных текстов убеждает нас, что Петру апостолу принадлежало, действительно, особое, первое место среди Двенадцати, но это был примат не власти, а авторитета, старшинства, первостепенства, который притом принадлежал ему в соединении со всеми, но не без всех и не помимо всех» (Булгаков. С. 30). Правосл. богословие решительно стоит на том, что особое место Петра среди А. не дает ни малейшего основания для утверждения примата рим. кафедры. По мнению прот. Сергия Булгакова, речь должна скорее идти о «двух приматах двух первоапостолов — примата любви (ап. Иоанн) и примата авторитета (ап. Петр)» (Там же. С. 46).

70 А. Евангелист Лука сообщает также о том, что Господь «избрал и других 70 учеников и послал их по два пред лицом Своим во всякий

город и место, куда сам хотел идти» (Лк 10. 1). Причина появления этого круга избранных учеников приводится в следующем стихе: «Жатвы много, а делателей мало; итак, молитесь Господина жатвы, чтобы выслал делателей на жатву свою» (Лк 10. 2). Имена этих А. в НЗ не указываются. Как и 12, число 70 имеет глубокую религ. символику. В кн. Бытия говорится о 70 народах, живущих на земле: «из чресл» детей Ноя вышли народы: от Иафета — 14 (10. 2–5), от Сима — 26 (10. 21–31), от Хама — 30 (10. 6–20). Согласно кн. Исход (11. 16), Моисей собрал «семьдесят мужей из старейшин Израилевых» и «поставил их около скинии» (11. 24). «Библейская символика числа 70, с одной стороны, указывает на полноту и завершенность... с др. — употребляется как метафорическое определение всех языческих народов, населяющих землю. Использование этого числа в кругу учеников Христа отражает характер их миссии — проповедь язычникам» (Венедикт. С. 53). В нек-рых древних рукописях НЗ (Ватиканский кодекс, Кодекс Безы и др.) и сочинениях древних христ. писателей (Адамантий, св. Епифаний Кипрский) в этом месте приводится др. число А. — 72. Символика этого числа также имеет основание в Свящ. Писании: оно соответствует шестикратно умноженному числу колен Израилевых; число народов в Быт 10 в Септуагинте — 72.

Событие послания 70 А. произошло уже после 3-й Пасхи общественного служения Господа (см. *Гармония евангельская*), перед началом Его пути на Страсти. После избрания Господь дает А. наставления, во многом схожие с наставлениями, данными 12 А. (ср.: Лк 10 и Мф 10). Служение 70, временное и краткое, может быть не выходящее за пределы галилейского служения Христова, заключалось, возможно, в подготовке пути Христова на Страсти (Кассиан. С. 49).

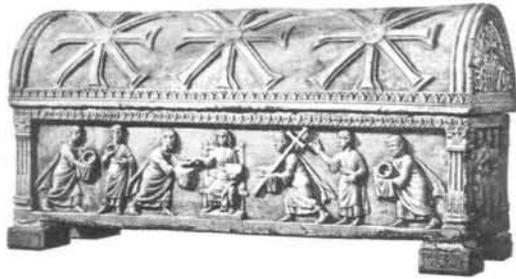
Полного списка 70 А. не существовало еще в IV в. Согласно *Евсевию Кесарийскому*, «имена апостолов Спасителя известны из Евангелия каждому, списка же семидесяти учеников никакого нигде нет» (Церк. ист. I 12). Среди них он называет Варнаву (Деян 4. 36; Гал 2. 1, 9), *Сосфена* (Деян 18. 17; 1 Кор 1. 1), *Кифу* (Гал 2. 11; по мнению *Климента Римского*, «тезка апостола Петра и

читает употреблять более выразительное имя Натанаил (евр. נתנאל — дар Божий), а имя Варфоломей опускает, т. к. последнее является отчеством (арам. בר תלמי — сын Толами (ср.: LXX Нав 15. 14)). Полное араам. имя ап. Варфоломея в таком случае было Натанаэль бар Толами (арам. נתנאל בר תלמי).

Употреблением неск. имен для обозначения одного и того же лица объясняется и тот факт, что ап. Иуда, к-рого Лука, чтобы избежать путаницы с предателем Иудой Искарриотом (ср.: Ин 14. 22), называет *Иудой Иаковлевым* (братом Иакова), в перечнях Мф и Мк назван Фаддеем (хвалящий от евр. הרה — хвалить) или Леввеем (сердечный от евр. לב — сердце).

Ап. *Симон* у Мф и Мк назван Кананитом (Κανανίτης) (евр. и араам. כנעני — ревновать) (нек-рые ранние рукописи (В, С) дают вариант Κανανοίος) — прозвищем, к-рое указывает на его приверженность закону Моисееву или принадлежность к партии «ревнителей» — *зилотов*. Для читателей евангелиста Луки, видимо, требовалось дать перевод этого прозвища, поэтому у него апостол назван Симоном Зилотом (ζηλωτής от ζηλώω — ревновать).

На формально-иерархические различия среди А. Свящ. Писание нигде не указывает. Этому не противоречат рассказы евангелистов о том, что Петра, Иоанна и Иакова Спаситель неоднократно выделял, делая их свидетелями важнейших событий: воскрешения дочери Иаира (Мк 5. 37; Лк 8. 51), Преображения (Мф 17. 1; Мк 9. 2; Лк 9. 28), ночной молитвы в Гефсиманском саду накануне взятия под стражу (Мф 26. 37; Мк 14. 33). В ряде мест Свящ. Писания показано первенствующее положение ап. Петра. Не только в общих



Ерма; Патров; Ермий; Лин; Гаий; Филолог; Лукий; Иасон; Сосипатр; Олимпан, или

*Даяние закона.
Рельеф саркофага. V в.
(ц. Сент-Аполлинаре
и Класе в Равенне)*

один из семидесяти»), Матфия, причисленного вместо Иуды к А., — того, «кто вместе с ним почтен был жребием», и Фаддея. Предание о принадлежности списков, известных с более позднего времени (на Западе с VI в., на Востоке не ранее VIII в.), либо сщмч. *Ипполиту* Римскому, либо сщмч. *Дорофею*, еп. Тирскому († ок. 362), исследователями отвергается, т. к. туда включены имена людей, существование которых ставится под сомнение, напр. Кифа (имя, данное Петру, — Гал 2. 9), Кесарь («из Кесарева дома», т. е. уверовавшие во Христа от царского дома, — Флп 4. 22) (Собор св. 70 апостолов. С. 20; *Сергий (Спасский)*. Месяцеслов. Т. 3. С. 6–11), однако это не исключает того, что в них присутствуют имена современников Иисуса Христа, действительно избранных Им в числе 70 учеников.

Несовпадениями перечислений имен 70 А. в древних списках обусловлены и нек-рые различия в правосл. богослужебных книгах — Апостоле (Апостол. С. 7–11) и Минее (Миней. Январь. Ч. 1. С. 124–143: перечисление А. в тропарях 2-го канона). (Об истории развития этой традиции см. ст. «Учеников списки».) На основании Свящ. Писания, предания святых отцов и трудов древних церковных авторов определился сонм благовестников, к-рых Церковь чествует 4 янв. как Собор 70 апостолов. Слав. Четьи-Миней указывают следующие имена: *Иаков Праведный*, брат Господень; *Марк* евангелист; *Лука* евангелист; *Клеопа*, брат Иосифа Обручника; *Симеон*, сын Клеопы; Варнава; Иосиф, или Иосия, прозываемый *Варсавой* или Иустом; *Фаддей; Аниания; Стефан* архидиакон; *Филипп; Прохор; Никанор; Тимои; Пармен; Тимофей; Тит; Филимон; Онисим; Епафрас; Архипп; Сила; Силуан; Крискент*, или *Криск; Крисп; Епенет; Андроник; Стахий; Амплий; Урван; Наркисс; Апеллий*, или *Апелл; Аристовул; Иродион*, или *Родион; Агав; Руф; Асинкрит; Флегонт;*

Олимп; Тертий; Ераст; Куарт, или *Кварт; Евод; Онисифор; Климент*, или *Клим; Сосфен; Аполлос; Тихик; Епафродит; Карп; Кодрат; Марк*, он же *Иоанн; Зина; Аристарх; Пуд; Трофим; Марк*, племянник Варнавы; *Артема; Акила; Фортунат; Ахаик*. Св. Димитрий Ростовский внес в список еще 2 имени: *Дионисий Ареопагит* и *Симеон*, по прозвищу *Нигер*.

Необходимо отметить, что мн. из них не входили в число тех 70 учеников, к-рых Господь избрал перед началом пути на Страсти, т. к. они упоминаются в более поздних текстах НЗ. Так, напр., об обращении Варнавы говорится только в кн. Деяний (4. 36–37), Аполлос пришел из Александрии уже во время миссионерских путешествий ап. Павла (Деян 18. 24–25), Онисима ко Христу



*Даяние закона.
Рельеф саркофага. V в.
(Нац. музей. Равенна)*

привел ап. Павел (Флп 1. 10), Акила во время земной проповеди Христа не мог быть в Галилее (ср.: Деян 18. 2), и др. Стремление отождествить их с теми 70 учениками, к-рых Христос избрал, и именование их А. означает, что в их служении Церковь видела продолжение того дела, на к-рое Господь послал 12 и 70 А.

Апостольское служение ап. Павла. Савл был призван Христом после Вознесения Господа. Но несмотря на исключительность обстоятельств, при к-рых он стал благовестником, именование его апостолом вполне согласуется с общими принципами апостольства и, более того, позволяет уточнить саму природу этого служения.

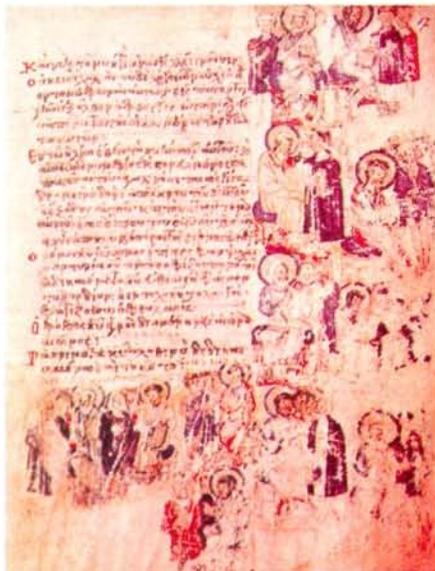
Как и Двенадцать, Павел был призван Самим Господом. И к нему в полной мере относятся слова Христа: «Не вы Меня избрали, а Я вас» (Ин 15. 16). Хотя Савл был призван

через неск. лет после Воскресения (Деян 9; 22; 26), принципиально важно, что это произошло «не человеками и не через человека, но Иисусом Христом и Богом Отцом» (Гал 1. 1). По дороге в Дамаск совершилось то, к чему он был предназначен еще «от утробы матери» (Гал 1. 15). Но поскольку чудесное призвание Павла было сокрыто от мира, ему приходилось настойчиво говорить о своем апостольстве и убеждать всех, что он в полной мере соответствует его критериям. «Не Апостол ли я... Не видел ли я Иисуса Христа Господа нашего?» (1 Кор 9. 1), «у меня ни в чем нет недостатка против высших апостолов» (2 Кор 11. 5). Ап. Павел обращается к авторитету Самого Христа, когда ему необходимо подтвердить законность своего служения, поскольку источником его, как и для Двенадцати, является Сам Господь.

Двенадцать до выхода на проповедь длительное время обучались и готовились к служению, пребывая в постоянном общении с Господом. Приготовление Павла к благовествованию было также продолжительным. От видения на пути в Дамаск до начала его первого миссионерского путешествия

прошло неск. лет, в течение к-рых «Савл более и более укреплялся» (Деян 9. 22). Свящ. Писание впервые называет его «апостолом» только в Деян 14. 4. Этому предшествовала проповедь в Дамаске и Аравии, служение Антиохийской Церкви и прямое указание Св. Духа на его избранничество (Деян 13. 2).

В служении ап. Павла со всей силой раскрылся всемирный характер апостольской проповеди. «Уделом, к-рый назначил [ему]... Бог» (2 Кор 10. 13), стали для него языческие страны. Во многом благодаря проповеди ап. Павла о том, что и язычники призваны быть сонаследниками неисследимого богатства Христова, составив в Нем единое тело (Еф 3. 2–12; Кол 1. 24–29), слово о Христе было проповедано «от Иерусалима до Иллирика» (Рим 15. 19); о себе Павел говорит как об «апостоле язычников» (Рим 11. 13).



Апостолы, проповедующие народу. Миниатюра Хлудовской Псалтири. IX в. (ГИМ)

В своих Посланиях ап. Павел значительно углубляет по сравнению с Евангелиями понимание сущности апостольства. Ему принадлежит определение апостола как «соратника Христу» (1 Кор 3. 9), «служителя Христова и домостроителя таин Божиих» (1 Кор 4. 1). Он с дерзновением говорит об апостольстве как о служении примирения Бога с людьми (ср.: 2 Кор 5. 18–20). Именно на примере ап. Павла ярко видно, как А. уподоблялись Христу. «...Уже не я живу, но живет во мне Христос. А что ныне живу во плоти, то живу верою в Сына Божия, возлюбившего меня и предавшего Себя за меня» (Гал 2. 20). А. разделяют с Господом неприятие со стороны мира, доходящее до презрения и изгнания (1 Кор 4. 9–13). Но человеческие немощи А. восполняются благодатной помощью Христа (2 Кор 12. 10). Согласно преданию, почти все А., кроме ап. Иоанна, отошли ко Господу, претерпев мученическую кончину. В Посланиях ап. Павла отмечено также, что апостольство имеет непрерывное продолжение в Церкви (см. *Апостольское преемство*). Для сохранения преемства в том многообразном служении, к-рое исполняли А., они поставляли *епископов* и *пресвитеров* (Деян 14. 23). Воспитание епископов как носителей Свящ. Предания (1 Тим 6. 20) было одной из главных задач А.

Лит.: Крылов И. З. Жизнь 12 апостолов и сказания о прочих 70 апостолах и жития их. М., 1869; Троицкий М., свящ. Апостол языков Павел и апостолы обрезания в их отношении

друг к другу. Каз., 1894; Аквилонев Е. Новозаветное учение о Церкви: Опыт догматико-экзегетич. исслед. СПб., 1896; Димитрий (Самбикин), архиеп. Собор св. 70 апостолов (4 янв). Тверь, 1900–1902. Каз., 1906; Перов И. Послание Господа нашего Иисуса Христа 12 апостолов на проповедь // ВиР. 1900. № 5–7; Инокентий Херсонский, сот. Жизнь святого апостола Павла // *он же*. Соч. СПб., 1901. М., 2000. Т. 2; Глубоковский Н. Н. Благовестие христианской свободы в Послании св. апостола Павла к Галатам. СПб., 1902. М., 1999. С. 69–166; *он же*. Благовестие св. апостола Павла по его происхождению и существу. СПб., 1905–1912. Т. 1–3; Богдановский Д. И. О личности св. апостола Павла. К., 1904; Мышцын В. Устройство христианской Церкви в первые два века. Серг. П., 1906; Собор семидесяти апостолов. Каз., 1907; Лебедев В. И. По вопросу о происхождении первохристианской иерархии. Серг. П., 1907; Самарин Ф. Д. Первоначальная христианская церковь в Иерусалиме. М., 1908; Писнов М. Э. Евангелие Иисуса Христа и евангелие апостолов о Христе // ТКДА. 1911. № 3. С. 395–428; Фивейский М., свящ. Евангелие от Матфея // Лопухин. Толковая Библия. Т. 8. С. 190–197; Vogelstein H. The Development of the Apostolate in Judaism and its Transformation in Christianity // Hebrew Union College Annual. 1925. Vol. 2. P. 99–125; Булгаков С., прот. Свв. Петр и Иоанн: Два первоапостола. П., 1926. Минск, 1996; Gavin F. Shaliach and Apostolos // AnglTR. 1927. Vol. 9. P. 250–259; Rengstorf. ἀποστέλλω (πέμπω), ἐξαποστέλλω, ἀπόστολος, ψευδαπόστολος, ἀποστολή // ThWNT. Bd. 1. S. 397–447 [Библиогр.]; *idem*. μαθητής // Ibid. Bd. 1. S. 415–459; Campenhausen H. F. von. Der urchristliche Apostelbegriff // Studia Theologica. 1947. Vol. 1. P. 96–130; Kaccuan (Безобразов), еп. Христос и первое христианское поколение. П., 1933, 1992*; Benoît P. Les origines du symbole des Apôtres dans le Nouveau Testament // *idem*. Exégèse et théologie. P., 1952/1961. Т. 2. P. 193–211. (Cogitatio fidei); 2); Kredel E. M. Der Apostelbegriff in der neueren Exegese: Hist.-krit. Darstellung // ZKTh. 1956. Bd. 78. S. 169–193, 257–305; Cerfaux L. Pour l'histoire du titre Apostolos dans le Nouveau Testament // RechSR. 1960. Т. 48. P. 76–92; Klein G. Die Zwölf Apostel. Gött., 1961. (FRLANT; 77); Καραβιδόπουλος Ι. Ἡ ἀποστολική συνείδησις τοῦ Παύλου καὶ ἡ σχέση αὐτοῦ πρὸς 12 ἀποστόλους // Γρηγόριος ὁ Παλαμίας. 1966. Т. 49. Σ. 301–312; Riesenfeld H. Apostolos // RGG³. Bd. 2. Sp. 497–499; Besson F. L'origine des récits concernant les apôtres // *idem*. L'œuvre de Luc: Études d'exégèse et de théologie. P., 1967/1987. P. 155–162. (Lectio divina; 130); Betz H. D. Nachfolge und Nachahmung Jesu Christi im Neuen Testament. Tüb., 1967. (BHT; 37); Ἰωαννίδης Βασ. Χ. Ἀπόστολοι // ΘНЕ. Т. 2. Σ. 1176–1182; Афанасьев Н., протопр. Церковь Духа Святого. П., 1971; Jeremias J. Die Theologie des Neuen Testaments. Tl. 1: Die Verkündigung Jesu. В., 1971. S. 222–231 (рус. пер.: Иеремияс И. Богословие Нового Завета. Ч. 1: Провозвестие Иисуса. М., 1999); Hengel M. Die Ursprünge der christlichen Mission // NTS. 1971/1972. Bd. 18. S. 15–38; Brownrigg R. The Twelve Apostles. N. Y., 1974; Krik J. A. Apostleship since Rengstorf // NTS. 1974/1975. Vol. 21. P. 249–264; Agnew F. H. On the Origin of the Term Apostolos // CBQ. 1976. Vol. 38. P. 49–53; *idem*. The Origin of the New Testament Apostle-concept: A Review of Research // JBL. 1986. Vol. 105. P. 75–96; Патрѳ-

вос Г. Ἡ Κλήσις τῶν μαθητῶν τοῦ Ἰησοῦ κατὰ τὴν εὐαγγελικὴν παράδοσιν Ἰωάννειον καὶ συνοπτικὴν. Ἀθήναι, 1976; Φιλῆς Α. Τὸ πρόβλημα τῶν ἐβδομήκοντα ἀποστόλων τοῦ Κυρίου. Ἀθήναι, 1977; Roloff J., Blum G. G., Mildenberger F., Hartman S. S. Apostel/Apostolat/Apostolizität // TRE. Bd. 2–3. S. 430–481 [Библиогр.]; Brown S. Apostleship in the New Testament as an Historical and Theological Problem // NTS. 1984. Vol. 30. P. 474–480; Benedikt (Kauter), иером. Учение Нового Завета об институте апостолов: Попытка раскрытия понятия апостольского преемства — ἀποστολικὴ διαδοχὴ: Курс. соч. / ЛДА. Л.; Афины, 1984; Bühner J.-A. Ἀπόστολος // EWNT. Bd. 1. S. 342–351; Bernard J. Le Saliach: De Moïse à Jesus Christ et de Jesus Christ aux Apôtres // La Vie de la Parole: De l'Antique au Nouveau Testament: Études d'exégèse ... offertes à P. Grelot. P., 1987. P. 409–420; Kertelge K. Das Apostelamt des Paulus, sein Ursprung und seine Bedeutung // Grundthemen paulinischer Theologie. Freiburg i. Br.; W., 1991. S. 25–45; Мень А., прот. Первые апостолы. М., 1998 [Библиогр.]; *он же*. Сын Человеческий. Брюссель, б. г. [Библиогр.].

Свящ. Константин Польский

Гимнография. Память А. Церковь чтит уже на раннем этапе своего существования. Согласно иерусалимскому Канонарию VII в., отражающему практику древнего иерусалимского богослужения, память А. совершалась в 3-ю субботу Великого поста (Кекелидзе. Канонарь. С. 60), в к-польской и поздней иерусалимской традициях — 30 июня. В Типиконах, используемых ныне в РПЦ и в греч. Церквях, 30 июня указана память Собора 12 апостолов, 4 янв. — память Собора 70 апостолов. Каждому из 12 А. имеется отдельное последование и указано совершение полиелейной или бденной (ап. Петр, ап. Иоанн Богослов) службы (см. *Знаки праздников месяцеслова*). Большинство из 70 А. имеют день памяти и последование, общие с неск. др. А.; отдельное последование имеют немногие. Память А. отмечена также в системе *Октоиха*. Один из 4 многодневных постов правосл. Церкви, известный по крайней мере с кон. IV в. (Апост. Постановл. V 20. 14–17), носит наименование апостольского (в обиходе называется *Петровым постом*).

Собор 12 апостолов. Память Собора 12 апостолов под 30 июня (на следующий день после памяти первоверховных апостолов Петра и Павла) отмечена в большинстве месяцесловов. По *Типикону Великой ц.* в день памяти А. совершалась возглавляемая Патриархом лития в храме Апостолов в Орфанотрофии, где пелось их последование с тропарем на 50-м псалме и чтениями на литургии, что свидетельствует об особом почитании А. в К-поле. Южноиталийская редакция *Студийского устава* — *Меситский Типикон* 1131 г. (Arranz. Turicon. P. 163) — указывает службу, аналогичную славословной, иные редакции *Студийского устава* — *Еверетидский Типикон* 1-й пол. XII в. (Дмитриевский. Описание. Т. 1. С. 466–467), *Студийско-*



Собор 12 апостолов.
Икона. 1-я четв. XIV в. (ГМИИ)

Алексиевский Типикон 1034 г. (ГИМ. Син. № 330. Л. 175 об., XII в.) — службу, аналогичную шестеричной, но без стихословия *кафизм* (в Студийском уставе это характерная черта праздничного богослужения), с заменой части текстов Октоиха (стихир на Господи воззвах и канона) текстами апостолам Петру и Павлу; по Типикону, используемому ныне в РПЦ (Типикон. Т. 2. С. 692), и по *Виолакиса Типикону*, используемому ныне в греч. Церквях (*Виоλάκης*. Тулκόν. Σ. 282; Δίπτυχα. 1999. Σ. 157–158), предписано совершать полиелейную службу.

Последование Собора 12 апостолов в греч. и рус. печатных Минеях дополнено текстами апостолов Петра и Павла, но в целом не изменилось со времени действия Студийского устава. Указанное последование состоит из канона Феофана 4-го гласа с *акростихом* «Χριστοῦ ἡραρίω τοῦς σοφοῦς Ἀποστόλους» (Почитаю мудрых апостолов Христовых), стихир на Господи воззвах 4-го гласа, кондака с икосом 2-го гласа, *хвалитных стихир* 4-го гласа, из к-рых 12 А. посвящены 3-я и 4-я. Все упомянутые тексты, кроме хвалитных стихир, известны по описанию, данному в Евергетидском и Мессинском Типиконах. В рус. печатных Минеях помещен др. кондак — «Кáмень хрѣтѣвъ, кáмена вѣкры прославлѣтъ свѣтáвъ». По студийским Минеям XII в. известно еще одно последование Собору 12 апостолов (*Владимир (Филантропов)*. Описание. С. 412); вероятно, именно оно вошло в рус. печатные Минеи, используемые ныне в РПЦ (Минея (МП). Июнь. Ч. 2. С. 495–513), и помещено после последования, общего с греч. печатными Минеями. В греч. рукописях сохранился анонимный канон Собору 12 апостолов без акростиха (Ταξιέων. N 724. Σ. 235).

Собор 70 апостолов. Память Собора 70 апостолов редко встречается в древних месяцесловах (*Сергий (Спаский)*. Месяцеслов. Т. 2. С. 3). В богослужебной практике греч. Церквей (Μηναίων.

Ἰουναρίου. Σ. 60), а также по Типикону, используемому ныне в РПЦ (Типикон. Т. 1. С. 383), 4 янв. совершается служба Собора 70 апостолов и прп. *Феоктиста* Кукумского. Последование, помещенное в греч. и рус. печатных Минеях, включает в себя канон 4-го гласа с акростихом «Χριστοῦ μαθητὰς δευτέρους ἐποινέσω» (Да восхвалю вторых [в отличие от первых 12.— *Ред.*] учеников Хрис-



Собор 70 апостолов.
Миниатура из греко-груз. рукописи.
XV в. (РНБ. О. I. 58. Л. 94 об.)

товых) гимнографа Иосифа, имя к-рого вписано в тропари 9-й песни, кондака с икосом 2-го гласа и светильна. В Минеях, используемых ныне в РПЦ (Минея (МП). Июнь. Ч. 1. С. 122–143), кроме упомянутых текстов помещены недостающие тексты для бденной службы, а также еще 6 стихир на Господи воззвах, включенные в основной цикл стихир, и анонимный канон Собору 70 апостолов, имеющий отдельный тропарь каждому из А.

Октоих. Память А. является основной литургической темой четверга. Среди текстов четверга всех 8 гласов им посвящены 3 стихир на Господи воззвах (1-й цикл стихир), первые 2 *стиховные* стихир вечерни и утрени, седальны после стихословия кафизм, 1-й канон утрени, атрибутируемый Феофану, 2 тропаря на *блаженных*. В богослужении четверга (при будничной службе) употребляются также не зависящие от текущего гласа тексты, содержащие упоминания А.: тропарь (ἄβελ σῆν), кондак (Τὴν ἰσχυρὰν καὶ ἐκπαινεμένην προφητῶν) и эксапостилярный (Во всю подсолнечную текше). А. упоминаются также в *прокимие* и *причастие* литургии (*Крашенинникова* О. А. К истории формирования седмичных памятей Октоиха // БТ. Сб. 32. С. 260–268).

Помимо своих служб А. как непосредственные участники большинства евангельских событий упоминаются в иконографии воскресных дней и праздников христологического цикла: *Преображения* — «На горе высѣе преврѣражъ сѣсъ, верховенна имѣа ученики» (4-я стихира на Господи воззвах великой вечерни), события *Страстной седмицы* — «Сѣбѣомъ ловѣе

свазѣми аβελ, вѣчествѣющемъ всѣмъ себѣ хрѣтѣ възложше» (ирмос 5-й песни канона четверга), *Воскресения* — «ἄβελ вѣдѣвше воскресѣи содѣтелеа, чѣдѣхѣса» (3-я стихира на Господи воззвах в субботу вечера 7-го гласа), *Вознесения* — «Гдѣи, аβελ ѡκω вѣдѣша τὰ, на ὀβλαцѣхъ возносѣма» (4-я стихира на Господи воззвах великой вечерни), *Пятидесятницы* — «Ἐγδѣ дѣа твоегѣ послааъ есѣи гдѣи, сѣдѣщѣмъ аβελмъ» (стихира на Господи воззвах малой вечерни). Подчеркивается участие А. в событии Успения Пресв. Богородицы: «Ἀπόστολι ὡ κѣнѣцъ совокѣплѣшѣса здѣв» (светилен Успения).

Нек-рым из А. традиция приписывает авторство древних *анафор* и *литургий*; части отдельных анафор (напр., литургии ап. Марка) могут действительно восходить ко времени А. В *institutio* и *intercessio* почти всех анафор говорится об А.: «Дадѣ сѣимъ своимъ ученикомъ и апѣстолмъ, рекъ: прѣимѣте, ѡдѣните»; «Ἐще прѣносимъ τῆι словѣснѣю сѣбѣ живѣ ... ω сѣихъ славныхъ и всехвалныхъ апѣстѣлѣхъ» (анафора литургии свт. Иоанна Златоуста). В память А. на *проскомидии* вынимается 3-я частица девятичинной *просфоры* — «Въ чѣстѣ и пáмáть ... сѣихъ славныхъ и всехвалныхъ апѣстѣлѣвъ петра и павла, и прочѣихъ всѣхъ сѣихъ апѣстѣлѣвъ» (чин проскомидии).

Идея апостольского преемства подчеркивается в чинах *хиротонии*: «Сáмъ, владыко всѣхъ ... сѣгѣ ... спѣдѣльшасѣа пѣдѣти ... архѣрѣнскомъ достоинствѣ ... ѡкрѣпѣи, ѡκω ѡкрѣпѣиъ есѣи свѣтѣлѣ апѣстѣлы» (Чиновик. Ч. 2. С. 21–22).

О. В. Венцель, М. С. Желтов

Иконография. Изображения А. известны с III–IV вв. В ранний период существовало неск. типов иконографии: юные и безбородые, как и характерный для этого времени образ юного Христа (катакомбы Домитиллы, кон. III — сер. IV в.), и с бородами (гробница Аврелиев, сер. III в., катакомбы Джордани, IV в.); нек-рые с ярко выраженными портретными чертами: ап. Петр — с короткими седыми волосами и бородой, ап. Павел — с высоким лбом и длинной темной бородой (катакомбы Петра и Марцеллина, 2-я пол. III — 1-я пол. IV в.; Претекстата, Комодиллы, IV в.; ц. Сан-Лоренцо в Милане, IV в.), ап. Андрей — с седыми взъерошенными волосами и короткой бородой (ц. Санта-Пуденциана в Риме, 400; ораторий Архиепископской капеллы в Равенне, 494–519). Облачены в белые туники с клавмами и паллиумы, нижние углы к-рых часто украшены литерами I, Z, N, H, Γ, ноги босые или в сандалиях. С VI в. А. стали изображаться с нимбами (мозаика купола Арианского баптистерия в Равенне, ок. 520).

В период средневековья индивидуальные особенности облика становятся характерными для мн. А.: апостолы Филипп и Фома представлены юными, безбородыми (мозаики кафоликона мон-ря вмц. Екатерины на Синае, 550–565),



Большой сион из Успенского собора Московского Кремля. 1486 г. (ГММК)

ап. Иоанн Богослов в евангельских сюжетах — юным, в композиции *Успения* Божией Матери, в изображениях с учеником сиѳмч. *Прохором* на о-ве Патмос, в единичных иконах — старцем. Как правило, цвета одеяний А. традиционны, напр. синий хитон и охристый гиматий у ап. Петра, вишневым гиматий у ап. Павла.

Атрибутами А. являются свитки как образ христ. учения, у евангелистов — кодексы (иногда у всех А., как в капелле прип. Аполлония в Бауте (Египет), VI в.); в ранний период — крест как орудие победы (у апостолов Петра и Андрея обычно кресты на длинных древках), венки — символ победы (мозаики баптистерия Православных в Равенне, сер. V в., Арианского баптистерия в Равенне, ок. 500), крест и венок (рельеф саркофага «Ринальдо», V в., Равенна). Отличительный атрибут ап. Петра, согласно евангельскому тексту, — ключи (Мф 16. 19) — появился с сер. IV в. (мозаика Санта-Констанца в Риме, IV в.). Известны изображения А. с предметами, к-рые упоминаются в евангельских чудесах, напр. с корзиной хлеба и рыбой (саркофаг, IV в. (Музей Лапидарий. Арль)).

До запрещения символических изображений 82-м прав. *Трул. Собора* (692) были широко распространены образы апостолов-агнцев: перед воротами или выходящими из врат Вифлеема и Иерусалима (ц. Санта-Мария Маджоре в Риме, 432–440, ц. святых Космы и Дамиана в Риме, 526–530, ц. Сант-Аполлинаре ин Класе в Равенне, 549, рельеф саркофага из мавзолея Галлы Плацидии в Равенне, V в.).

Наиболее распространенным типом апостольских композиций является изображение 12 А., окружающих Христа,

в основе к-рого лежит евангельская символика числа 12, связывающая ветхозаветные (12 патриархов, 12 колен Израилевых) и эсхатологические образы (12 враг Небесного Иерусалима). Ранняя иконография сцены (катакомбы Домитиллы, кон. III — сер. IV в., рельеф серебряного реликвария из Сан-Надзаро в Милане, IV в., рельеф реликвария, сер. IV в. (Музей в Брешии), — представлено 6 А.) восходит к античным изображениям философа в окружении учеников (напр., «Плотин с учениками» — рельеф саркофага, 270 (Музей Ватикана)). С IV в. эта композиция известна в росписях алтаря (конха апсиды ц. Сан-Лоренцо в Милане, IV в., ц. Санта-Пуденциана в Риме, 400). В рельефах саркофагов фигуры 12 А. могут располагаться по сторонам стоящего или сидящего на престоле Иисуса Христа: каждая под отдельной аркой (саркофаг, IV в. Арль), попарно (саркофаг Проба из собора ап. Петра в Риме, 395), группами по 3, 4, 5 (саркофаг из ц. св. Иоанна Студийского в К-поле, V в.). В центре апостольского ряда также может изображаться Богоматерь с Младенцем (капелла прип. Аполлония в Бауте (Египет), где изображено 14 А., VI в.) и *Этимастия* (мозаика купола Арианского баптистерия в Равенне, ок. 520).

С сер. IV в. получает распространение композиция «*Traditio Legis*» (Даяние закона), символизирующая Божественную полноту учения Церкви, получаемого от Иисуса Христа. В центре — стоящий на горе с 4 райскими реками (Быт 2. 10) Спаситель с поднятой правой рукой (жест триумфа) и развернутым свитком в левой, слева — ап. Павел, справа — ап. Петр (мозаика ц. Санта-Констанца в Риме, сер. IV в., роспись золотом на донышке стеклянной евхаристической чаши, IV в. (Музей Ватикана)). Иконография может включать изображения 12 А. (саркофаг, ок. 400 (ц. Сант-Амброджо в Милане)). Др. вариант представляет Иисуса Христа на престоле передающим свиток ап. Павлу (саркофаг из ц. Сант-Аполлинаре ин Класе в Равенне, V в.). Близким сюжетом является вручение ключей ап. Петру (наряду с «*Traditio Legis*» представлен в росписи ц. Санта-Констанца в Риме, сер. IV в.).

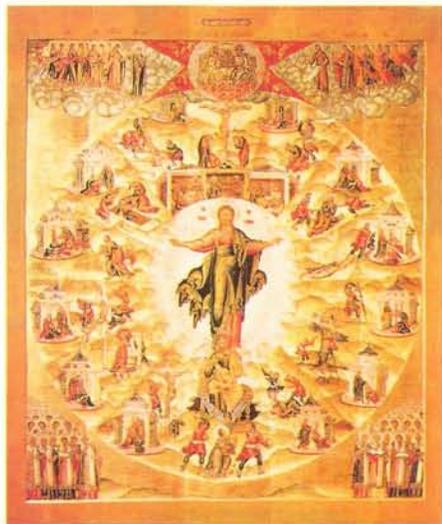
В кон. V–VI в. изображения 12 А. в медальонах помещались в пространстве алтаря (Архиепископская капелла в Равенне; ц. Сан-Витале в Равенне, ок. 547, — на арках алтарного свода; кафоликон мон-ря вмц. Екатерины на Синае, 565–566 — в апсиде; ц. Панагии Канакариас в Литрангоми (Кипр), 2-я четв. VI в., — на триумфальной арке). В VI в. появляется иконография «*Причащение апостолов*» (см. *Евхаристия*), где также изображены 12 А.

В послеиконоборческий период в визант. искусстве складывается система храмовой декорации, в к-рой определеп-

ное место занимают изображения А. Фигуры в рост помещались в простенках барабана, в парусах — евангелисты (напр., мозаики собора Св. Софии Киевской, 30-е гг. XI в.). 12 А. изображались на предметах литургического обихода: фигуры в рост представлены на рельефах створок дверей Большого сиона (Иерусалима) новгородского Софийского собора — серебряной дарохранительницы в виде модели храма-ротонды (1-я четв. XII в. НГОМЗ) и Большого сиона Успенского собора Московского Кремля (XII в., XIII в., 1485 г. ГММК); изображения украшают т. н. Малый саккос митр. Фотия (сер. XIV–XVII (?) в. ГММК); эмалевые дробницы с полуфигурами А. (8 медальонов) на епитрахили (кон. XIV — нач. XV в. СПГИХМЗ).

12 А. входили в состав т. н. апостольского *деисуса* (икона, XII в. (мон-рь вмц. Екатерины на Синае), а также представлены в композициях «Собор двенадцати апостолов» (икона, XIV в. (ГМИИ)), «Отослание апостолов на проповедь» (Токалы-килисе (Каппадокия), 900–950, ц. в Тимотесубани (Грузия), XIII в., клеймо иконы «Похвала Богоматери с Акафистом», XIV в. (ГММК)). Апостольский ряд представлен в ц. Св. Троицы мон-ря Сопочани (Сербия), ок. 1265 г. На Руси в XV–XVII вв. получил распространение вариант композиции «Собор двенадцати апостолов» в виде лозы, в верхней части к-рой представлен поясной деисус, а в завитках — полуфигуры А. (икона-таблетка, XV в. (НГОМЗ), икона, XVI в. (ГРМ), фреска Благовещенского собора Московского Кремля, сер. XVI в., икона, XVII в., из Успенского собора Троице-Сергиевой лавры). Этот иконографический извод, имеющий сходство с композициями «Древо Иессеево» и «Лоза Христова», вошел в рус. иконописные подлинники, напр. Большаковский, XVIII в.

12 А., среди к-рых главенствующее положение занимают первоверховные апостолы Петр и не входящий в круг евангельских учеников Иисуса Христа Павел, а также евангелисты Лука и Марк, относящиеся к А. из числа 70, изображаются в сценах евангельского цикла (Вознесение, Сошествие Св. Духа), в композициях «Успение Богоматери», «Страшный Суд», «Евхаристия». Число 12 в этих изображениях сохраняется неизменным, т. к. символизирует полноту Церкви. Состав А. в этих композициях может варьироваться. Помимо 12 А. традиционны и изображения апостолов Петра и Павла, образ к-рых также является собой Св. Соборную Церковь (апсида ц. святых Космы и Дамиана, 526–530, триумфальная арка ц. Сан-Лоренцо фуори ле Мура в Риме, IV в.), и 4 евангелистов (саркофаг, VI в. (Археологический музей. Стамбул), миниатюры Евангелия Раввулы (Laurent. Plut. I. 56. Fol. 10, 586 г.)).



Апостольская проповедь.
Икона. Мастер Ф. Зубов. 1660–1662 гг.
(ЯИАМЗ)

В миниатюрах нек-рых рукописей (см. *Апостол*) помимо евангелистов имеются соответствующие изображения А. перед каждым из Посланий (Апостол. МГУ. Греч. 2, 1072 г., ГИМ. Син. 275, XII в.; ГИМ. Муз. 3648, XIII в.).

Помимо единоличных изображений и иллюстраций евангельских эпизодов с VIII–IX вв. появляются циклы деяний и страданий А. Согласно описанию *Николая Месарита* (Descr. 1–11, 13, 37–42), еще в VI в. в купольной мозаике ц. Св. апостолов в К-поле эпохи имп. Юстиниана существовали изображения проповеди апостолов Матфея, Луки, Симона, Варфоломея и Марка. В Хлудовской Псалтири (ГИМ. Греч. 129. Л. 17, сер. IX в.) представлены 12 А., проповедующие народам. Сцены страданий А. имеются в миниатюрах Слов *Григория Богослова* (Назианзина) (Paris. gr. 510), в мозаиках собора ц. Сан-Марко в Венеции, после 1200 г. История ап. Павла представлена в мозаиках Палатинской капеллы в *Палермо*, ок. 1146–1151 гг., деяния апостолов Петра и Павла — в росписи Спасо-Преображенского собора *псковского Мирожского мон-ря*, 40-е гг. XII в., цикл деяний А. находится в росписи ц. Христа Пантократора мон-ря *Дечаны* (Югославия, Косово и Метохия), 1348 г. В стенописи, миниатюрах рукописей и иконах известны житийные циклы, в значительной мере опирающиеся на апокрифическую лит-ру. Таковы росписи ц. Богоматери мон-ря *Матейче*, близ Скопье (Македония), 1355–1360 гг., рус. житийные иконы кон. XV–XVII в. («Св. Иоанн Богослов в житии», кон. XV–XVI в. (ЦМиАР), «Апостолы Петр и Павел с житием», XVI в. (НГОМЗ), «Ап. Матфей в житии», кон. XVII — нач. XVIII в. (ЯХМ)).

В XVII в. под влиянием западноевроп. традиции создаются образы на тему апостольских страданий (икона «Апостольская проповедь» мастера Феодора

Евтихиева Зубова, 1660–1662 (ЯИАМЗ); икона, XVII в. (ГММК)).

В XVI–XVII вв. в программу храмовой росписи помимо 12 А. включались изображения 70 А., помещавшиеся на склонах арок под сводами (Спасо-Преображенский собор в Ярославле, 1563, Архангельский собор Московского Кремля, 1564–1565, ц. Св. Троицы в Вязёмах (Московская обл.), ок. 1600, Успенский собор Троице-Сергиевой лавры, 1669) или на своде паперти (Спасо-Преображенский собор московского Новоспасского мон-ря, 1689). Поверх хитона и гиматия на А. от 70 надет омофор — знак их епископского служения. В росписи Благовещенского собора в Сольвычегодске, 1601 г., представлен Собор 70 апостолов.

Почитание А. выразилось в посвящении им многочисленных храмов, как общих соборных (св. Апостолов в К-поле, VI в., Фессалонике, 1312–1315), так и тех, где находились их мощи и святыни, с ними связанные (соборы ап. Петра в Риме, III в., Сан-Марко в Венеции, XII — нач. XIII в.).

Лит.: *Ficker J.* Die Darstellungen der Apostel in der altchristlichen Kunst. Lpz., 1887; *Detzel*. Bd. 2. S. 95–168; *Mishev J.* Zivoty apostolu v byzantskem umeni: Dve studie z dejin byzantskem umeni. Praha, 1948; *idem*. Apostel // LCI. Bd. 1. Sp. 150–173; *Mesarites N.* Description of the Church of the Holy Apostles at Constantinople / Ed. G. Downey // Transactions of the American Philos. Soc. Phil., 1957. N. S. Vol. 47. Pt. 6. P. 875–877; *Лазарев В. Н.* Мозаики Софии Киевской. М., 1960. С. 83–88; *Davis-Weyer G.* Das Traditio-legis-Bild und seine Nachfolge // Münchner Jb. d. bildenden Kunst. 1961. Bd. 12. S. 7–45; *DACL*. Vol. 4. Col. 1451–1454; *Aurenhammer H.* Lexikon der christlichen Ikonographie. W., 1961. Lief. 3. S. 214–222; *Wessel K.* Apostel // RBK. Bd. 1. Sp. 227–239; *Eleen L.* Acts Illustration in Italy and Byzantium // DOP. 1977. Vol. 31. P. 255–278; *Kessler H. L.* The Meeting of Peter and Paul in Rome: An Emblematic Narrative of Spiritual Brotherhood // Ibid. 1987. Vol. 41. P. 265–275; *Βασιλάκη Μ.* Εικόνα με τον ασπασμό Πέτρου και Παύλου Συμπόσιο της Χριστιανικής Αρχαιολογικής Εταιρείας. 1987. Τ. 23. Σ. 405–422; *Давидова Тимершинки А.* Циклус дела апостольских // Зидно сликарство манастира Дечана. Београд, 1995. С. 165–177; Декоративно-прикладное искусство Великого Новгорода. М., 1996. С. 50–56, 116–123.

Н. В. Квливидзе

АПОСТОЛЬНИК, в рус. правосл. традиции часть жен. монашеского облачения, головной убор, обязательный для постоянного ношения. Представляет собою плат колоколообразной формы, имеющий округлый вырез для лица. Достигая обычно пояса, А. скрывает шею, грудь и руки. На голове удерживается с помощью 2 завязывающихся на затылке лент. Традиционно А. черного цвета, но в случае несения монашествующей определенного послушания



Монахиня в апостольнике

(напр., на просфорне) может быть белым; А. белого цвета «монашеского покроя» входил в специально разработанную форму для сестер *Марфо-Мариинской московской общины*. Поверх А. могут носиться *скуфья*, *камилавка* или *клобук*. Принимается А., как правило, при постриге в *рясофор*. Известны случаи, когда А. мог по благословению игуменни усваиваться послушницам, напр. в *Дивеевском Серафимовом мон-ре*. Возможно, А. восходит к *мафорию* — древнему головному покрову женщин, служивших при церкви. *Мафорий* и *орарь* были облачениями *диаконисы* (*Parenti, Velkovska*. P. 188). О подобном одеянии упоминает *Феодорит* Кирский: св. Домнина была «вся покрыта покрывалом, достигающим до колен». В миниатюрах *Минология Василия II* можно видеть близкую к А. форму жен. покрывала — длинный плат, концы к-рого сведены под подбородком (976–1025 гг. Vat. gr. 1613. P. 62). Являясь в России неотъемлемой частью облачения правосл. монахинь, в др. странах А. может заменяться большим платком (напр., в Греции) или вовсе отсутствовать (напр., в Румынии).

Лит.: Древние иноческие уставы. С. 523 (прим.); *Феодорит Кирский*, блж. История боголюбцев или повествование о святых подвижниках. СПб., 1853. С. 229; *Parenti, Velkovska*. Eucologio; *Дьяченко Г.* Полный церковно-славянский словарь. М., 1900. С. 877; *Миллер Л.* Святая мученица Российская вел. кн. Елизавета Феодоровна. М., 1994. С. 136; *Дивеевские предания*. М., 1996. С. 21–22; *MenolBas*. T. 2. P. 62.

Э. В. Шевченко

АПОСТОЛЬСКАЯ ПЕНИТЕНЦИАРИЯ [лат. Paenitentia Apos-tolica], один из 3 судебных органов *Римской курии*. Возникновение А. п. в кон. XII в. связывают с введением



должности «кардинала, принимающего исповеди вместо папы» (*Cardinalis qui confessiones pro Papa recipit*), к-рому было поручено заниматься снятием *цензур* (порицаний) и предоставлением *диспенсаций*. При папе *Гонории III* (1216–1227) это должностное лицо стало называться пенитенциарием (лат. *paenitentiarium*), при *Клименте V* (нач. XIV в.) – верховным пенитенциарием (*paenitentiarium generalis*). В помощь ему выделялись особые чиновники (*paenitentiarium minores*), в числе к-рых с сер. XIV в. обязательным был знаток канонического права (*doctor expertus in iure canonico*). В дальнейшем А. п. неоднократно реорганизовывалась: в 1908 г., при *Пие X*; в 1917 г., при *Бенедикте XV*; в 1935 г., при *Пие XI*.

В 1988 г. папа *Иоанн Павел II* конституцией «*Pastor Bonus*» определил, что в компетенцию А. п. входят те вопросы церковной жизни, к-рые относятся к области внутренней судебной ответственности (*forum internum*), в т. ч. не имеющие отношения к таинствам. А. п. действует в основном как апелляционный суд, одобряя или отклоняя решения, вынесенные нижестоящими инстанциями. Регент и 2 сотрудника ежедневно занимаются рассмотрением поступивших в А. п. дел, напр. о священниках, нарушивших обет безбрачия. Члены А. п. – прелаты (регент, теолог, помощник теолога, канонист и 3 советника), образуя совет, регулярно (обычно раз в месяц) собираются под председательством кардинала (верховного пенитенциария) для углубленного изучения материалов и вынесения соответствующих решений.

Лит.: *Beratti C.* De Curia Romana. R., 1952; *Giovanni Paolo II.* «Pastor bonus»: Costituzione Apostolica sulla Curia Romana. Torino, 1988. P. 54; Каноническое право: О народе Божием / Сост. свящ. И. Юркович. М., 1995. С. 90; «Свет Евангелия». 11 окт. 1998. С. 4; *An. Pont.* 1999. P. 1228, 1855.

Н. Н. Поташинская

АПОСТОЛЬСКИЕ КАТОЛИКИ – см. *Католическая апостольская Церковь, Новоапостольская Церковь.*

АПОСТОЛЬСКИЕ МУЖИ – см. *Мужья апостольские.*

АПОСТОЛЬСКИЕ ПОСТАНОВЛЕНИЯ [греч. Ἀποστολικὰ Διατάγματα, Διατάγματα τῶν Ἀποστόλων διὰ Κλήμεντος, лат. *Constitutiones Apo-*

stolorum], один из наиболее известных *литургико-канонических памятников*.

Источники и содержание. А. п. состоят из 8 книг, включающих материалы канонического, литургического и дисциплинарного характера, и представляют собой компиляцию из литургико-канонических памятников I–III вв.; кроме того, содержат нек-рые оригинальные тексты. Названия книг: I – О мирянах, II – О епископах, пресвитерах и диаконах, III – О вдовицах, IV – О сиротах, V – О мучениках, VI – О расколах, VII – Об образе жизни, благодарении и христ. посвящении, VIII – О дарованиях, рукоположениях и церковных канонах; содержание книг шире этих названий. Книги I–VI являются переработкой всего текста «*Дидаскалии*» (1-я пол. III в.); они были использованы при реконструкции греч. текста «*Дидаскалии*», сохранившейся в переводах на сир. и др. языки (*Funk. Didascalia*). Гл. 1–32 VII кн. включают достаточно сильно переработанный (по сравнению с «*Дидаскалией*») текст «*Дидахе*» (посл. четв. I в.), в гл. 33–49 помещены различные литургические тексты (кроме гл. 46, где перечисляются первые епископы важнейших городов, поставленные апостолами), частично заимствованные из Библии, частично не встречающиеся в более ранних памятниках. Гл. 1–2 VIII кн. предположительно содержат текст литургико-канонического памятника 1-й трети III в., отождествляемого с утраченным «*Апостольским преданием о харизмах [дарованиях]*» (*J. Magne*); порядок тем в гл. 3–45 точно соответствует порядку тем в «*Апостольском предании*» (III в.), с к-рым тем не менее в отличие от «*Дидаскалии*» и «*Дидахе*» указанные главы А. п. редко обнаруживают текстуальное сходство; в 47-й гл. помещены 85 *Апостольских правил* (*Metzger. T. 1. P. 15–24*); небольшая гл. 48 является заключением. Кроме библейских книг в А. п. часто цитируются различные апокрифические деяния, а также подлинные и псевдоэпиграфические послания сщмч. *Климента Римского* († ок. 101) (*Ibid. P. 24–30*). Лит. цельность А. п. доказывает единство памятника, составитель к-рого попытался согласовать между собой все указанные источники, однако в тексте остались небольшие противоречия: согласно II кн., *люб-*

вание мира на литургии предшествует мирной *ектении* (57. 17), а согласно VIII – следует за ней (11. 9); об ап. *Иакове*, брате Господнем (см. *Иаков Праведный*), в ряде мест говорится как о живом (II 55. 5; VI 12–14; VIII 4. 1), но дважды (V 8. 1; VII 46. 2) – как об умершем.

Авторство и датировка. А. п. – псевдоэпиграфический памятник, что не является редкостью для христ. лит-ры II–IV вв. (*W. Speyer*): повествование ведется от лица сщмч. *Климента Римского* (VIII 46. 13; 47. 85), Ап. 85 прямо называет сщмч. *Климента* автором памятника и ставит А. п. в один ряд с новозаветными книгами. Авторитет А. п. на Востоке и в древности, и позднее – вплоть до кон. XIX в. – был очень велик: ни один литургико-канонический памятник не засвидетельствован таким большим числом рукописей, как А. п.; в своей «*Патрологии*» аббат *Ж. П. Минь* поместил А. п. вместе с подлинными творениями сщмч. *Климента* (*PG. 1. Col. 509–1156*); литургисты XVII–XIX вв. считали «*Климентову*» литургию VIII кн. А. п. восходящей к очень раннему времени (*И. Дмитриевский*).

На основании совпадения словарного состава, лит. стиля, богословских и церковно-дисциплинарных воззрений А. п., анонимного арианского «*Комментария на [книгу] Иова*» (ок. 360) (*D. Hagerdorn*) и интерполяций (ок. 380) в посланиях сщмч. *Игнатия Богоносца* (†107) (*J. Lightfoot*) патрологи кон. XIX–XX в. показали, что составитель всех этих памятников – одно лицо (*Funk. Die apost. Konst.; Metzger. T. 1. P. 32, 60–62*). Это отождествление, а еще более – многочисленные реалии 3-й четв. IV в., присутствующие в тексте А. п., указывают время ок. 380 г. и Антиохию как место составления А. п. (*Metzger. T. 1. P. 54–62*).

Рукописи и издания. В ходе исследования рукописной традиции М. Месже было установлено, что существует 15 независимых друг от друга рукописей А. п. (древнейшие: *Veron. N LI* (49), VI в.; *Vat. Barber. gr. 336*, посл. четв. VIII в.; *Ath. Vator. 171*, X в.; *Vat. gr. 839*, X в.; *Bodl. Miscell. 204*, X в.; *Vindob. Pal. Hist. gr. 73*, X в.; *Vat. gr. 1506, 1024* г.), все остальные – копии к.-л. из них; ученый выявил принадлежность каждой к одной из 4 семей, содержащих различные типы текста А. п.

(Metzger. Т. 1. Р. 63–94). 1-е издание А. п. было подготовлено Ф. Туррианом по рукописи Vat. gr. 839 с восполнением недостающих фрагментов по рукописям Vat. gr. 2088 и 2089 (обе XI в.) и вышло в Венеции в 1563 г. Полный рус. перевод был опубликован в Казани в 1864 г. и до наст. времени не переиздавался. Новейшее критическое издание греч. текста с исследованием, комментариями и франц. переводом было подготовлено Месже и вышло в серии «Sources Chrétiennes» в 1985–1987 гг. (N 320, 329, 336).

М. С. Желтов

Богословие. А. п. не являются догматическим трактатом, что позволяет их составителю избегать развернутых и глубоких богословских построений. Тем не менее краткая систематизация догматических воззрений составителя А. п. представлена в 2 направленных против еретиков исповеданиях веры (VI 11; VI 14), в описании предкрещальной катехезы (VII 39. 2–3) и в крещальном *Символе веры* (VII 41), в учении о всеобщем *воскресении из мертвых* (V 7). Кроме того, темами богословского дискурса являются история и домостроительство спасения; небесная иерархия и церковное устройство как ее отображение на земле.

Учение о Боге Отце («Владыко, Господь Вседержитель», «единый нерожденный», «всегда и прежде всех век сущий», «во всем безнуждный», «единый истинный»... — VIII 5. 1; «единый и нерожденный, безначальный, царя и владыки не имущий, нужды чуждый, всякого блага подаватель», «безначальный разум, вечное видение, нерожденное слышание, ненаученная премудрость»... — VIII 12. 7; «Он не Сам Себя произвел или не Сам Себя родил, как они [еретики] думают, но есть вечный и безначальный» — VI 11. 1), **о сотворении мира и человека** («всякое творение Божие хорошо, и ничем не должно гнушаться» — VI 11. 5; Бог «мир создал и в нем мироздателя человека сотворил», «по образу и по подобию» Божию — VIII 12. 16), **о душе и теле** («душу нашу исповедуем мы бестелесною и бессмертною, не тленною, как тела, но бессмертною, как разумную и самовластную» — VI 11. 7; «душа бессмертная... от не сущего», тело же «рассеиваемое», «от четырех стихий» — VIII 12. 17) — в А. п. православно. Вполне православно следующие формулировки

учения **о Втором Лице Пресв. Троицы**, Боге Сыне: «Единородный и рожденный прежде всякой твари», «Христа исповедуем не простым человеком, но Богом Словом и человеком» (VI 11. 10); но составитель А. п. не использует никейскую терминологию («единосущный») и иногда прибегает к выражениям, близким к *арианству* (Отец рождает Сына «по благоволению» (εὐδοκία) — VII 41. 5; VIII 1. 10; «Волею и силою и благостию» — VIII 12. 7); в описании образа Воплощения Бога Слова усматриваются элементы ереси *аполлинарианства* («в последние дни сшедшего с небес и плоть восприявшего и от Св. Девы Марии родившегося» — VII 41. 6; «Бог Слово претерпел крест» — VIII 1. 10). Элементы *субординационизма* содержатся в *христологии* и *пневматологии* А. п.: «Бог Слово, служащий Богу и Отцу Своему в творении всего» (V 20. 13); Христос представляется в А. п. как «первосвященник Отца», как «посредник между Богом и людьми» (VI 11. 10). Сын содействует и посредствует Отцу в творении и промыслении. Св. Дух подчинен Сыну: «Дух Святой-Утешитель, Христом посылаемый и Им научаемый» (III 17. 4); «проели нам силу владычественного Духа Твоего, который служит возлюбленному Отроку Твоему Иисусу Христу (ὁ πρὸς διακονεῖται τῷ ἡγαπημένῳ σου παιδὶ Ἰησοῦ Χριστῷ)» (VIII 5. 5) или «σὲ προσκυνεῖ ὁ Παράκλητος· πρὸ δὲ πάντων ὁ ἅγιος σου Παῖς Ἰησοῦς ὁ Χριστὸς ὁ Κύριος καὶ Θεὸς ἡμῶν» (Тебе поклоняется Утешитель и прежде всех Твой святой Отрок Иисус Христос Господь и Бог наш — VIII 12. 27; фраза в рус. переводе пропущена). Субординационизм А. п. особенно четко проявляется в II 26. 5–6, где представлены отношения чинов церковной иерархии: «А диакон пусть предстоит епископу, как Христос Отцу, и служит ему во всем беспорочно, как Христос, ничего не дела сам от себя, всегда делает угодное Отцу (Ин 8. 28, 29). А диаконису чтите вы во образе Духа Святого: она без диакона ничего пусть не делает и не говорит, подобно как Утешитель ничего от Себя не говорит и не делает, но, славя Христа, ожидает Его воли». Неправославность учения А. п. **о Третьем Лице Пресв. Троицы** проявляется в целом ряде мест, где Св. Дух называется сотворенным (VI 11. 2; в рус. переводе смысл этого

места сглажен) и упоминается вместе с проч. «служебными духами» (VIII 4. 5), что представляет собой ересь *пневматомахов* (духоборцев). Переводчик рус. издания и протопресв. Н. В. *Благоразумов* считают, что «во всех таких формулах нет нужды видеть прямо арианское значение», поскольку подобные выражения находимы у мн. отцов I–III вв. (*Благоразумов*. С. 29–30); совр. исследователь отмечает, что в А. п. нет никаких намеков на арианское понимание Божественности Сына как усвоенной Им через «причастность» или «усыновление», А. п. не говорят о тайне Божества Сына (*Metzger*. Т. 2. Р. 27). Распространенность взгляда о подчинении Св. Духа Богу Сыну в «богословских системах до-никейского периода» отмечал проф. А. А. *Спасский* (История догматических движений в эпоху Вселенских Соборов. Серг. П., 1914. С. 117). Споры о Св. Духе достигли особенной остроты к 80-м гг. IV в. Церковное учение о Св. Духе было сформулировано *Всел. II Собором* (381).

Учение о спасении основной линией проходит через весь текст А. п. Историю спасения начинает Творец, «пославший Сына Своего на землю к людям, как человека, ради кого благоизволил, чтобы Он, творец мужа и жены, родился от жены, ради кого попустил пострадать бесстрастному по естеству возлюбленному Сыну, Богу Слову, Ангелу великого совета Своего (Ис 9. 6), доведши Его до креста, смерти и погребения, чтобы подлежащих смерти освободил он от смерти» (II 24. 3). «Господь Бог клятвю обещал дать кающихся оставление согрешений их» (II 12. 1), обнадежив согрешивших, что, если покаются, будут спасены. Епископ увещевается принимать кающегося не колеблясь, «обратившихся от грехов пусть принимает он, врачуя. Если же он, будучи бесчеловечен, не примет раскаявшегося, то согрешит против Господа Бога своего» (II 24. 3, 2–3). Домостроительство спасения в А. п. осуществляют Бог Отец (в А. п. Его участие в этом процессе усилено — см. выше о субординационизме) и Иисус Христос, получивший именование Спаситель; через воскресение Иисуса Христа Бог «предел смерти разрушил» (VII 34. 8); Бог «ниспослал Сына Своего единородного, чтобы спас человека, уничтожив беззакония, простил нечестия



и грехи и чтобы освятит человека по благоволению благодати Своей, открыл и дал разуметь волю Свою... дабы сподобиться ему бани пакибытия, в усыновление о Христе, чтобы, соединившись со Христом подобием смерти Его (Рим 6. 5), в надежде славного общения, умер он для греха и жил для Бога по уму, слову и деятельности, и включен был в книгу живых» (VII 39. 4).

А. п. признают всеобщее воскресение мертвых и воздаяние в конце времен: «Воскресение обещано не мученикам только, но и всем людям, праведным и неправедным, благочестивым и нечестивым, чтобы каждый получил по достоинству» (V 7. 4); «воскресение как праведных, так и неправедных и мздовоздаяние будет» (VI 11. 9); «имеющий воскресить мертвых, навести конец миру и воздать каждому по достоинству» (VI 30. 8; VIII 12. 38). По А. п., воскреснем мы «такими же, каковы мы в нынешнем образе, не имеющими никакого изменения, или тления, поелику встанем нетленными» (V 7. 1).

Небесная иерархия представлена в неск. книгах и главах А. п. Подробно перечисляются чины ангельские: *серафимы, херувимы, ангелы, архангелы, престолы, господства, начала, власти, силы*, веки, воинства; перечисления различаются по числу и по порядку (VII 35. 3 — 9 чинов; VIII 12. 8 — 10 чинов; VIII 12. 27 — 11 чинов). Небесная иерархия служит прообразом земной Церкви: «Израиль же, наземная Твоя Церковь... сущим на небеси силам соревнуй...» (VII 35. 4).

Чтобы изобразить **церковное устройство**, составитель прибегает к образу корабля. Церковь Божия — корабль, епископ — его кормчий, он знает, как и когда составлять собрание для богослужения; епископ повелевает диаконам — матросам, а те размещают братию в богослужении. Здание, в к-ром происходят богослужения, должно быть подобно кораблю, обращено на восток, с притворами к востоку по обеим сторонам. В середине здания поставлена кафедра епископа, по обеим сторонам от нее сидят *пресвитеры* и стоят диаконы. В др. же части здания сидят миряне, женщины отдельно от мужчин (II 57); и далее подробно об обязанностях диакона, епископа, мирян). В А. п. много мест, содержащих в разных отношениях перечни степеней церковной иерархии (II 26. 3;

28. 2–5; III 11; VI 17; VIII 4–5, 30, 31 и др.). «Равно ни епископ да не превозносится перед диаконами или пресвитерами, ни пресвитеры — перед народом, потому что собрание (ἡ σύστασις τοῦ συναθροίσματος) составляется из тех и других» (VIII 1. 20).

Но центральное место в церковном об-ве отводится именно епископу, «имеющему среди людей образ Бога, чтобы начальствовать над всеми людьми, над священниками, царями, начальниками, отцами, сыновьями, учителями» (II 11. 1); о важности роли епископа как духовного руководителя, как она понимается в А. п., свидетельствуют титулы, к-рыми наделяется епископ: «господин», «владыка», «первосвященник Божий», «вероучитель» (II 20. 1), «пророк», «вождь», «царь» (II 25. 8) — для мирян; «левит, служащий священной скинии, святой кафолической Церкви», «посредник между Богом и верующим», «свидетель воли Божией» (II 25. 7), «подражатель Христа» (II 25. 9), «после Бога земной бог» (II 26. 4). Епископу посвящена почти вся II кн., основные вопросы, поднимаемые в ней: какими данными и качествами должен обладать поставляемый епископом; как должен относиться к пастве; каким должен быть суд епископа («суди, епископ, со властью, как судит Бог» — II 12. 1). Совр. исследователь отмечает, что в первых 7 книгах слово «епископ» (ἐπίσκοπος) употребляется ок. 140 раз, а «пресвитер» (πρεσβύτερος) — всего 20 раз и в более общем смысле («Апостолы, пресвитеры и братия»). Но VIII кн. восполняет этот недостаток: она содержит 80 случаев употребления наименования «пресвитер» (Metzger. Т. 2. Р. 47). Пресвитер не рукополагает клириков (III 20. 2), он учит (II 57. 7–9), совершает таинство Евхаристии (III 20. 2), крестит (VII 22. 1; VIII 28. 6), благословляет народ (VIII 28. 3; 29. 2). Дьякон в своих действиях всегда подчинен епископу (II 30–32; «без епископа пусть не делает ничего») или пресвитерам (VIII 28. 4). Он — «ангел и пророк епископа» (II 30. 2), «ухо, око и уста, а также сердце и душа епископа» (II 44. 4). «Служителями диакона» называются *иподиакон, чтец, певец, диаконалиса* (VIII 28. 7).

В целом богословская система А. п. скорее имеет черты, характерные для богословия I–III вв., чем соответствует к.-л. ереси IV в.; это, вероятно,

связано с тем, что памятник является компиляцией более ранних текстов (Metzger. Т. 2. Р. 10–39); составитель не раскрывает выдвигаемые богословские формулы, что также объясняется тем, что А. п. представляют собой собрание текстов различных богословских школ. В А. п. редко встречаются заимствованные из языка греч. философии термины, к-рые стали широко использоваться христ. богословами с IV в. Кроме того, в языке молитв VII и VIII книг А. п. присутствуют элементы, характерные только для раннего христ. богословия: Господь Иисус Христос часто (VIII 5. 5, 7; 12. 27) именуется Παῖς (греч. — Отрок), акцентируется внимание на даровании знания, как важнейшем следствии совершенного Христом спасения (VII 39. 3).

Всел. V–VI (Трул.) *Собор*, подтверждающая принятие Церковью 85 Апостольских правил, своим 2-м прав. отверг А. п.: поскольку «некогда иномыслящие, ко вреду Церкви, привнесли (в А. п. — *Ред.*) нечто подложное и чуждое благочестия, и помрачившее для нас благолепную красоту Божественного учения, то мы ради назидания и ограждения христианнейших паствы оныя Климентовы постановления благоразмыслительно отложили, отнюдь не допуская порождений еретического жлесловия и не вмешивая их в чистое и совершенное апостольское учение». Свт. К-польский *Фотий* († 891) в своей «Библиотеке» назвал А. п. сочинением, «исполненным следующей мнению Ария хулы на Сына [Божия]» (Cod. 113).

Однако А. п., содержащие верную картину церковной жизни и церковной дисциплины первых столетий, сохранили ценность исторического памятника. Кроме того, несмотря на апокрифичность, книга в основном проникнута апостольским духом.

А. п. как источник канонического права. Важнейшая для вост. церковного права в А. п. — 47-я гл. VIII кн., к-рая содержит 85 Правил святых апостолов (подробнее см. в ст. «*Апостольские правила*»). Кроме того, в греч. церковно-правовые сборники включались мн. отрывки из А. п. Они вошли в «Синопсис», на к-рый *Аристин* написал свои толкования и к-рый лег в основу рус. «*Кормчей книги*». Во 2, 3 и 4-й главах «*Кормчей*» помещено 17 т. н. правил ап. Павла (гл. 2), 17 правил первоверховных





апостолов Петра и Павла и 2 правила «всех святых апостол купно». 1-е прав. ап. Павла гласит: хотящие креститься диаконом или пресвитером приводятся к епископу и будет испытано, по какой причине пришли креститься — ср.: А. п. VIII 32. 2 («Кто впервые приходит к тайне благочестия к христианской вере, тех пусть приводят диаконы к епископу или пресвитерам и пусть исследуют причины, почему пришли они к слову Господню, а приведшие пусть свидетельствуют о них, точно исследовав касающееся их»); 14-е прав. предписывает оглашенным быть 3 года, при усердии меньше — ср.: А. п. VIII 32. 16 («Желающий огласиться пусть оглашается 3 года; но если кто прилежен и имеет благорасположение к делу, да будет принят»). 9-е прав. первоверховных апостолов Петра и Павла предписывает епископу, когда нельзя собираться в церкви из-за присутствия там ереси, собираться в доме, «да не увидит благочестивый в церковь нечестивых, ибо не место освящает человека, но человек — место» — ср.: А. п. VIII 34. 8 («Если по причине неверных невозможно в церкви, то ты, епископ, сделай собрание в доме, чтобы благочестивый не вошел в церковь нечестивых, ибо не место освящает человека, но человек — место»). 2-е прав. «всех св. апостолов купно» ограничивает круг обязанностей диакона (не совершать Евхаристию, не крестить, не давать благословения) и пресвитера (не рукополагать) — ср.: А. п. VIII 28. 2–4 («Пресвитер благословляет, не благословляется, благословения принимает от епископа и сопресвитера, также дает их сопресвитеру, возлагает руку, не рукополагает... Дьякон не благословляет, не дает благословения, а получает его от епископа и пресвитера, не крестит...»).

Эти псевдоапостольские правила не содержат еретических взглядов, но по строгому смыслу 2-го прав. Трул. Собора они не имеют юридической силы в Церкви. Правила, заимствованные в «Кормчую книгу» из А. п., не приняты в *Книгу правил*, к-рая представляет собой канонический кодекс РПЦ.

Э. П. П.

А. п. как литургический источник. Ценность для совр. церковной науки А. п. как литургического документа состоит в том, что: во-первых, они

содержат уникальные сведения, позволяющие судить о характере связи между раннехрист. и раннесинагогальными молитвенными текстами; во-вторых, отражают переходный этап формирования структурных парадигм важнейших христ. молитв; в-третьих, подробно фиксируют богослужебную практику Антиохии 3-й четв. IV в.

«Иудео-христианские» молитвы (А. п. VII 33–38) имеют структурное и содержательное сходство с иудейскими синагогальными берахот (D. A. Fiensy; см. обзор мнений по вопросу: *Graves*. P. 173–181). Возможность связи между христ. молитвами и иудейскими берахот давно обсуждается учеными (И. Карабинов), а указанные молитвы — одно из прямых свидетельств ее существования: они являются христ. версией праздничной тефиллы, центральной молитвы праздничного синагогального богослужения (*Giraud*. P. 253–268).

Внутренняя структура традиц. христ. молитв и молитв А. п. Наличие связи между раннесинагогальными и раннехрист. молитвами позволяет объяснить причину возникновения достаточно сложных структурных особенностей важнейших христ. молитв — анафор, молитв *рукоположения* в священный сан и др. Наиболее убедительная и разработанная теория возникновения указанных особенностей была выдвинута Ч. Джираудо, к-рый подробно рассмотрел историю формирования структурных парадигм молитв сначала в ВЗ, затем в межзаветном и синагогальном иудаизме и, наконец, в христ. традиции. В частности, он показал, что ветхозаветные «тодот» (исповедания, молитвы), начинаясь с древнейших книг ВЗ, в наиболее поздних принимают типичную форму. Существенным в ней является двучастность: в 1-й части (по терминологии Джираудо, ананетической, т. е. повествовательной) молитвы содержится повествование о спасительных благодеяниях Израилю, явленных Господом в чудесах и знамениях; глаголы в этой части употребляются в изъявительном наклонении. Во 2-й (эпиклетической, т. е. призывательной) части содержится прошения, поэтому глаголы употребляются в повелительном наклонении. Переход от одной части к др. обычно осуществляется посредством слов «и ныне», т. е. спаситель-

ные деяния прошлого приводятся в молитве как основание просьбы о новых благодеяниях. Наконец, в одной из частей располагается библейская цитата (т. н. *locus theologicus*), подтверждающая необходимость или возможность осуществления прошения. Эта структура была характерна также для межзаветного времени и перешла (с небольшими изменениями: в частности, «и ныне» при переходе к эпиклетической части заменено на «так и») в берахот раннего синагогального иудаизма. Важнейшие из этих берахот — домашние «биркат хаммазон» (благодарения за вечерней трапезой) и синагогальные «тефиллат амида» (молитвы стоя) суббот и праздников: «В домашнем иудейском богослужении она (биркат хаммазон.— М. Ж.) занимает во многом такое же выдающееся место, какое амида имеет в синагогальной службе. Вместе эти молитвы делали возможным продолжение полноценной иудейской жизни после разрушения Иерусалима» (*Finkelstein*. P. 212). Ч. Джираудо показал структурное и содержательное сходство евхаристических благословений «Дидахе» X 2–5, их редакции в А. п. VII (26. 2–4) и «биркат хаммазон», с одной стороны (*Giraud*. P. 249–253), и «иудео-христианских молитв» А. п. VII (33–38) и праздничной «тефиллат амида» — с др. (*Giraud*. P. 253–260). Далее он проследил (*Ibid*. P. 277–289) структурное сходство анафоры литургии А. п. VIII (12. 4–51) и иудео-христианской «тефиллат» А. п. VII (33–38), а также распространенных в древности анафоры и молитвы рукоположения епископа из «Апостольского предания» и иудео-христианской «биркат хаммазон» А. п. VII 26. 2–4 (*Ibid*. P. 291–295). Основное достижение Джираудо — разделение древних христ. анафор и молитв чинопоследований таинств на 4 структурных типа, отличающихся друг от друга: во-первых, следованием структуре праздничной «тефиллат» или «биркат хаммазон»; во-вторых, вставкой *locus theologicus* (в анафоре это — повествование о Тайной вечере) в «ананетическую» или же в «эпиклетическую» часть молитвы (*Ibid*. P. 310–321). Ученый доказал также, что христ. молитвы не переделка раннесинагогальных (как полагали мн. ученые до него), скорее те и др. независимо восходят к общей межзаветной традиции —





в христ. молитвах в отличие от синагогальных, но согласно ветхо- и межзаветным переход к эпиклетической части осуществляется через «и ныне»; начальным глаголом обычно служит слово «благодарить» (соответствующее ветхозаветному «исповедовать» — Ibid. P. 260–269), а не синагогальное «благословить» (откуда термин «бераха» — благословение) и проч. (см. также в статьях «Анафора», «Благословение», «Молитва», «Раннехристианское богослужение»).

На двучастность большинства молитв А. п. независимо от Джираудо указал М. Месже, к-рый заметил, что за развернутой анамнетической частью в них следуют прошения, причем переход к ним осуществляется через «и ныне», что подтверждает наблюдения Джираудо. Месже обратил также внимание на разнообразие конечных славословий молитв А. п. (*Metzger*. Т. 2. P. 69–72).

Антиохийское богослужение 3-й четв. IV в. описано в А. п. с большой степенью подробности. VIII кн. можно назвать самой ранней книгой, содержащей подробные формуляры чинопоследований литургии и др. служб. Они имеют следующую структуру: чинопоследования состоят из молитв епископа, предваряемых *возгласами* диакона и ответными *аккламациями* народа; после молитв народ возглашает: «Аминь»; в конце чинопоследования размещаются обычная и главопреклонная молитвы; в службах присутствуют ектении (наборы возглашаемых диаконом прошений), во время к-рых, как правило, все стоят на коленях. Подобная структура до сих пор характерна для богослужения вост. обрядов (в т. ч. *византийского*). В А. п. упоминаются такие важные литургические жесты, как коленопреклонение, возложение рук, *крестное знамение*; содержится свидетельство об использовании церковных *облачений* (VIII 12. 4).

Чин Божественной *литургии* в А. п. описан дважды — во II (гл. 57) и в VIII (гл. 5. 10–15) кн. Литургия II кн. имеет следующий порядок. I. Литургия оглашенных: 1. Чтение Свящ. Писания и проповедь (чтения Пятикнижия, Пророков, пение псалма, чтение Деяний и Посланий, чтение Евангелия диаконом или пресвитером; проповедь произносят все пресвитеры и в конце — епископ). 2. Уход оглашенных и кающихся. II. Литургия верных: 1. Молитва

верных. 2. Принесение диаконами хлеба и вина. 3. Лобзание мира (отдельно между мужчинами и между женщинами). 4. Прощения диакона, напоминающие мирную ектению. 5. Благословение епископа словами *Ааронова благословения*. 6. «Принесение жертвы» (т. е. чтение анафоры). 7. *Причащение*. В VIII кн. литургия, к-рая описывается в связи с хиротонией епископа, имеет неск. иной порядок. I. Литургия оглашенных: 1. Восседание епископа на *горнем месте*. 2. Лобзание всеми новорукоположенного епископа (что является рецензией его рукоположения — см. в ст. «Аксиос»). 3. Чтение Свящ. Писания и проповедь (чтения Пятикнижия, Пророков, Посланий, Деяний апостолов, Евангелия; благословение и проповедь только епископа). 4. *Отпусты* разных категорий лиц, не участвующих в *Евхаристии*: а) отпуст «слушающих» (ἀκροῦμενοι) и неверных (ἄπιστοι); б) коленопреклонная молитва оглашенных (κατηχούμενοι) и ектения диакона о них, 2-я молитва оглашенных стоя, произносимая епископом молитва главопреклонения над оглашенными и отпуст оглашенных; в) молитва одержимых от нечистых духов (ἐνεργούμενοι ὑπὸ πνευματῶν ἁκαθάρτων) и ектения о них, заклинательная молитва главопреклонения над ними, и их отпуст; г) ектения и молитва главопреклонения о готовящихся ко Крещению (φοιτίζενοι), их отпуст; д) длинная ектения и молитва главопреклонения о кающихся (οἱ ἐν τῇ μετανοίᾳ) и отпуст кающихся. II. Литургия верных: 1. Коленопреклонная молитва верных, мирная ектения (коленопреклонно), молитва епископа о верных (стоя). 2. Преподание мира епископом и лобзание мира (клирики лобзают епископа, мужчины — мужчин, женщины — женщин). 3. Совершение священниками и епископом обрядов *accessus ad altare* (*умовение рук*, безмолвная молитва, осенение себя крестным знамением), в то время как диаконы приносят к *престолу* хлеб и вино. 4. *Диалог* перед анафорой и анафора, заканчивающаяся аккламацией «аминь» и преподанием мира. 5. Ектения после анафоры. 6. Молитва епископа за народ. 7. Возгласы «Вонмем» и «Святая святых», ответная аккламация «Един Свят, Един Господь... Слава в вышних Богу... Осанна Сыну Давидову. Благословен Грядый... Бог Господь

и явися нам. Осанна в вышних» (вероятно, в это время раздроблял Св. Хлеб для причащения). 8. Причащение (епископ преподает Тело Христово, говоря: «Тело Христово. Аминь», диакон подает Чашу, говоря: «Кровь Христова, чаша жизни. Аминь»; во время причащения поется Пс 33). 9. Благодарственная ектения после причащения. 10. Читаемые епископом молитва благодарения и заступления за народ и молитва главопреклонения от епископа; отпуст (СДЛ. Т. 1. С. 96–138; *Appani*. С. 70–74). Чинопоследование VIII кн. А. п., по всей вероятности, содержит реальный чин антиохийской литургии 2-й пол. IV в. (*Metzger*. Т. 2. P. 81–84).

Как и чинопоследование литургии, текст анафоры в А. п. также приводится дважды — в VII (гл. 25) и VIII (гл. 12) кн. (*Metzger*. Les deux prières). 1-я является переработкой соответствующих благословений «Дидахе» (гл. 9), очень мала по объему и состоит из: благодарения и повествования о совершенном Христом домостроительстве спасения; молитвы о Церкви; благодарения о Теле и Крови Христовых, «*вместообразная*» (ἀντίτυπα) к-рых совершаем», возвещая Его смерть; возгласа «аминь». 2-я весьма протяжена и включает следующие части: вступительный диалог (в анатолийской форме, с цитированием 2 Кор 13. 13 — см. в ст. «Анафора»); крайне объемного *praefatio*, содержащего богословствование об Отце и Сыне в апофатическом стиле, повествование о сотворении мира, повествование о домостроительстве Божиим в ВЗ (до Иисуса Навина); *Sanctus* (в анатолийской форме); повествование о домостроительстве спасения, совершенного Христом (post-Sanctus); *institutio* (с цитированием слов 1 Кор 11. 26 от Лица Христа); *anamnesis* (содержащий воспоминание искомительных деяний Христа и указание на приношение хлеба и вина); *эпиклезу* (с прошением о ниспослании Духа Св.); *intercessio*; заключительное славословие и возглас народа «аминь». Эта анафора соответствует анатолийскому анафоральному типу. Вопрос о том, представляют ли собой анафоры А. п. богослужебные тексты, имевшие практическое значение, или всего лишь литургические спекуляции составителя А. п., остается открытым (R. Cabié).





Суточный круг богослужения по А. п. (*Metzger*. Т. 2. Р. 84–86) включает службы: утром (см. *Утренняя*) 3, 6, 9-го часов (см. *Часы*), вечером (см. *Вечерняя*), в петлоглашение (ночью; ср. *Полнощница*) (VIII 34). Выбор именно этих часов для молитвы получает символическое толкование: каждому ставится в соответствие к.-л. момент Страстей Христовых. В А. п. неоднократно подчеркивается важность ежедневного посещения вечерни и утрени в церкви (II 36. 6; 59. 1–2; 60). Порядок вечерни (VIII 35–37) и утрени (VIII 38–39) следующий: псалом (на вечерне — «светильный» (вероятно, Пс 140), на утрени — «утренний» (вероятно, Пс 62)), возгласия диакона об оглашенных, обуреваемых, просвещаемых и кающихся, как «прежде сказано» (т. е. такие же молитвы об этих категориях христиан, как в литургии VIII кн. А. п.), и их отпуст, коленопреклонная ектения, прошение о даровании «ангела мира» (о значении этого прошения см. ст. «*Ангел-хранитель*», разд. «Гимнография»), молитва и главопреклонная молитва епископа (разные на вечерне и на утрени), отпуст (*Taft*. Р. 44–47). Порядок малых часов в А. п. не описывается, однако повторяется предписание «*Дидахе*» о чтении трижды в день *молитвы Господней* «Отче наш» (VII 24. 2). В А. п. приводятся некоторые *библейские песни*, традиционно входящие в состав служб суточного круга: молитва *Манассии* (II 22. 12–14), *Великое славословие* в своеобразной редакции (VII 47) (приводится предположительно как утренняя песнь), «*Ныне отпушаеши*», дополненное Пс 112. 1 и фрагментом *Великого славословия* (VII 48) (приводится предположительно как вечерняя песнь); кроме того, в VII кн. (гл. 49) помещена содержащая парафраза Пс 135. 25 молитва, практически совпадающая с молитвой после вкушения пищи визант. чина о *пагии* (*Часослов*. С. 129).

В А. п. содержатся сведения о *седмичном круге* богослужений сер. — кон. IV в.: христианам предписывается посещать храм в субботу и в воскресенье (II 59; VIII 33. 2), в эти дни нельзя поститься, за исключением *Великой субботы* (V 20. 19). В воскресенье непременно должна совершаться литургия (II 59. 4), в связи с этим предписанием цитируется Мал 1. 11 (VII 30) (о значении этой цитаты см. в статьях «*Анафора*»,

«*Евхаристия*», «*Жертва*»). Кроме праздничных субботы и воскресенья из проч. дней седмицы выделяются среда и пятница, когда следует соблюдать *пост* (V 20. 18; VII 23. 1–2) (*Metzger*. Т. 2. Р. 86–87).

Годовой круг *подвижных праздников* по А. п. уже достаточно развит. Он начинается *Великим постом* (V 13), за ним следует *Страстная седмица*, во время к-рой дозволяется вкушение только хлеба, соли, воды и овощей. В последние 2 дня Страстной седмицы — *Великую пятницу* и *Великую субботу* — или хотя бы только в *Субботу* предписывается полное воздержание (V 13–19). *Пасха* отмечается по рим. обычаю — в воскресенье (V 17) (см. *Пасхальные споры*). Празднуются также: следующее воскресенье после Пасхи (V 19) (см. *Антипасха*), *Вознесение Господне* на 40-й день после Пасхи (V 19), *Пятидесятница* — праздник ниспослания дара Св. Духа — через 10 дней после Вознесения с *попраздником* длиной в одну неделю (V 20). После семидневного празднования Пятидесятницы следует пост длиной в неделю (V 20. 14–17) (впосл. превратился в *Петров пост*) (*Metzger*. Т. 2. Р. 87–88).

Среди *неподвижных праздников* годового круга указываются *Рождество Христово* 25-го дня 9-го месяца (т. е. декабря — счет месяцев идет с апреля) и день «явления» (т. е. *Богоявление*) 6 янв. (V 13).

С большой степенью подробности в А. п. описан порядок принятия в Церковь новых членов (*Metzger*. Т. 2. Р. 90–97). Оно начинается с проводимого епископом или пресвитерами собеседования с желающими принять христианство об их образе жизни, прошедшие собеседование допускаются к трехлетнему *оглашению* (VIII 32; содержание оглашения: VII 39). Оглашаемые (а также «слушающие» — те, кто интересуется христианством, но еще не решил принять его) допускаются к участию в литургии оглашенных и начальных частях вечерни и утрени, где о них возносятся особые молитвы (VIII 6, 8, 35, 38), но не допускаются к участию в *таинствах* и в домашней молитве верных (VIII 12. 2, 34. 11). В конце оглашения оглашаемые переходят в разряд «просвещаемых» (VIII 8) — непосредственно готовящихся к принятию *Крещения*. Кроме уверовавших взрослых А. п. рекомендуют верным крестить

своих младенцев (VI 15; здесь же обсуждается вопрос о крещении еретиков). Перед Крещением просвещаемые соблюдают пост (VII 22. 4–5). Порядок совершения таинства описан в А. п. трижды (III 16–18; VII 22 и VII 39. 45), встречаются также упоминания об отдельных элементах чина (II 32. 3 и др.). Чин начинается с отречения от сатаны и сочетания Христу, в А. п. приводятся слова, произносимые крещаемым (VII 40–41). Далее следует помазание крещаемых *елеем*, к-рый благословляется архиереем (VII 42; VII 22. 2; III 16), причем епископ помазывает только голову крещаемого, а диакон или диакониса (у женщин) затем завершают помазание тела; смысл помазания истолковывается в А. п. различно: в одном месте говорится, что оно делает человека христианином и символизирует Крещение Духом Св. (III 16. 4, 17. 1), в др. — что оно обозначает оставление грехов и готовит крещаемого к крещальному исповеданию (VII 42). Затем освящается *вода* (VII 43), и епископом или пресвитером совершается Крещение во Имя Отца и Сына и Св. Духа через трехкратное погружение (VII 43; III 16. 4, 17. 1–3; VIII 47. 49–50). После Крещения новокрещенные сразу принимают таинство *Миропомазания*; в А. п. приводятся 2 молитвы на освящение *мира*: одна — после молитв Евхаристии (VII 27), др. (являющаяся в то же время молитвой *Миропомазания*) — в описании чина Крещения (VII 44. 2). Помазание св. миром А. п. интерпретируют как подтверждение крещального «исповедания [веры]» (III 17. 1) или как «печать (σφραγίς) соединения [со Христом]» (VII 22. 2). Чин Крещения и Миропомазания завершается чтением новокрещеными, повернувшись к востоку, молитвы Господней (VII 45. 1–2; III 18); согласно VII кн., после «Отче наш» новокрещенные читают еще одну молитву, в к-рой среди др. прошений присутствует моление о ниспослании дара Св. Духа (VII 45. 3). В А. п. наблюдается, т. о., неясность в отношении понимания смысла крещальных помазаний, а также указания времени дарования крещаемым Духа Св. (*Metzger*. Т. 2. Р. 92–95) (см. в статьях «*Крещение*», «*Миропомазание*»).

В А. п. неоднократно встречаются термины *χειροτονία* (*хиротония* — рукоположение) и *χειροθεσία* (*хиро-*



тесия — руковозложение), причем они употребляются уже почти так же, как в позднейшей литургической терминологии: 1-й обозначает возложения рук при совершении таинства Священства (точнее, при поставлении епископов, пресвитеров, диаконов и иподиаконов), 2-й — все проч. возложения рук (Ibid. P. 77–79). В А. п. перечисляются следующие церковные степени: епископ, пресвитер, диакон, диакониса (R. Gryson), иподиакон, чтец, певец, *при-вратник, исповедник, вдовица, экзорцист*, причем указывается, что возложение рук бывает только при поставлении в первые 6 степеней (VIII 3–5, 16–28). Чинопоследования поставления включают возложение рук и одну епископскую молитву. Молитвы рукоположений в отличие от мн. др. приводимых в А. п. (в частности, анафор) имели в древности широкое распространение — их редакцией являются нек-рые молитвы рукоположений согласно древнейшему сохранившемуся груз. Архиерейскому Чиновнику (*Кекелидзе*. С. 24–30) (богослужение Грузинской Церкви до перехода на визант. обряд восходило к иерусалимскому и антиохийскому богослужениям); к ним восходят копт. молитвы хиротоний (E. Lanne), эти молитвы приводятся в древнейшем из сохранившихся визант. *Евхологиев* (Vat. Barber. gr. 336) кон. VIII в. (P. 542–562; см. *Барберини Евхологий*) в качестве дополнения.

Кроме описаний таинств Евхаристии, Крещения, Миропомазания, Священства в А. п. также приводятся молитвы на освящение елея и воды (VIII 29) — вероятно, для совершения таинства *Елеосвящения*; на благословение начатков различных плодов (VIII 40); на поминовение усопших (VIII 41–44; ср.: VI 30); упоминается институт монашества (точнее, существование «аскетов» (ἀσκηταί) и «дев» (παρθένοι), «[живущих] в воздержании и благочестии» (οἱ ἐν ἐγκρατεῖα καὶ εὐλαβεία) и «в девстве и чистоте» (οἱ ἐν παρθενίᾳ καὶ ἀγνεῖα); *Metzger*. Т. 2. P. 60–64). Ист., исслед. и публ.: PG. 1. Col. 509–1156; Апост. постановл. Каз., 1864; СДЛ. Вып. 1. С. 77–96, 115–130; *Funk F. X.* Didascalia et Constitutiones Apostolorum: In 2 t. Paderborn, 1905; *Hänggi, Pahl*. Prex Eucharistica. P. 82–95; *Metzger M.* Les Constitutions Apostoliques / *Introd., texte critique, trad. et notes.* P., 1985–1986. 3 t. (SC: 320, 329, 336) [Библиогр.]. Лит.: *Благоразумов Н. В.* О Постановлениях Апостольских // ПО. 1862. Т. 8. Апр. С. 446–483; Май. С. 1–32; Июнь. С. 162–176; Авг.

С. 385–430; *Lightfoot J. B.* The Apostolic Fathers. L., 1889². Vol. 1. P. 2; *Funk F. X.* Die Apostolischen Konstitutionen: Eine litterar-hist. Untersuchung. Rottenburg, 1891. Fr./M., 1970; *Dreux P.* Untersuchungen über die sogenannte clementinische Liturgie. Tüb.: Lpz., 1906; *Карабинов И.* Евхаристическая молитва (анафора). СПб., 1908; *Кекелидзе*. Литургические груз. памятники; *Leclercq H.* Constitutions Apostoliques // DACL. Т. 3. Pt. 2. Col. 2732–2795; *Finkelstein L.* The Birkat ha-mazon // The Jewish Quarterly Review. 1928–1929; *Глубоковский Н. Н.* Дидаскалия и Апостольские Постановления по их происхождению, взаимоотношению и значению. София, 1935; *Molland E.* La circoncision, le baptême et l'autorité du décret apostolique dans les milieux judéo-chrétiens des Pseudo-Clémentines // *Studia Theologica.* Lund, 1955. P. 1–39; *Lanne E.* Les ordinations dans le rite copte: leurs relations avec les «Constitutions Apostoliques» et la «Tradition» de saint Hippolyte // *L'Orient syrien.* Kaslik (Lebanon), 1960. Vol. 5. P. 81–106; *Speyer W.* Religiöse Pseud-epigraphie und literarische Fälschung im Altertum // *JAC.* 1967. 1965/1966. Bd. 8/9. S. 88–125; *Metzger M.* Les deux prières eucharistiques des Constitutions apostoliques // *Revue des sciences religieuses.* Strasbourg, 1971. Vol. 45. P. 52–77; *Hagerdom D.* Der Hiobkommentar des Arieners Julian. B., 1973; *Gryson R.* L'ordination des diaconesses d'après les «Constitutions apostoliques» // *Mélanges de science religieuse.* Lille, 1974. Vol. 31. P. 41–45; *Magne J.* Tradition apostolique sur les charismes et Diataxe des saints Apôtres. P., 1975; *Арраниц М.* Историческое развитие Божественной Литургии: Опыт / ЛДА. Л., 1978; *Χρῆστου Π.* Ἑλληνικὴ Πατρολογία. Θεσσαλονίκη, 1978. Т. В'. С. 44–45; *Mazza E.* La «Gratiarum Actio Mystica» del Libro VII delle Costituzioni Apostoliche: Una tappa storia della anafora eucaristica // *Ephemerides liturgicae.* R., 1979. Vol. 93. P. 123–137; *Παλαστάθης Χ. Κ.* Ὁ Νομοκάνων τοῦ Γεωργίου Τραπεζούντιου: Ἡ εἰς τὴν νεοελληνικὴν μεταγλώττισιν τῶν «Διαταγῶν τῶν Ἁγίων Ἀποστόλων» κατὰ τὸ Ms. GR. 696 (297) τῆς Ρουμανικῆς Ἀκαδημίας // *Ἐπετηρὶς τοῦ Κέντρου Ἑρεῦνης τῆς Ἱστορίας τοῦ Ἑλληνικοῦ Δικαίου τῆς Ἀκαδημίας Ἀθηνῶν.* 1980–1981. Т. 27–28. Σ. 365–631 (отд. отт.: Ἀθῆναι, 1985); *Giraudou C.* La struttura letteraria della preghiera eucaristica: Saggia sulla genesi letteraria di una forma. R., 1981. (Analecta Biblica; 92); *Cabié R.* Les prières eucharistiques des Constitutions Apostoliques sont-elles des témoins de la liturgie du IV^e siècle? // *Bull. de littérature ecclésiastique.* Toulouse, 1983. Vol. 84. P. 83–99; *Fiensy D. A.* Prayers alleged to be Jewish: An Examination of the Constitutions Apostolorum. Chico (Calif.), 1985; *Gaudemet J.* Les sources du droit de l'Église en Occident, du II^{me} au VII^{me} siècle. P., 1985; *Taft.* Liturgy of the Hours; *Graves P.* The Anaphora of the VIIIth Book of the Apostolic Constitutions // *Essays on Early Eastern Eucharistic Prayers* / Ed. P. Bradshaw. Collegeville (Minnesota), 1997. P. 173–194; *Synek E. M.* Oikos: Zum Ehe- und Familienrecht der Apostolischen Konstitutionen. W., 1999; *Пентковский А.* Чинопоследования хиротоний в византийских Евхологиях VIII–XII вв. // ВВ. 2001. Т. 61 [в печати].

М. С. Желтов

АПО́СТОЛЬСКИЕ ПРА́ВИЛА
[Правила Святых Апостолов; греч. *Κανόνες τῶν ἁγίων Ἀποστόλων*], древний сборник канонического содержания, значение к-рого в жизни

Церкви исключительно велико: А. п. рассматриваются как часть апостольского Предания, ибо они точно выражают учение, переданное апостолами своим преемникам, находясь в полном согласии с учением, содержащимся в канонических книгах Свящ. Писания, и соответствуют церковной практике, представленной в сочинениях *мужей апостольских* и их ближайших преемников, наконец, церковными Всел. Соборами за ними признается апостольский авторитет (Трул. 2; VII Всел. 1). А. п. открывается канонический кодекс правосл. Церкви.

Об источниках и времени создания А. п. Еще ученые кон. XIX — нач. XX в. считали, что невозможно найти точные данные о времени появления А. п. (*Никодим [Милаш], еп.* Право. С. 89), как невозможно признать, что они получили начало непосредственно от апостолов (*Суворов*. Право. С. 145). Впрочем, непосредственное авторство апостолов отрицает и Трул. Собор. В Ап. 85 говорится об «*Апостольских постановлениях*», причем «постановления, изреченные через Климента в восьми книгах» ставятся составителем в один ряд с книгами Свящ. Писания, «откуда видно, что автор правил заинтересован в том, чтобы обеспечить за постановлениями авторитет подлинно апостольского произведения, — этот интерес говорит за то, что и правила, и постановления принадлежат одному и тому же лицу» (*Суворов*. Право. С. 146). Ряд текстовых совпадений также дает основание полагать, что А. п. были составлены после Апостольских постановлений и что последние послужили для них источником (47-я гл. VIII кн. «*Апостольских постановлений*» содержит «*Правила Святых Апостолов*»; см. совр. исследование М. *Месже* об Апостольских постановлениях — *Metzger*. Т. 3: *Introd.* § 500–505; см. также: *Павлов*. Право. С. 48–49). Кроме того, и др. главы «Апостольских постановлений» содержат тексты, точно соответствующие А. п., напр.: «А я, Симон Кананит, поставляю, сколькими должен рукополагаться епископ. Епископ да рукополагается тремя или двумя епископами. Если же кто рукоположится одним епископом, то да будет отвержен и он и рукоположивший его» (Апост. постан. VIII 27) и «Епископа да поставляют два или три епископа» (Ап. 1). «Нет сомнений,

что значительная часть Ап. правил содержит в себе нормы, сохранявшиеся в церковной практике от времен апостольских. Но нельзя отрицать и того, что некоторые из них принадлежат временам гораздо позднейшим. Таково, например, 30-е правило, запрещающее домогаться епископства при помощи светских властей, или 37-е правило, предписывающее, чтобы в каждой провинции дважды в году собирались церковные Соборы, — ясно, что то и другое правило могло произойти только в те времена, когда Церковь вступила уже в союз с римским государством, т. е. при первых христианских императорах, или, что то же, не раньше половины IV века» (*Павлов*. Право. С. 49).

Имея в виду рукописи «Апостольских постановлений», к-рые включают 85 правил (*Vat. gr. 839, X в.; Vat. Barber. gr. 336, посл. четв. VIII в.; Vat. gr. 1506, 1024 г.; РНБ. Греч. 100, 1111 г.*), проф. Месже считает, что правила обнаруживают соответствие, а иногда и букв. совпадение с правилами *Всел. I (325)*, Антиох. (ок. 330; о датировке Собора, принявшего правила, см. в ст. «*Антиохийские Соборы*») *Соборов*, собранием правил, приписываемых *Лаодиц. Собору* (между 343 и 381), правилами *Анкир. (314)* и *Неокесар. (ок. 319) Соборов* и были упорядочены только перед *Всел. II Собором (381)*. Неизвестно, располагал ли составитель определенным собранием более ранних правил, или он знал их в отдельных сериях (*Metzger. Т. 1. Р. 22–23*). В церковно-исторической, канонической и патрологической лит-ре (*Павлов. С. 49; Суворов. С. 146–147; Leclercq. Col. 1916–1917; Metzger. Т. 1. Р. 22–23*) акцентируется внимание на близком сходстве нек-рых А. п. и правил Антиох. Собора (Ап. 32 и Антиох. 6, Ап. 33 и Антиох. 7, Ап. 34 и Антиох. 9, Ап. 36 и Антиох. 18, Ап. 37 и Антиох. 20, Ап. 38 и 40 и Антиох. 24, Ап. 41 и Антиох. 25). Большинство исследователей склоняется к тому, что составитель А. п. имел перед собой постановления Антиох. Собора, а не наоборот. Однако нужно отметить, что текст А. п., включающий ранние тексты, лаконичен, правила Антиох. Собора, напротив, подробнее, обстоятельнее, что обычно свидетельствует о более позднем происхождении. Кроме того, А. п. исходят из иного и более древнего церковного устройства, чем прави-

ла Антиох. Собора. Напр., при сходстве содержания Ап. 34 и Антиох. Ап. 9 говорит о разграничении церковных областей по этническому принципу, разумеется связанному с территориальным: «Епископам всякого народа подобает знати первых в них»; 9-е прав. Антиох. Собора исходит из существования митрополичьих округов, соответствовавших адм. делению Римской империи на провинции, введенному в нач. IV в. при *Диоклетиане*. Поэтому первый епископ в Антиох. 9 именуется митрополитом.

Текст сб. «Правил Святых Апостолов» сир. происхождения. Первая ясная ссылка на авторитет А. п. встречается в постановлении *К-польского Собора 394 г.*, председателем к-рого был архиеп. Нектарий, родом из киликийского г. Тарс, входившего в состав Антиохийской (Сирийской) церковной обл.

Признание за «Правилами» апостольского авторитета не равносильно усвоению апостолам самого текста правил. В XVI в., после выхода «*Магдебургских цензур*», в к-рых было высказано сомнение в апостольском происхождении «Правил», Ф. Турриан пытался доказать, что они были записаны апостолами на *Иерусалимском Соборе апостолов*. Внимательное изучение их содержания и текста, наконец, осознание того, что если бы древняя Церковь признавала эти «Правила» апостольским писанием, то они были бы включены в Новозаветный канон, привело ученых к общему мнению, что «Правила» не были написаны или продиктованы апостолами. Но об апостольском авторитете «Правил» говорит их полное согласие с учением НЗ. Нек-рые правила обнаруживают совпадение с текстом Писания (что, возможно, говорит в пользу их раннего происхождения). В Посланиях святых апостолов (1 Тим 3. 2–13; 2 Тим 1. 5–9; 1 Петр 5. 1–3; 3 Ин 1–10) названы качества, к-рыми должен обладать вступающий в клир, а также обязанности клириков; те же требования содержатся в Ап. 17, 25, 42, 43, 44, 61, 80. Об апостольском авторитете «Правил» свидетельствует также их соответствие нормам церковной жизни первых веков. В I Всел. 15 содержится требование прекратить обычай «вопреки апостольскому правилу обретшийся... дабы из града во град не переходил ни епископ,

ни пресвитер, ни диакон». А в Ап. 14 говорится: «Не позволительно епископу оставлять свою епархию и во иную преходити»; в Ап. 15: «Аще кто пресвитер, или диакон, или вообще находящийся в списке клира, оставив свой предел, во иной отыдет... такому повелеваем не служити более».

Включение в канонический кодекс. Судьба «Правил Святых Апостолов» складывалась неодинаково на Востоке и Западе. Существовали разные списки греч. подлинника; в них находилось от 50 до 85 правил. Антиохийский пресв. Иоанн Схоластик, в посл. св. Патриарх К-польский (565–577), включил 85 А. п. в канонический сборник в 50 титулах. Затем А. п. входят в «*Номоканон XIV титулов*» с оговоркой «т. н.». В кон. VII в. Трул. Собор во 2-м прав., перечисляя каноны, на 1-е место поставил «Правила Святых Апостолов»: «Прекрасным и крайнего тщания достойным признал сей святой Собор и то, чтобы отныне, ко исцелению души и ко уврачеванию страстей, тверды и ненарушимы пребывали приятыя и утвержденыя бывшими прежде нас святыми и блаженными отцами, а также и нам преданныя именем святых и славных апостолов, осмьдесят пять правил». Отцы Трул. Собора не приписывают, т. о., самим апостолам создание этих правил, но, ставя их на 1-е место в перечне канонов, усваивают им апостольский авторитет.

Ок. 500 г. рим. аббат *Дионисий Малый* перевел «Правила Святых Апостолов» на лат. язык, используя список, содержащий 50 правил. В предисловии к переводу Дионисий пишет, что в его время эти правила не пользовались общим признанием и не считались апостольскими, но были отнесены к разряду апокрифических. В посл. Дионисий сделал новый перевод, к-рый был включен св. папой *Гормиздом* в «Сборник декреталов». Канонический сборник Дионисия, в к-ром был помещен перевод 50 А. п., вошел на Западе во всеобщее употребление, эти правила в конце концов получили там канонический авторитет. Рим. Церковь отвергла авторитет 35 последующих правил не только в силу традиции, но еще и потому, что в нек-рых из них содержатся нормы, не согласующиеся с обычаями Зап. Церкви. Первое из отвергнутых правил: «Аще кто, епископ или пресвитер,



или диакон, или вообще из священнаго чина, удаляется от брака и мяс и вина не ради подвига воздержания, но по причине гнушения, забыв, что вся добра зело и что Бог, созидавая человека, мужа и жену сотворил их, и таким образом хуля клеветает на создание: или да исправится, или да будет извержен из священнаго чина, и отвержен от Церкви. Также и мирянин» (51-е) — говорит не в пользу принятого ныне у католиков обязательного celibата духовенства. В 64-м апостольском прав. осуждается пост в субботу, в посл. вошедший в средневек. обычай католич. Церкви. 77-е прав.: «Аще кто лишен ока, или в ногах поврежден, но достоин быти епископ: да будет. Ибо телесный недостаток его не оскверняет, но душевная скверна» — также не согласуется с рим. практикой считать телесное уродство препятствием к священству. Оригинальный греч. текст в 687 г. в Эдессе был переведен на сир. язык (*Leclercq. Col. 1938*).

Содержание А. п. Дисциплинарные правила, часть к-рых имеет предписывающий характер, часть — запретительный. В основном они адресованы клиру, но нек-рые — мирянам. Правила 1 и 2 говорят о поставлении священно- и церковнослужителей: право поставлять, согласно этим правилам, принадлежит исключительно епископу, епископ осуществляет духовное руководство причтом (прав. 58). О епископском праве правила: 31 (о пресвитере, отделившемся от епископа), 32 и 33 (запрещающие отлученных епископом пресвитера или диакона принимать др. епископу), 39 («пресвитеры и диаконы без воли епископа ничего да не совершают»); 35 (епископ может рукополагать только в своей области), 36 (о епископе, не принявшем служения, — см. *Абсолютное рукоположение*); 38 («попечение о всех церковных вещах»), 40, 41 (об имуществе епископа и о церковном имуществе) — епископу принадлежит власть распоряжаться всеми церковными доходами, на нем лежит забота о содержании служащих в церкви и бедных (прав. 59); Собор епископов, на к-ром они «рассуждают о догматах благочестия» и разрешают споры между собой и выносят наказание епископу за проступок (прав. 74) «дважды в году да бывает» (прав. 37). Особое значение имеет 34-е прав., в к-ром устанавливаются

устройство власти в поместных Церквях, взаимоотношения епископов и их отношения к первому из них: «Епископам всякого народа подобает знати первого из них, и признавати его как главу, и ничего превышающего их власть не творити без его рассуждения: творити же каждому только то, что касается до его епархии... Но и первый ничего да не творит без рассуждения всех». Иерархическую подчиненность в Церкви подчеркивают правила 55, 56.

Правила 3 и 4 направлены против существовавшей в ранней Церкви практики приносить «к алтарю» (для освящения) различные продукты. Ограждению христиан от религ. общения с иудеями служат правила 7, 64, 70, 71, определяющие время празднования *Пасхи* для христиан, запрещающие пост в субботу и воскресенье (кроме *Великой субботы*). Прав. 5, запрещающее епископу изгонять «жены своя под видом благоговения», отражает практику первых веков христианства (также прав. 17), когда епископы могли вступать в брак, однако противоречие этому правилу Трул. 12, запрещающее епископу жить в браке, не кажется непреодолимым, если учесть, во-первых, что Церковь всегда одобряла воздержание у своих членов (Ап. 51: «удаляется от брака... не ради подвига воздержания»); во-вторых, 5-е прав., и это подчеркивает 51-е, направлено против тех, кто «гнушается» браком, «забыв, что вся добра зело, и что Бог, созидавая человека, мужа и жену сотворил их, и таким образом хуля клеветает на создание»; наконец, каноническая практика безбрачия епископов со временем развивалась. Церковь поддерживала в христианах воздержание ради Царства Небесного, к-рое достигалось вследствие сильного душевного стремления к Царству Небесному и свободного обуздания плоти, а не вследствие физического вреда (прав. 21–24). Священническое право определяет, что священническое служение может нести только тот, кто был женат 1 раз (1 Тим 3. 2, 12; Тит 1. 6, 8), был воздержан и не взял в жены ни вдовы, ни блудницы — правила 17–19. Священное лицо не может участвовать в мирских делах, не согласующихся с его предназначением, дабы «неупустительно быти при делах церковных» (прав. 6, 81); не может давать поручительство перед судом (прав. 20),

заниматься военными делами в стремлении «удержати обое, то есть римское начальство и священническую должность» (прав. 83), в противном случае он извергается из сана.

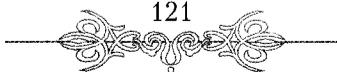
Правила 47, 49, 50 посвящены таинству Крещения: предписаны условия истинного Крещения, важнейшие элементы чинопоследования Крещения. Как едино Крещение, так и едино рукоположение, «разве аще достоверно известно будет, что от еретиков имеет рукоположение. Ибо крещенным или рукоположенным от таковых ни верными, ни служителями церкви быти невозможно» (прав. 68). О покаянии правила 52, 62. О посте прав. 69.

Следующие правила определяют церковные наказания (*епитимию, отлучение*) за различные преступления: 45, 46, 65 (с еретиками моление, крещение или причащение у еретиков), 73 (использование освященных предметов, предназначенных для *Евхаристии*, в домашнем употреблении), 25, 61, 72 (блуд, клятвопреступление, воровство), 29, 30, 76 (получение сана неправедным путем), 27, 42–44, 54, 57 (безнравственное поведение), 66, 67 (убийство, насилдование). Также должны подвергаться наказанию и лица, имеющие общение с отлученным от Церкви, — правила 10, 11, 12, 16.

Лит.: Книга правил. СПб., 1893, 1993; *Остроумов М. А.* Введение в православное церковное право. Х., 1893. Т. 1; *Leclercq H.* *Canons Apostoliques // DACL.* 1910. Т. 2. Part. 2. Col. 1910–1950; *Metzger M.* *Les Constitutions Apostoliques: In 3 t.* P., 1985–1987. (SC; N 320, 329, 336).

*Прот. Владислав Цыпин,
Л. В. Литвинова*

АПОСТОЛЬСКИЕ СПИСКИ [лат. indices apostolorum, нем. Apostelkatalogen, франц. listes d'apôtres], термин для обозначения отдельных текстов или частей др. произведений, в к-рых перечисляются имена *апостолов* с возможным добавлением сведений о них (происхождение, место проповеди, кончины, нахождения мощей и т. п.). А. с. являются одним из самых распространенных видов древней и средневеков. христ. лит-ры, характеризующихся большим числом редакций и рукописей. Как лит. жанр А. с. примыкают к древневост. и античным перечням знаменитых личностей (напр., греч. списки философов) и родственны различным позднеантичным



и средневек. каталогам (царей, Патриархов, пророков, великих рек и гор и т. д.), с к-рыми они соседствуют в рукописях (наиболее часто — с *учеников списками*). Классическими работами об А. с. остаются книги Т. Шерманна, а также статьи Ф. Дольбо по лат. и М. ван Эсбука по вост. традициям А. с. Наибольшую сложность в исследовании А. с. представляет определение времени их появления; исследователи склоняются к тому, что А. с. (в большинстве анонимные и недатированные) возникли еще в IV в. и распространились как на Востоке, так и на Западе. Обычно А. с. классифицируют по «генеалогическим» типам без учета их структуры и лит. формы. По структуре, объему и содержанию А. с. можно разделить на краткие и пространные.

К кратким относятся А. с., состоящие только из имен апостолов (с возможным добавлением уточняющего эпитета или указания на родственные связи). Они редко представляют собой самостоятельные произведения: это либо списки в составе др. памятников, либо перечисления апостолов в текстах НЗ. Многие из этих списков являются к тому же неполными (содержат меньше 12 имен), поэтому для их классификации наибольшее значение имеет порядок имен. По происхождению краткие А. с. делят на неск. типов (за основу взята классификация Шерманна).

1. Новозаветный тип. Восходит к НЗ, где имеется 4 списка 12 апостолов (в Деян — 11): Мф 10. 2–4, Мк 3. 16–19, Лк 6. 16, Деян 1. 13. Разницу между ними можно свести к следующим пунктам: а) место Андрея: 2-й в списке после Петра (у Матфея и Луки) или 4-й после Петра, Иакова и Иоанна (в др. местах); б) место Иоанна: после Иакова (в Евангелиях) или перед ним (в Деяниях); в) 6–8-е места списка: Варфоломей, Фома, Матфей (у Матфея); Варфоломей, Матфей, Фома (у Марка и Луки); Фома, Варфоломей, Матфей (в Деяниях); г) имя 10–11-го апостола: Фаддей/Леввей (10-й у Матфея и Марка) или Иуда Иаковлев (11-й у Луки и в Деяниях); в последнем случае уже *Ориген* (In Rom. I 2) предположил, что эти имена относятся к одному и тому же лицу.

В различных рукописях и переводах НЗ встречается ряд противоречий (*Schermann*. 198–239). Во-первых, проблема Фаддея/Иуды ослож-

няется тем, что рукописи и переводы Евангелия от Марка (и отчасти Евангелие от Матфея) дают 2 варианта имени 10-го апостола: Фаддей (греч. *Александрийский* и *Ватиканский кодексы*, сир. *Пешитта*, копт. бохайрский перевод, Вульгата и др.) и Леввей (греч. кодекс Безы, старолат. переводы). Эти разночтения были известны уже Оригену (Contra Cels. I 62). Др. сложность представляет собой эпитет Симона: Кананит (Матфей, Марк) или Зилот (Лука, Деяния), что повлекло за собой появление Иуды Зилота в нек-рых старолат. переводах. Кроме того, в Евангелии от Иоанна (21. 2; список 12 апостолов отсутствует) среди апостолов называется также Нафанаил, а Петр в Посланиях ап. Павла (1 Кор 9. 5, 15. 5, Гал 1. 18, 2. 11) называется иногда своим арамейским именем Кифа.

2. Егип. тип. В егип. (греч. и копт.) и эфиоп. лит-ре нет самостоятельных А. с., сведения об именах и порядке апостолов встречаются в неск. раннехрист. памятниках. Нек-рые из этих списков неполные: имена апостолов Фомы, Андрея, Иакова, Симона Кананита, Филиппа и Варфоломея — «Евангелие эбионитов» (*Eph. Adv. Haer. III 39. 4*), «Пистис София» (*Pistis Sophia. IV 136 / Ed. C. Schmidt // NHSt. Leiden, 1978. Bd. 9. P. 706*); «все апостолы, Матфей, Иоанн, Филипп, Варфоломей и Иаков» — «Книга Йеу» (*The Book of Jeu. 3 / Ed. C. Schmidt // NHSt. Bd. 13. P. 8*). Полных списков с 11 именами сохранилось 3: в *Апостольских постановлениях* (кн. I, пролог) и в «Учении одиннадцати апостолов» (идентичен), а также в эфиоп. «Послании апостолов» (гл. 2 (13)); порядок имен отличается. К особенностям этого типа относится перестановка на первые места 2 евангелистов (в «Послании» — только Иоанна; ср. «Книгу Йеу») и включение вместо Фаддея Иакова, Нафанаила и Кифы («Послание» также называет Иуду Зилота вместо Симона). Впрочем, этот тип был, видимо, не единственным в данном ареале, как показывают А. с., написанные на магических чашах из Хамбукола в Нубии (X–XI вв.), к-рые следуют Евангелию от Матфея, лишь переставляя местами Иоанна и Иакова и заменяя Иуду Искариота на Матфия (как в Деяниях) (*Th. Hägg*).

3. Сир. I тип, предпочитающий Иуду Иаковлева Фаддею, восходит

не только к Евангелию от Луки и Деяниям апостолов, но и к сир. переводу «Пешитты» и Татиана. Он представлен в «Деяниях Фомы» (AAA II 2. P. 99f), чей греч. текст восходит, вероятно, к сир. первоисточнику, а также в диптихах греч. литургии св. Иакова (*Schermann. 209–210*).

4. Сир. II тип стоит ближе к сир. переводу *Фомы Харкальского*, где в Евангелии от Матфея Фаддей заменяется на Леввея. Он засвидетельствован в Климентовых «*Recognitiones*» (I 55–62), где Петр и Фома перенесены в самый конец и добавлен Матфей, идентифицируемый с Варнавой.

5. Сир. III тип следует Евангелию от Марка, в переводе А. с. этого Евангелия совпадают все сир. версии. Он не встречается в кратких А. с., но зафиксирован в пространным списке Бар Эбрея (I) и в монотематическом списке сир. «Евангелия двенадцати апостолов» (см. ниже).

6. Сир. IV тип представляет вариант согласования разночтений относительно ап. Леввея/Фаддея, в остальном следует Евангелию от Матфея (с заменой Иуды Искариота на Матфия). Он сохранился в Апостольских постановлениях (*Const. Ap. VI 14; VIII 4*) с добавлением имен Павла и Иакова, брата Господня.

7. Старолат. тип основывается на том переводе Евангелия от Матфея, где Фаддей заменен Иудой Зилотом (встречается также в эфиоп. «Послании апостолов»), но следует порядку апостолов, к-рый приводится в Деяниях апостолов. Зафиксирован в «Хронографе 354 г.» (*MGN. AA. T. 9/1. P. 133*) и на мозаике в баптистерии Православных в Равенне (*Deichmann F. W. Ravenna. Bd. 1. S. 118f; Bd. 2/1. S. 38f*), где вторым стоит ап. Павел, что характерно для лат. литургического типа.

8. Лат. литургический тип А. с. отличаются неск. признаков: появление на 2-м месте ап. Павла; перемещение ап. Филиппа на 8-е и ап. Фаддея на 12-е место, ап. Иакова Алфеева на 7-е (в позднейших лат. монотематических и комплексных списках ассоциируется с Иаковом, братом Господним). Он распространен прежде всего в лат. литургической традиции: *Геласия sacramentarii*, в ряде *миссалов* и др. памятников (напр., в приписываемой Августину 4-й беседе о Символе веры (PL. 39. Col. 2188–2190), без Павла). Наряду с этими

2 типами в лат. лит-ре изредка употреблялись списки из Евангелия от Луки и Деяний апостолов, а также др. варианты (см. *Schermann*. S. 221–229).

9. Визант. тип. Краткие А. с. в визант. традиции довольно редки. Можно указать на анонимный список «Имена апостолов» (*Schermann*. S. 215), следующий в основном Евангелию от Матфея, но содержащий в конце разночтения между 3 рукописями: А — Симон Кананит и Иуда Иаковлев (по Лк и Деян); В — Фаддей, он же Иуда, и Симон Кананит; С — Леввей, называемый Фаддеем, и Симон Кананит.

Кроме этого можно указать на неопубликованные списки в различных рукописях [ВНГ, N 154f–h].

Пространные А. с. характеризуются интересом к одной или неск. сторонам жизни и деятельности апостолов, к-рые могут быть изложены 3 различными способами.

1. Монотематические — по-видимому, самая ранняя стадия пространных А. с., где к имени апостола может добавляться краткое указание на его происхождение из к.-л. города или колена (сир. «Евангелие двенадцати апостолов»: *Gospels of the Twelve Apostles* / Ed. J. R. Harris. Camb., 1900. P. 26), на его родителей (греч. анонимный текст «Имена апостолов и их родителей» — ВНГ, N 157), жен и детей (4 арм. памятника — см. *Van Esbroeck*. Neuf listes. P. 140), на вид и место кончины (сир. список L — *Ibid.* P. 116–118). Иногда строгие критерии могут не выдерживаться, и монотематические А. с. переходят от одной темы к др. Так, 2 лат. текста «О празднике апостолов» в *MartHieron* (ВНЛ, N 648) говорят то о месте кончины, то о месте погребения апостола.

2. Политематические. К этой категории относятся те А. с., где затрагиваются неск. последовательно изложенных аспектов (происхождение, затем профессия и т. д.). Таких А. с. известно только 2, причем оба надписаны именем свт. *Епифания Кипрского*. Первый — это арм. текст в *Cod. Matenadaran* 871 (1680), состоящий из пролога, перечислений мест происхождения, мест и видов кончины апостолов и списка святых жен (по происхождению близок ко 2-му сир. типу). Второй — греч. памятник в *Cod. Vat. Pian. gr.* 47 (XII в.; список имен апостолов) и *Vat. gr.* 1974 (*Schermann*. S. 232), к-рый со-

держит материал по следующим рубрикам: имена и прозвания, братья и родители, профессии, контроверза с Иаковами, места проповеди, места кончины, этимология имен (нек-рые из разделов касаются лишь отдельных апостолов); «генеалогически» он относится к визант. типу (см. ниже).

3. Комплексные, где аспекты жизни и деятельности отдельных апостолов излагаются вместе. В оценке таких А. с. важен не столько порядок имен (он зависит скорее от схемы, принятой в каждой отдельной традиции), сколько совокупность сведений, характеризующих тот или иной тип:

а) сир. I тип, его особенностями являются указания на смерть и погребение ап. Андрея в г. Византий, проповедь ап. Филиппа в Писидии, смерть ап. Матфея в Габале, ап. Иакова Алфеева в Саруге и ряд др. К нему относится большинство сир. списков: *Lp, Le* (*Van Esbroeck*. P. 141–147, 153–158), *Мухалла Сируйца* (*Chabot J.-B. Chronique de Michel le Syrien*. T. 1/2. P. 146–147), *Соломона Баерского* (*The Book of Bee* / Ed. E. A. W. Budge. Oxf., 1886. P. 103–106), *Бар Эбрея* (*Gregorii Barhebraei Chronicon ecclesiasticum*, I / Ed. J. B. Abelooos et Th. J. Lamy. Lovanii, 1872. P. 32f) и арм. 1-й список из *Cod. Matenadaran* 993 (*Van Esbroeck*. P. 135–137); в более отдаленном родстве с ним находятся также, по-видимому, сир. список L (*Van Esbroeck*. P. 116–118) и арм. из *Cod. Matenadaran* 2678 (*Ibid.* P. 137–139);

б) сир. II тип, его характерными чертами следует считать указания на смерть ап. Фомы в Каламине, погребение ап. Иакова Алфеева в Мармарике, мученичество ап. Симона Зилота в Боспоре и ряд др. В сир. источниках этот тип не зафиксирован, однако очевидно, что его первоисточник сир. происхождения. Сир. II тип был распространен не только на Востоке (2-й арм. список — *Leloir*. P. 745–755), но и на греч. (т. н. Греко-сирийский аноним и список в «Хронике» Псевдо-Симеона Логофета [ВНГ, N 154b]) и лат. («De ortu et obitu prophetarum et apostolorum») почве. По-видимому, в определенном родстве с этим типом находится и лат. «*Breviarium apostolorum*», но эта связь довольно опосредована;

в) визант. тип отличается сведениями о проповедях ап. Петра в

М. Азии, ап. Андрея — скифам, скифянам и сакам и рядом др. черт. Его наиболее ранняя стадия представлена списком в лат. *Cod. Veron.* 51 (V в.). Греч. эквиваленты этого памятника (*Vat. gr.* 1506, РНБ. греч. 211 и ряд др. рукописей) показывают дальнейшее развитие традиции и оформляются в т. н. списке Псевдо-Епифания; нек-рые его редакции добавляют новые сведения об апостолах. Следующей стадией в этом процессе являются списки Псевдо-Ипполита (ВНГ, N 152z, 153a–d; восходит, по-видимому, к Ипполиту Фивскому (VII в.) и представлен 2 редакциями: фотианской и синайско-московской) и Псевдо-Дорофея (ВНГ, N 151–152; включаются также житие св. Дорофея Тирского, перечень епископов Византии и др.);

г) смешанные А. с., к к-рым в строгом смысле относятся прежде всего 2 греч. списка (ВНГ, N 155 и 156), каждый в свою очередь, как указано в заглавии, составлен по 2 разным спискам — Псевдо-Ипполита и Псевдо-Дорофея, Псевдо-Ипполита и Псевдо-Епифания соответственно. Однако в более широком смысле к этому же типу можно отнести и те памятники, где подобное смешение источников произошло без указания на них. Сюда относится гармонизирующий список в греч. *синаксаре* (ВНГ, N 154k), арм. 2-й список в *Cod. Matenadaran* 993 и ряд др. памятников.

Ист.: ВНГ, N 150–156; *Prophetarum vitae fabulosae, indices apostolorum discipulorumque Domini Dorotheo, Epiphanio, Hippolyto aliisque vindicata* / Ed. Th. Schermann. Lpz., 1907; *Turner C. H. Primitive edition of the Apostolic Constitutions and Canons: an Early List of Apostles and Disciples* // *JThSt.* 1914. Vol. 15. P. 53–65; *Bishop E. Liturgica historica*. Oxf., 1918. P. 163f; *Gespräche Jesu mit seinen Jüngern nach der Auferstehung* / Hrsg. C. Schmidt. Lpz., 1919. (TU; 43). S. 26; *Halkin F. Une liste grecque des douze églises fondées par les apôtres* // *AnBoll.* 1968. T. 86. P. 332; *Dolbeau F. Une liste ancienne d'apôtres et des disciples, traduit du grec par Moïse de Bergame* // *AnBoll.* 1986. T. 104. P. 299–314; *idem. Liste latine d'apôtres et des disciples, traduit du grec* // *Apocrypha.* 1992. T. 3. P. 259–279; *idem. Nouvelles recherches sur le «De ortu et obitu prophetarum et apostolorum»* // *Augustinianum.* 1994. T. 34. P. 91–101; *idem. Une liste latine d'apôtres et des disciples, compilée en Italie du Nord* // *AnBoll.* 1998. T. 116. P. 5–24; *Écrits apocryphes sur les Apôtres* / Trad. de l'éd. arménienne de Venise par L. Leloir. Turnhout, 1992. T. 2. P. 721–771. (CCSA; 4); *Hägg Th. Magic Bowls Inscribed with an Apostles-and-Disciples Catalogue from the Christian Settlement of Hambukol* // *Orientalia.* N. S. 1993. Vol. 62. P. 376–399; *Van Esbroeck M. Neuf listes d'apôtres orientales* // *Augustinianum.* 1994. T. 34. P. 109–199.

Лит.: Eine Elfapostelmoral oder die X-Rezension der «beiden Wege» / Hrsg. Th. Schermann. Münch., 1903. S. 16–18; *Schermann Th.* Propheten- und Apostellegenden nebst Jüngerkatalogen des Dorotheos und verwandter Texte. Lpz., 1907. (TU; 31/3); *Soden H. von.* Die Schriften des Novum Testamentum. Gött., 1911. S. 361–398; Die allgemeine Kirchenordnung / Hrsg. Th. Schermann. Paderborn, 1914. S. 12; *Gaiffier B. de.* Le Breviarium Apostolorum (BHL, N 652) // AnBoll. 1963. T. 81. P. 89–116; *Kany R.* Jünger // RAC. 1999. Lief. 148. S. 328–337.

А. Ю. Виноградов

АПОСТОЛЬСКИЙ ПОСТ — см. *Петров пост.*

АПОСТОЛЬСКИЙ ПРЕСТОЛ — см. *Sedes Apostolica.*

АПОСТОЛЬСКИЙ СИМВОЛ ВЕРЫ [лат. *Symbolum Apostolorum*], Символ веры, наряду с *Никео-Константинопольским* принятый Римско-католической Церковью. Провозглашая значимость для постижения «веры всех времен» исторически возникавших Символов веры (*Афанасиев*, исповедания веры некр-рых Соборов и пап), католич. Церковь выделяет из них 2, ставя на 1-е место А. С. в., «называемый так потому, что он обоснованно считается верным изложением апостольской веры. Это древний крещальный Символ Римской Церкви». В то же время она признает за Никео-Константинопольским Символом веры «высокий авторитет в силу того, что он возник в итоге двух первых Вселенских Соборов (325 и 381 гг.)» (ККЦ 194, 195).

Совр. римско-католич. А. С. в.: «Credo in Deum Patrem omnipotentem, creatorem caeli et terrae, et in Iesum Christum, Filium ejus unicum, Dominum nostrum, qui conceptus est de Spiritu Sancto, natus ex Maria virgine, passus sub Pontio Pilato, crucifixus, mortuus et sepultus, descendit ad inferna, tertia die resurrexit a mortuis, ascendit ad caelos, sedet ad dexteram Dei Patris omnipotentis, inde venturus est iudicare vivos et mortuos.

Credo in Spiritum Sanctum, sanctam Ecclesiam catholicam, sanctorum communionem, remissionem

«Верую в Бога, Отца Всемогущего, Творца неба и земли. И в Иисуса Христа, Единственного Его Сына, Господа нашего, Который был зачат Святым Духом, рожден Девой Марией, страдал при Понтии Пилате, был распят, умер и был погребен, сошел во ад, в третий день воскрес из мертвых, восшел на небеса, восседает одесную Бога Отца Всемогущего и оттуда придет судить живых и мертвых.

Верую в Святого Духа, святую Вселенскую [католическую] Церковь, общение святых, прощение [от-

peccatorum, carnis resurrectionem et vitam aeternam. Amen» (Enchiridion Symbolorum, Definitionum et Declarationum de Rebus Fidei et Morum / Ed. H. Denzinger a. A. Schönmetzer. Freiburg, 1963³². P. 28).

Понятие *Symbolum* в смысле исповедания веры впервые появляется в сер. III в. в переписке св. *Киприана*, еп. Карфагенского, и св. *Фирмилиана Кесарийского*, где упоминается «Символ Троицы», понимаемый как составная часть последования таинства св. Крещения (*Cypr. Carth.* Ep. ad Magnum. 7–8; Ep. Firmiliani ad Cyprianum contra ep. Stephani. 10). Но в целом в первые века христианства Символ обозначался иным образом («правило веры», «учение», «предание» и т. д.). Наименование «Апостольский Символ» зафиксировано в послании Миланского Собора (384) папе *Сирицию (Leclercq.* Col. 1761), в к-ром говорится, что этот Символ должен всегда неизменно храниться Римской Церковью.

В ср. века в Римско-католической Церкви бытовало предание о том, что в день *Пятидесятницы* апостолы, будучи вдохновлены действием Св. Духа, составили Символ веры, так что каждый из них стал автором одного из 12 членов Символа. Эта легенда датируется IV в. (*Ps.-Aug.* Sermo 240. 1; *Pirminius.* De singulis libris canonicis scarpasus). Впервые она появляется в проповеди, приписываемой свт. *Амвросию* Медиоланскому (PL. 21. Col. 671), в к-рой говорится, что Символ был составлен 12 авторами. В то же время и *Руфин Аквилейский* (Comm. in Symb. Apost. 2) предлагает подробное повествование о составлении Символа, полученное, как он сообщает, от более ранних времен. Руфин, явным образом не приписывая каждому из 12 апостолов авторство одного члена Символа, тем не менее утверждает, что Символ явился результатом совместной работы, происходившей на *Пятидесятницу* (см. также: Апост. постановл. VI 14). Более того, как полагает Руфин, апостолы решили назвать составленное ими правило веры греч. словом «символ» (σύμβολον), к-рое означает, с одной стороны, знак, по к-рому христиане могут узнать друг друга, а с др. — нечто единое, составленное из различных частей.

пущение] грехов, воскресение тела [плоти], жизнь вечную. Аминь» (ККЦ 185).

На основании исторических изысканий зап. богословы и историки пришли к выводу, что в совр. форме А. С. в. представляет собой крещальное исповедание веры Римской Церкви, относящееся ко времени не ранее 2-й пол. V в. Более древняя и краткая форма Символа существовала в Риме уже во II в. Крещальная катехеза имела форму вопросов (священника) и ответов (оглашенного). До сер. II в. в Римской Церкви греч. и лат. языки были в равном употреблении. *Экзорцисты* или *чтец* спрашивали оглашенного, на каком языке он будет произносить исповедание веры, и после этого зачитывали члены веры оглашенным, возможно, они читались сначала на греч., затем на лат. языке и для грекоязычных, и для латиноязычных оглашенных. Текст раннего рим. крещального символа в различных вариантах содержится в «*Explanatio symboli*» *Никиты*, еп. Ремесланского, и у Руфина Аквилейского:

«1. Πιστεύω εἰς Θεὸν πατέρα παντοκράτορα
2. καὶ εἰς Χριστὸν Ἰησοῦν, τὸν υἱὸν αὐτοῦ τὸν μονογενῆν, τὸν κύριον ἡμῶν,
3. τὸν γεννηθέντα ἐκ Πνεύματος ἁγίου καὶ Μαρίας τῆς παρθένου
4. τὸν ἐπὶ Ποντίου Πιλάτου σταυρωθέντα καὶ ταφέντα,
5. καὶ τῇ τρίτῃ ἡμέρᾳ ἀναστάντα ἐκ τῶν νεκρῶν,
6. ἀναβάντα εἰς τοὺς οὐρανοὺς,
7. καὶ καθήμενον ἐν δεξιᾷ τοῦ Πατρὸς
8. ὃθεν ἔρχεται κρίνειν ζῶντας καὶ νεκροὺς.
9. καὶ εἰς τὸ ἅγιον Πνεῦμα,
10. ἁγίαν ἐκκλησίαν,
11. ἄφεσιν ἁμαρτιῶν,
12. σαρκὸς ἀνάστασιν»

«1. Credo in Deum Patrem om nipotentem;
2. Et in Christum Jesum unicum Filium ejus, Dominum nostrum,
3. Qui natus est de Spiritu Sancto et Maria virgine,
4. Crucifixus sub Pontio Pilato et sepultus;
5. Tertio die resurrexit a mortuis,
6. Ascendit in caelos,
7. Sedet ad dexteram Patris,
8. Unde venturus est iudicare vivos et mortuos,
9. Et in Spiritum Sanctum,
10. Sanctam Ecclesiam,
11. Remissionem peccatorum,
12. Carnis resurrectionem»

(1. Верую в Бога Отца Вседержителя; 2. и во Христа Иисуса, Сына Его Единородного, Господа нашего, 3. рожденного от Духа Святого и Марии Девы, 4. распятого при Понтийском Пилате и погребенного, 5. в третий день воскресшего из мертвых, 6. восшедшего на небеса, 7. сядящего одесную Отца, 8. откуда Он грядет судить живых и мертвых; 9. и в Духа Святого, 10. во Святую Церковь, 11. во оставление грехов, 12. в воскресение плоти).



Генезис А. С. в., т. о., представляет собой последовательное историческое расширение крещальной тринитарной формулы (Мф 28. 19; ср.: *Дидахе*. 7. 2; 9. 5), и в этом смысле он может рассматриваться как имеющий апостольское происхождение. К кон. II в. древний рим. крещальный символ был известен в Галлии и Африке — об этом можно судить по произведениям св. *Иринея Лионского* и *Тертуллиана*. Причем и Тертуллиан (*De praescript. haer.* 37), и св. Иринея (*Adv. haer.* I 10. 1, 2) настаивают, что «правило веры» является частью апостольского Предания. Мн. «добавления», отличающие «современный» текст А. С. в. от древнего Римского символа, были известны блж. *Иерониму* Стридонскому († 419) и еп. Никите Ремесианскому (V в.). Прибавления появляются в нач. V в. в Галлии. Окончательная версия А. С. в. обнаруживается в Риме ок. 700 г., но еще долго соседствует со старыми галликанскими исповеданиями в различных местах (*Leclercq. Col.* 1771–1774).

Правосл. Церковь, признавая своим исповеданием веры Никео-Константинопольский Символ, оставляет за древним А. С. в. историческое значение.

М. Лютер видел во всех 3 Символах — А. С. в., Афанасиевом и Никео-Константинопольском — выражение вселенского веросознания. Задолго до него 3 Символа пользовались авторитетом в католич. Церкви и употреблялись в богослужении. Англиканская Церковь в «Тридцати девяти статьях» признает А. С. в. обязательным.

Э. П. Б.

А. С. в. в зап. богослужении.

В полном виде входит в чинопоследование таинства Крещения следующих обрядов: рим., амвросианского, галликанского, испано-мосарабского. В кельт. обряде и в богослужебной традиции Церквей Англиканского содружества (восходящей к кельт. обряду) место крещального Символа занимают вопросы и ответы, порядок к-рых соответствует порядку А. С. в. В лютеран. чине Крещения А. С. в. произносится целиком. Из чинопоследования Крещения А. С. в. перешел в службы *суточного круга*: в рим. и испано-мосарабском обрядах он читался в начале утрени (*Matutinae*), 1-го часа и (только в рим.) в конце *повечерия*; в ходе богослужебной реформы 2-й пол. XX в.

(см. *Novus ordo*) А. С. в. был исключен из состава суточных служб рим. обряда. А. С. в. встречается в литургическом памятнике кельт. обряда — Бангорском Антифонари, но какое место он занимал в составе суточных служб, неясно; в англикан. традиции А. С. в. читается в конце утреннего и вечернего богослужений.

Кроме чинопоследований таинства Крещения и нек-рых служб суточного круга А. С. в. входит в состав: в рим. обряде — чина *рукоположения* пресвитера; в амвросианском обряде — чина «предания души» (*commendationis animae*) умирающего Богу; в испано-мосарабском обряде — мессы Вербного воскресенья (читается перед апостольским чтением); в кельт. обряде — подготовительной части чинопоследования таинства *Елеосвящения*; в англикан. традиции (в виде вопросов и ответов) — чина посещения болящего (англ. *visitation of the sick*; см. *Viaticum*); у лютеран — евхаристического чина (наряду с Никео-Константинопольским Символом). В совр. католич. мессе А. С. в. может использоваться вместо Никео-Константинопольского Символа (*Volks-Schott*).

Лит.: *Kattenbuch F.* Das apostolische Symbol: In 2 Bde. Lpz., 1894–1900; *Meyer J.* Luther und das Apostolikum // *Zeit- und Streitfragen des Glaubens, der Weltanschauung und Bibelforschung*. B., 1918. N 12; *Cullmann O.* Die ersten christlichen Glaubensbekenntnisse. Zürich, 1943. (TSt; 15); *Leclercq H.* Symbole // *DACL*. 1951. Fasc. 170/171. Col. 1756–1778; *Trillhaas W.* Das apostolische Glaubensbekenntnis: Geschichte, Texte, Auslegung. Gött., 1953; *Volks-Schott: Taschenausgabe für die Sonn- und Feiertage*. Freiburg i. Br., 1973. S. 262–267; *Evangelisches Kirchengesangbuch*. B., 1984. S. XVII; *Marty F.* Symbole // *DSAMDH*. 1989. T. 14. Col. 1364–1383; *Ich glaube: Vierzehn Betrachtungen zum Apostolischen Glaubensbekenntnis* / Hrsg. v. W. Sandfuchs. Würzburg, 1975.

В. В. Чернов

АПО́СТОЛЬСКИЙ СОБО́Р — см. *Иерусалимский Собор апостолов*.

АПО́СТОЛЬСКИЙ ЧИН — см. *Деисусный чин*.

АПО́СТОЛЬСКОЕ ПРЕДА́НИЕ [греч. Ἀποστολική παράδοσις], в широком смысле — часть Свящ. *Предания*, в церковно-научной лит-ре и патрологии — предполагаемое ядро целого ряда *литургико-канонических памятников*, к-рое дает подробную картину устройства церковной жизни III в., являясь важным источником по истории *раннехристианского богослужения*.

Оригинальный текст А. п. неизвестен. Поиски произведения, к-рое называлось бы «А. п.», начались со времени обнаружения в 1551 г. в Риме при ц. св. Лаврентия на Тибуртинской дороге статуи некоего епископа, на основании к-рой были выгравированы пасхальные таблицы и названия сочинений, принадлежащих сщмч. *Ипполиту Римскому* († 235?). Среди проч. на основании статуи выбиты слова: «Περὶ χαρισμάτων ἀποστολικῆ παράδοσις» (О харизмах [дарованиях] Апостольское предание; эту фразу можно считать названием как одного, так и 2 памятников), однако ни одно из известных произведений св. Ипполита невозможно отождествить с упомянутым «ἀποστολικῆ παράδοσις». В кон. XIX — нач. XX в., с открытием и публикацией большого числа литургико-канонических памятников, исследователями было замечено значительное сходство между отдельными частями 5 сборников: «*Синодоса*» (др. название — «Египетские церковные постановления»; греч. оригинал утрачен, известны копт. — саидическая (древнейшая, ок. 500) и бохайрская — араб. и эфиоп. версии, отличающиеся друг от друга), *Веронского палимпсеста* (сборник лат. переводов неск. литургико-канонических памятников, ок. 494 — по Б. Ботту), «*Эпитомы*» (V в.?; содержит переработку VIII кн. «Апостольских постановлений»), «*Завещания Господа нашего Иисуса Христа*» (V в.; сохранился только сир. перевод греч. текста), «*Канонов Ипполита*» (IV или V в.; сохранился только араб. перевод греч. текста). Это сходство было объяснено Э. Шварцем и Р. Г. Коннолли путем выделения из «Синодоса» и Веронского палимпсеста некоего самостоятельного текста (обозначим его как «к»), т. о., «Синодос» состоит из «Канонов святых апостолов» (III в.), «к» и переработанной VIII кн. «*Апостольских постановлений*» (ок. 380); Веронский палимпсест — из «Дидаскалии апостолов» (III в.), «Канонов св. апостолов» и «к»; остальные 3 сборника содержат отдельные фрагменты «к». Этот текст «к» и получил название «А. п.», поскольку исследователи XX в. (Коннолли и др.) отождествили его с утраченным ἀποστολικῆ παράδοσις сщмч. Ипполита Римского (*Бубуруз*. С. 182–191). Считается, что ближе всего к предполагаемому первоисточнику находится лат. текст



Веронского палимпсеста (*Hanssens*. Р. 171–216, 249–253), поскольку греч. оригинала текста «к» не существует. Следует отметить, что выделяемые из каждого сборника версии А. п. не идентичны, различия между ними в отдельных главах довольно существенны. Критическую реконструкцию А. п. сделал Б. Ботт, единственный рус. перевод — свящ. П. Бубуруз (БТ. Сб. 5. С. 283–296). При цитировании А. п. обычно придерживаются нумерации глав по изданию Б. Ботта. Текстологический анализ показывает, что единственная лат. редакция А. п. (в Веронском палимпсесте) является переводом с греч. источника III в., имеющего егип. или сир. происхождение (*Hanssens*. Р. 6–30).

Вопрос авторства А. п. имеет принципиальное значение, поскольку в случае признания авторства сщмч. Ипполита Римского следует сделать вывод о том, что А. п. отражает древнюю богослужебную практику Римской Церкви (А. Salles). Отождествление А. п. с «ἀποστολική παράδοσις», упомянутым на статuae св. Ипполита, имеет под собой следующие основания: а) наличие термина «апостольское предание» в тексте; б) заглавие раздела о хиротониях в «Эпитоме» (Διατάξεις τῶν ἁγίων ἀποστόλων περὶ χειροτονιῶν διὰ Ἰππολίτου — Апостольские постановления о хиротониях, [переданные] через Ипполита) упоминает имя Ипполита; в) ряд стилистических особенностей текстов 5 сборников (прежде всего их прологов и эпилогов) являются характерными для известных творений св. Ипполита, гл. обр. для трактата «Против ересей» (*Hanssens*. Р. 249–252); г) *анафора* А. п., по мнению Коннолли, близка к известным творениям св. Ипполита по своей лексике и нек-рым особенностям догматического характера (*Connolly R.-H. The Eucharistic Prayer of Hippolytus // JThSt. 1938. № 39. Р. 355–369*). С др. стороны, А. п. имеет, бесспорно, alexandрийское (егип.) происхождение, на что указал уже Э. Хаулер, опубликовавший Веронский палимпсест: а) конечные *славословия* молитв А. п. соответствуют традициям *alexandрийского богослужения* (см. ниже); б) порядок церковного устройства, описанный в А. п., совпадает с егип. III в., но отличается от рим. того же времени; в) структура анафоры А. п. не соответствует

традиц. рим. структуре. Тем не менее до 70-х гг. XX в. общепринятой была т. зр., что А. п. является утраченным «ἀποστολική παράδοσις» сщмч. Ипполита Римского (alexandрийские особенности памятника пытались объяснить вост. происхождением Ипполита, см. об этом: J. M. Hanssens), что, в частности, оказало огромное влияние на литургическую реформу в католич. Церкви, начатую *Ватиканским II Собором* (1962–1965), переработанный текст анафоры А. п. был даже сделан одной из основных католич. анафор (Евхаристическая молитва II; см. *Novus ordo*). С 70-х гг. XX в. авторство св. Ипполита все чаще ставится под сомнение — напр., Ж. Мань вновь обосновал старую т. зр., что, возможно, с текстом, указанным на статuae св. Ипполита, «Περὶ χαρισμάτων ἀποστολική παράδοσις» (Апостольское предание о харизмах), следует отождествить первые 2 главы VIII кн. «Апостольских постановлений» («трактат о харизмах»), поэтому в научной лит-ре А. п. все чаще называют просто «Διατάξεις τῶν ἀποστόλων» (Уставы апостолов).

Структура и содержание. Текст А. п. разбит на главы различного объема, к-рые имеют заглавия позднего происхождения (SC. 11bis. Р. 25). А. п. состоит из 3 основных разделов, обрамляемых краткими прологом (гл. 1) и эпилогом (гл. 43), раскрывающими значение Свящ. Предания в жизни Церкви. 1-й разд. состоит из глав, повествующих о порядке поставления в священники и церковные степени (гл. 2–3, 7–14), а также молитвы Евхаристии (гл. 4–6). 2-й содержит указания о порядке христ. посвящения: описание условий и чина принятия в число оглашаемых, порядка *оглашения*, последования *Крещения* и *Миропомазания* и крещальной литургии (гл. 15–21). В 3-м разд. даны общедисциплинарные указания и регламентации молитвенной жизни христ. общины: главы об *агапах*, о *посте*, о приношении первых плодов, о ежедневной молитве и поучении, о *крестном знамени*, о Евхаристии, о диаконах и иподиаконах как помощниках епископа, о ежедневных собраниях пресвитеров и диаконов и о местах погребения (гл. 22–42).

Церковная иерархия. Иерархическая структура христ. общины в указанных памятниках состоит из степеней *епископа*, *пресвитера*,

диакона, *исповедника*, *чтеца*, пребывающих в девстве, и целителя. Кроме того, степени *иподиакона*, *вдовицы* и *диакониссы* имеют второстепенное значение, что видно из непостоянства их положения при сопоставлении разных источников. Эта структура близка к устройству Александрийской Церкви 1-й пол. III в. в описаниях *Климента Александрийского* и *Оригена*, но далека от иерархического устройства Римской Церкви того же периода в описании папы Корнелия (*Евсевий*. Церк. ист. VI 43. 11): степень иподиакона здесь весьма высока, есть степени *аколуфа* и привратника, целитель имеет наименование экзорциста, чтец занимает предпоследнюю позицию в иерархической лестнице.

Евхаристия. Евхаристическое собрание описано в А. п. дважды: в связи с чинами епископской *хиротонии* (гл. 4–6) и Крещения (гл. 21). Литургия верных состоит из следующих частей: после общих молитв и *лобзания мира* диаконы приносят приношения к предстоятелю, к-рый возлагает руки на дары, потом читается анафора, возможны также приношение и благословение *еяля*, сыра и маслин, затем следует преломление Св. Хлеба, причащение и благодарение. В А. п. литургия еще не вполне отделена от трапезы (что свидетельствует о ее архаичности), на это указывают возможность благословения пищи сразу после анафоры и вкушение воды, молока и меда вместе со Святыми Таинами в чине крещальной литургии.

Анафора А. п. (*Hänggi, Pahl*. Р. 80–81) по структуре соответствует частично азиатскому, частично alexandрийскому типам (см. в ст. «Анафора»). Ее порядок (гл. 4): вступительный диалог (с приветствием: «Господь с вами», как в alexandрийских анафорах); *praefatio*, содержащее благодарение Богу через Его «Отрока Иисуса Христа» (такое именование Христа, неоднократно встречающееся в А. п., характерно для раннехрист. богословия), а также повествование о сотворении мира и о домостроительстве спасения; *institutio*; *anamnesis*; *эпikleза*, содержащая прошение о ниспослании Св. Духа на приношение Св. Церкви и о даровании всем причащающимся исполнения Духа Св.; заключительное славословие. Анафора не содержит *Sanctus*; Ч. Джираудо объясняет это тем, что она восходит



к межзаветным трапезным благословениям (Р. 290–295; см. также в ст. «Апостольские постановления»). Эта евхаристическая молитва является одной из древнейших (если не самой древней) из сохранившихся анафор. В переработанном виде анафора А. п. входит в состав традиц. анафор *Эфиопской Церкви* (анафоры апостолов и Господа нашего Иисуса Христа: *Hänggi, Pahl*. Р. 144–152; *Dalmis*. Р. 109–117); к ней близка анафора, приписываемая свт. Епифанию Кипрскому (*Hänggi, Pahl*. Р. 262–263; *Φωντοῦλης*. Σ. 1–30).

Кроме текста анафоры в А. п. (в описании крещальной литургии — гл. 21) приводятся также *формулы литургические*, сопровождающие причащение Святых Таин; в частности, при преподавании Тела Христова епископ говорит: «Хлеб Небесный во Христе Иисусе», а причащающийся отвечает: «Аминь». Святые Дары неск. раз (гл. 21, 38) названы в А. п. «antityrum» (см. *Вместообразная*).

А. п. упоминают о ежедневном причащении дома (гл. 36), а по воскресеньям — в церкви (гл. 22), о евхаристическом посте (гл. 36, 40); указывают на необходимость благоговейного обращения со Святыми Дарами (гл. 37–38).

Крещение и Миропомазание (порядок христ. посвящения). В А. п. подробно изложены все этапы христ. посвящения. В описании его можно выделить 2 части. 1-я (гл. 15–16) содержит указания относительно порядка принятия в число оглашенных, к-рый является испытанием чистоты намерений буд. катехуменов; излагаются также различные требования и ограничения в отношении социального статуса кандидатов. 2-я часть (гл. 17–21) посвящена предписаниям о трехлетнем периоде *оглашения* и о самом чине Крещения, Миропомазания и крещальной литургии. Во 2-й части в отличие от 1-й версии первоисточников А. п. часто не согласуются. В источниках говорится о возложении рук на оглашаемых в конце каждой огласительной беседы (гл. 19), а также об *экзорцизме* в конце огласительного периода (гл. 20), но только в «Завещании Господа нашего Иисуса Христа» приводятся 2 соответствующих текста, читаемых с руковождением: молитва, произносимая епископом или пресвитером над оглашаемыми в период их обучения,

и пространная формула экзорцизма, к-рую произносит над оглашаемыми епископ перед самим Крещением. Далее (гл. 21) памятники указывают крестить неопитов ранним утром в воскресенье, предваряя таинство бдением в течение всей ночи. Только «Каноны Ипполита» и «Завещание Господа нашего Иисуса Христа» предписывают совершение после экзорцизма чина сочетания с Богом, имеющего вид признания крещаемым власти Бога, Единого в Троице. Все памятники указывают, что епископ молится над водой (к-рая по возможности должна быть проточной), а также освящает 2 вида елея — «елей заклинания» и «елей благодарения» (соответствует св. *миру*; свещ. П. Бубуруз неправильно перевел его название как «елей действия благодати»). Непосредственно перед Крещением совершается чин отречения от дьявола, сопровождаемый помазанием крещаемого елеем заклинания. В описании способа произнесения крещального *Символа веры* источники А. п. разделяются на 2 группы. Согласно тексту Веронского палимпсеста, «Завещанию Господа нашего Иисуса Христа» и «Канонам Ипполита», Символ произносит пресвитер в виде 3 вопросов, на каждый из к-рых крещаемый, стоя в купели, дает утвердительный ответ. Согласно проч. источникам, Символ от начала до конца в утвердительной форме произносит диакон, стоя в воде вместе с крещаемым, после чего тот трижды исповедует свое согласие. Вслед за каждой из 3 частей Символа епископ или пресвитер погружает крещаемого в воду. Все версии А. п. упоминают о 2 послекрещальных помазаниях, каждое из к-рых сопровождается соответствующими формулами. Одно, помазание «елеем благодарения», совершает пресвитер сразу после Крещения, др., как правило, предписывается совершать епископу в церкви (ecclesia), это помазание предваряется епископским руковождением и чтением молитвы о даровании новокрещеному дара Св. Духа (см. *Миропомазание*), завершается все лобзанием новокрещеного епископом. Вслед за Крещением и помазаниями сразу совершается литургия. Причащение за этой литургией сопровождается т. н. чином священных чаш (между причащением Телу и причащением Крови Христовым вставлено вкушение от чаши с водой и от

чаши с молоком и медом, символизирующих омовение и вступление в землю обетованную); указания разных версий А. п. в этом месте не совпадают. В А. п. упоминается также практика Крещения детей.

Таинство Священства. Из числа называемых в А. п. степеней церковной иерархии рукоположение совершается во епископа (гл. 2–3), пресвитера (гл. 7) и диакона (гл. 8). Все эти поставления совершает епископ; они состоят из избрания, возложения руки и чтения молитвы. При этом диакона избирает и рукополагает сам епископ, кандидата в пресвитеры избирает коллегия пресвитеров, а чин посвящения во епископа предполагает избрание кандидата всем народом и из числа народа, с утверждением этого избрания Собором епископов посредством возложения рук на кандидата. Это возложение рук отличается от собственно епископской хиротонии, совершаемой только одним из присутствующих епископов. Такая церемония избрания епископа засвидетельствована в Александрийской Церкви нач. III в. (*Origenus*. *Homilia 23 in Librum Iesu Nave. 2 // PG. 12. Col. 935cd; idem. Homilia 6 in Leviticum. 3 // PG. 12. Col. 469c*). Участие пресвитеров в хиротонии пресвитера, предполагаемое нек-рыми источниками А. п., отражает, видимо, не реальную традицию, а идеальные представления автора (*Hanssens*. Р. 383). Анализ молитвы на поставление епископа приводят Ч. Джирраудо, к-рый показывает идентичность ее структуры структурам анафоры А. п. и «иудео-христианской» молитвы VII кн. «Апостольских постановлений» (26. 2–4) (*Giraudo*. Р. 291–294), и В. Рордорф (*Rordorf*. Р. 137–150). К молитвам хиротоний А. п. близки молитвы позднейших копт. чинопоследований (Е. Lanne; *Hanssens*. Р. 379–382).

Агапы. Зависимые от А. п. документы уделяют значительное внимание регламентации агап (гл. 25–30), называемых в гл. 27 А. п. «cena dominica» (лат. — вечера Господня). Эти указания состоят в следующем. Допускается, что всякий желающий и имеющий возможность взять на себя издержки может устроить такую вечерю и пригласить на нее тех членов общины, к-рых он хочет видеть, включая катехуменов. При этом круг приглашенных может быть ограничен вдовицами. Председательствует





на вечере епископ, в его отсутствие — пресвитер или диакон. Вечеря также может проходить в собрании только мирян, и тогда председательствует один из них. Если председательствующий — клирик, то вечеря начинается с того, что он благословляет и преломляет хлеб (называемый «евлогией» — гл. 26) и вкушает сам первую частицу, остальные частицы раздаются присутствующим. Также и над чашей с вином прежде произносится благодарение, а затем каждый пьет из нее. Если среди приглашенных все же оказываются оглашаемые, то им вместо благословляемого хлеба предлагается т. н. хлеб экзорцизма. Эта вечеря совершается не ради еды, и хлеб на ней является главным блюдом. При этом предписывается умеренность при вкушении, чтобы оставались излишки — *reliquiae sanctorum* (лат. — остатки святых), к-рые устроитель вечера может послать кому захочет. Отсутствующим по к.-л. причине членам общины их часть трапезы доставляют специально назначенные пресвитер или диакон. Во время трапезы предписывается молчание, говорить имеет право только председательствующий епископ или тот, кому он позволит задать вопрос.

Если на вечере присутствует епископ, совершается чин светильника (гл. 25; см. *Вечерня*): при наступлении вечера в помещение вносится светильник, затем, после взаимных приветствий епископа и народа, происходит диалог, подобный тому, что в начале анафоры, за исключением возгласа «Горé имéим сердцá» и ответа на него, к-рые относятся только к Евхаристии. После молитвы благодарения, произносимой епископом (в А. п. приводится текст), все встают и поют псалмы. Последние 3 псалма должны быть аллилуйными, их исполняют поочередно диакон, пресвитер и епископ, псалмы сопровождаются благодарениями над чашами с водой и вином. Слово «*Аллилуйя*» истолковывается в А. п. как «хвалим Того, Кто есть Бог; слава и хвала сотворившему весь век столь великим словом». В конце трапезы всем раздаются части хлеба.

Суточный круг богослужений.

Указания А. п. относительно времени ежедневной молитвы отличаются подробностью. В главах 35 и 41 говорится о 7 временах молитвы в течение суток (в нек-рых версиях — о 6 или 8): после пробуждения от сна,

до начала работы, в 3, 6 и 9-й часы, перед сном, в полночь и во время пения петухов. 1-я из молитв должна предваряться *умовением рук*. Времени после пробуждения от сна не придается особого значения; со временем 3, 6 и 9-го часов сопоставляются события Страстей Христовых; конец дня символически связывается с событием пребывания Христа во гробе и Его воскресением, полночь — с евангельской притчей о 10 девах (Мф 25. 6–13; ср. *Полунощница*); христ. молитве при пении петуха противопоставляется образ сынов Израиля, отречшихся от Христа в этот час (гл. 41). Предписания о молитве завершаются кратким заключением, в к-ром подчеркивается значение для молитвы памятования о Христе. В то время как все молитвы могут быть совершаемы индивидуально, во всех источниках в связи с утренней молитвой упоминается предлагаемое в церкви ежедневное поучение, необходимое для укрепления в вере. Во всех версиях А. п., кроме текстов Веронского палимпеста (имеющего в этом месте лауну) и «Завещания Господа нашего Иисуса Христа», сообщается о ежедневных собраниях пресвитеров и диаконов в церкви для молитвы и наставления находящихся там.

Пост, Пасха и Пятидесятница.

Под постом в А. п., вероятно, подразумевается полное воздержание от пищи (гл. 23). Частое пребывание в посте является обязанностью только вдов и девственниц; клирики и миряне постятся, когда желают; епископ же может поститься только вместе со всеми, т. к. он не должен отказываться от приношений и от участия в агапах. Перед *Пасхой* назначается двухдневный пост (гл. 33), но делаются послабления для беременных женщин и больных. Те верные, кто не мог соблюсти этот пост перед Пасхой, восполняют его после *Пятидесятницы*. Т. о., во время 50 дней после Пасхи поститься считалось невозможным; кроме того, в этом предписании можно усмотреть прообраз *Петрова поста* (гл. 33).

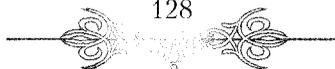
Конечные славословия молитв

А. п. дают основания говорить о егип. происхождении памятника. Они сходны с новозаветными (1 Тим 6, 16; 2 Тим 4, 18; 1 Петр 4, 11; 5, 11; Иуд 25; Откр 1, 6; 5, 13) (*Hanssens*. P. 355–356), но отличаются от славословий рим. литургических формуляров при сходстве с традиц.

александрийскими славословиями (имеются в виду молитвы: *Серапиона Евхология, литургии ап. Марка*, егип. редакции *литургии свт. Василия Великого*, общей эфиоп. литургии и др.) (*Ibid*. P. 356–360). В зап. церковной лит-ре обнаружены только 2 примера подобных славословий, и те принадлежат африкан. монаху, бежавшему в Рим, — *Арнобию Младшему* (*Arnobius Junior*. *Commentarius in psalmos* // PL. 53. Col. 570a; 1-я пол. V в.) и переводчику *Оригена — Руфина* (*Rufinus*. *Commentarius in symbolum apostolorum* // PL. 21. Col. 386c; посл. треть IV — нач. V в.); вост. патристическая лит-ра дает множество примеров подобного рода славословий, причем древнейшие принадлежат еще Оригену (*Hanssens*. P. 360–370).

Проч. богослужебные установления. В А. п. описывается порядок благословения пачатков плодов и цветов (гл. 31–32): их приносят епископу и он произносит над ними благодарение с поминанием имени приносящего. Версии А. п. неск. различаются в перечне возможных для приношения плодов и цветов. В А. п. упоминается крестное знамение (гл. 42), в толковании к-рого версии А. п. сходятся только в сравнении его со знаком крови пасхального агнца на дверях иудейских домов (Исх 12. 1–29; *Botte*. *Un passage*). При описании Крещения есть особое указание: «Облачитесь в одежды» (гл. 21), его можно считать одним из древнейших упоминаний об *облачениях церковных*. В 40-й гл. содержатся предписания, относящиеся к погребению: необходимо заботиться о бедных членах общины, с к-рых при погребении не должно брать ничего, кроме денег для оплаты труда могильщиков и затрат на похоронные принадлежности. Заботу же о содержании кладбища и тех, кто трудится при нем, А. п. возлагает на епископа.

Ист. и лит.: *Hauler E.* *Didascaliae apostolorum fragmenta Veronensia Latina: Accedunt Canonum qui dicuntur Apostolorum et Aegyptiorum reliquiae.* Lpz., 1900; *Schwartz E.* *Über die pseudoapostolischen Kirchenordnungen.* Strassburg, 1910; *Connolly R.-H.* *The So-Called Egyptian Church Order and Derived Documents.* Camb., 1916. (*Texts and Studies*; VIII, 4); *Lorentz R.* *De ägyptische Kerkordening en Hippolytus van Rome.* Haarlem, 1929; *Dix G.* *Ἀποστολική παράδοσις: The Treatise on the Apostolic Tradition of St. Hippolytus of Rome.* L., 1937; *Salles A.* *La «Tradition apostolique» est-elle un témoin de la liturgie romaine? // Revue de l'histoire des religions.* P., 1956. Vol. 148. P. 181–213; *Hanssens J. M.* *La liturgie*





d'Hyppolite: Ses documents, son titulaire, ses origines et son caractère. R., 1959; *Botte B.* Un passage difficile de la «Tradition apostolique» sur le signe de croix // Recherches de théologie ancienne et médiévale. Louvain, 1960. Vol. 27. P. 5–19; *idem.* La Tradition apostolique de saint Hippolyte: Essai de reconstitution. Münster, 1963, 1989². (Liturgiewiss. Quellen u. Forschungen: 39); *idem.* «Tradition apostolique» et Canon romain // La Maison-Dieu. P., 1966. Vol. 87. P. 52–61; *Lanne E.* Les ordinations dans le rite copte: leurs relations avec les «Constitutions Apostoliques» et la «Tradition» de saint Hippolyte // L'Orient syrien. Kaslik (Lebanon), 1960. Vol. 5. P. 81–106; *Φουντούλης Γ. Ν* εὐχὴ τῆς ἀναφοράς τοῦ ἁγίου Ἐπιφανίου Κύπρου. Θεσσαλονίκη, 1967; *Hippolyte de Rome.* La Tradition apostolique: d'après les anciennes versions / Introd., trad. et not. par B. Botte. P., 1968², 1984. (SC: 11bis) [Библиогр.]; *Hänggi, Pahl.* Prex Eucharistica. P. 80–81; «Апостольское предание» св. Ипполита Римского / Пер. с лат. и предисл. свящ. П. Бубуруза // БТ. 1970. Сб. 5. С. 277–296; *Rordorf W.* L'Ordination de l'évêque selon la Tradition apostolique d'Hippolyte de Rome // Questions liturgiques. Louvain, 1974. Vol. 55. P. 137–150; *Бубуруз П., прот.* «Апостольское предание» св. Ипполита Римского: Происхождение памятника и его отношение к литургико-каноническим памятникам III–V вв. // БТ. 1975. Сб. 13. С. 182–200; *Magne J.* Tradition apostolique sur les charismes et Diataxeis des saints Apôtres. P., 1975; *Dalmais I.-H.* La Tradition apostolique et ses dérivés dans les prières eucharistiques éthiopiennes: Anaphore des Apôtres et Anaphore de Notre-Seigneur Jésus-Christ // Augustinianum. R., 1980. Vol. 20. P. 109–117; *Giraud C.* La struttura letteraria della preghiera eucaristica: Saggia sulla genesi letteraria di una forma. R., 1981. (Analecta Biblica; 92); *Martimort A.-G.* Nouvel examen de la «Tradition apostolique» d'Hippolyte // Bull. de littérature ecclésiastique. Toulouse, 1987. Vol. 88. P. 5–25; *idem.* Encore Hippolyte et la «Tradition apostolique» // Ibid. 1991. Vol. 92. P. 133–137; *idem.* Encore Hippolyte et la «Tradition apostolique»: II // Ibid. 1996. Vol. 97. P. 275–279; *Metzger M.* A propos des règlements ecclésiastiques et de la prétendue «Tradition apostolique» // RSR. Strasbourg, 1992. Vol. 66. P. 249–261; Отцы и учителя Церкви III века: Антология / Сост. иером. Иларион (Алфеев). М., 1996. Т. 2. С. 208–260 [Библиогр.].

А. В. Пономарёв

АПОСТОЛЬСКОЕ ПРЕЕМСТВО, богоустановленный способ сохранения и передачи иерархического служения в Церкви от святых апостолов посредством таинства Священства. Оно актуализируется в преемстве епископской хиротонии (рукоположения), однако им не ограничивается. А. п. предполагает не только видимое выражение в чреде епископских хиротоний, но и передачу благодатных даров Св. Духа, на к-рых основывается иерархическое служение Церкви. По свидетельству Свящ. Писания, святые апостолы, получившие полноту этого служения от Самого Господа, после шестивия

Св. Духа (Ин 20. 21–23; Мф 28. 19–20; Мк 16. 15–16; Лк 24. 47–49; Деян 1. 8) рукоположили первых епископов (Деян 14. 23; 20. 28; 2 Тим 1. 6 и др.) и заповедали передавать через таинство епископского рукоположения всю полноту благодатных даров церковной иерархии (1 Тим 5. 22; Тит 1. 5). Ее преемство от святых апостолов и через них от Самого Христа засвидетельствовано древнейшим церковным Преданием: св. *Иринеем* Лионским (Adv. haer. III 3), св. *Климентом Римским* (1 Клим 46), блж. *Иеронимом* (Adv. Lucifer.), *Тертуллианом* (De praescript. haer. 32) и др. А. п. является существенным признаком церковной иерархии. Не связанное подобным образом со святыми апостолами служение не может иметь силы, даже если воспроизводит все его внешние иерархические формы. Тертуллиан говорит об А. п. как об одном из признаков Церкви: «...Пусть покажут (еретики. — Н. Е.) основания своих Церквей, раскроют череду своих епископов, идущую от начала черед преемство, и так, чтобы первый имел наставником и предшественником своим кого-либо из апостолов, либо мужей апостольских (но такого, который пребывал с апостолами постоянно). Ибо апостольские Церкви таким образом доказывают свое положение» (De praescript. haer. 32).

Апостольство Церкви получает в А. п. благодатное основание и видимое выражение. Через него сохраняются в Церкви связанные с иерархическим служением благодатные дары Св. Духа, к-рые она получила в лице святых апостолов в день *Пятидесятницы*. А. п. предполагает не только внешнее выражение в чреде епископских хиротоний, но и верность церковной иерархии апостольскому Преданию в учении, в священнодействии и в каноническом устройении Церкви. Только в этих условиях хиротония будет действительной и законной и может быть гарантией сохранения А. п. Свт. *Василий Великий* говорит, что «хотя начало отступления произошло через раскол, но отступившие от церкви уже не имели на себе благодати... Ибо оскудело преподание благодати, потому что пресекалось законное преемство» (Васил. 1).

Наряду с единством веры, таинствами и каноническим устройством А. п. является внешним выражением *единства Церкви*. В опреде-

ленном смысле говорят о сохранении А. п. и в сообществах, отделившихся от правосл. Церкви. В первую очередь под этим подразумевается схизматическая иерархия, восходящая через чреду хиротоний к правосл. епископату. Вопрос, возможна ли передача А. п. в хиротонии, совершаемой вне правосл. Церкви, и если возможна, то каким образом, с догматической т. зр. остается открытым (см. *Границы Церкви*). Различные авторы высказывают на этот счет противоречивые мнения (свт. *Филарет (Дроздов)* (О непрерывности епископского рукоположения в Английской Церкви. С. 86), свт. *Игнатий (Брянчанинов)* (Письма // Творения. М., 1993. Т. 7. С. 313), свт. *Феофан Затворник* (Собр. писем свт. Феофана. М., 1899. Вып. 6. С. 144, 202), свт. *Иларион (Троицкий)* (Единство Церкви и всемирная конференция христианства // *он же*. Христианства нет без Церкви. М., 1991. С. 54–105), митр. *Антоний (Храповицкий)* (Вера и разум // Жизнеописание и творения блаженнейшего Антония, митрополита Киевского и Галицкого. Н.-Й., 1956–1969. Т. 5. С. 329), митр. (впосл. Патриарх) *Сергий (Страгородский)* (Значение апостольского преемства в инославии. С. 35), А. С. *Хомяков* (Соч. М., 1886. Т. 2. С. 90, 369, 374), прот. *Георгий Флоровский* (О границах Церкви. С. 160)). Сохранение А. п. рукоположений является обязательным условием для положительного решения вопроса о принятии в клир лиц, рукоположенных вне Церкви. При этом условия принятия могут быть различными. 8-е прав. *Всел. I Собора* признает действительность рукоположений у раскольников-кафаров (новатиан), но 19-е прав. того же Собора постановляет принимать в Церковь бывш. еретиков-павлиан (*павликиан*) только через Крещение. В древней Церкви вопрос о признании действительности хиротоний бывш. еретиков и раскольников решался не только теоретически, в каноническом праве, но и практически: во *Всел. VI Соборе* участвовали бывш. монофелиты; *Всел. VII Собор* состоял в основном из бывш. иконоборцев; то же можно сказать относительно Торжества Православия 843 г. В службе 1-й недели Великого поста говорится по этому поводу «о разстоящихся удах Христовых, совокупленных во единство». Церковь в этих случаях отклоняла требования





ригористов не признавать еретических хиротоний. Свт. *Марк* Эфесский, согласившись участвовать в *Ферраро-Флорентийском Соборе*, тем самым показал, что считает католич. епископов епископами, и, отказав им в общении, не отказал в епископском звании.

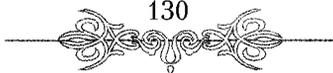
РПЦ признает действительность хиротоний в *Римско-католической* и древних Вост. (нехалкидонских) Церквах. Относительно отделений от правосл. Церкви, не затрагивающих догматического учения, этот вопрос решается различно. Церковью не высказывалось сомнений в действительности хиротоний в РПЦЗ. Действительность старокатолич. иерархии вызывает определенное сомнение в связи с тем, что, вступив в интеркоммюнион с англиканами (1932), старокатолики не прекратили его после введения англикан. Церковью жен. священства. Это свидетельствует об извращении понятия священства в старокатолич. Церкви. Вопрос о признании действительности хиротоний англикан. иерархии в наст. время не стоит в силу принципиального ее отклонения от правосл. учения о таинстве священства, хотя в нач. XX в. англикан. хиротонии были признаны К-польской, Иерусалимской, Александрийской, Румынской, Кипрской Церквами. Вопрос о признании действительности хиротоний и ординаций различных протестант. конфессий в наст. время также не ставится по причине существенных отклонений их от правосл. учения. Под сильным политическим давлением в 1536 г. *Реформация* была проведена по всей Дании, ее примеру вскоре последовали соседние гос-ва, Норвегия и Исландия. В Швеции и тесно с ней связанной Финляндии Реформация была введена уже вскоре после рейхстага в Вестеросе (1527). Епископат этих церквей, т. о., имеет происхождение от канонически поставленных римско-католич. епископов, принявших Реформу. Но лютеран. учение о священстве делает невозможным признание действительности их хиротоний. Последний пример показывает, что для сохранения А. п. вне Церкви требуется не только формальное происхождение схизматической иерархии от церковной, но и сохранение в отделившейся части основных догматов Церкви. Присоединение в сущем сане к правосл. Церкви епископов,

пресвитеров и диаконов из сообществ, сохранивших преемство рукоположения, соотносится с принятием в общение по третьему чину, т. е. через покаяние (см. *Присоединение к Православию*).

В католичестве понятие А. п. после *Ватиканского II Собора* в целом отвечает православному, отличаясь нек-рыми оттенками. В совр. Катехизисе Католической Церкви прямо сказано, что А. п. «есть таинство и передается через таинство Священства» (ККЦ 1087). В католич. богословии А. п. понимается не только как признак, но и как «гарантия» верности апостольскому Преданию (ККЦ 1209). В Декрете об экуменизме II Ватиканского Собора сказано, что Вост. Церкви, «хотя и отделенные от нас, обладают истинными таинствами, особенно же — в силу апостольского преемства — Священством и Евхаристией», поэтому «известное общение в таинствах, при подходящих обстоятельствах и с одобрения церковной власти, не только возможно, но даже желательно» (Unitatis redintegratio. 15). Декларация «*Dominus Iesus*», утвержденная папой *Иоанном Павлом II* 16 июня 2000 г., ограничивая экуменические стремления, выраженные II Ватиканским Собором, подтверждает значение А. п. как гарантии действия Св. Духа в Церкви: «Церкви, которые не пребывают в совершенном общении с Католической Церковью, оставаясь объединенными с ней крепкими связями — апостольской преемственностью и таинством Евхаристии — являются подлинными Поместными Церквами. Кроме того, Церковь Христова пребывает и действует также и в этих Церквах, даже если им не хватает полного общения с Католической Церковью и они не принимают Учения о первоверховной власти, которой, по воле Божией, обладает Епископ Рима, осуществляющий ее во всей Церкви. С другой стороны, церковные общины, не сохранившие подлинного епископата, а также истинной и совершенной сущности таинства Евхаристии, не являются Церквами в истинном значении этого слова...» (Р. 17). В таком понимании благодаря сохранению А. п. в церковной общине продолжает «пребывать и действовать» Церковь Христова, даже если она не принимает учения о первоверховной власти епископа Рима.

В протестантизме нек-рые авторы рассматривают пасторское служение как «особое духовное положение (сословие)», что позволяет говорить об ординации служителей как о Божием установлении и ставить вопрос о необходимости А. п. Однако большинством протестант. богословов значение А. п. для сохранения и продолжения служения апостолов прямо отрицается. За исключением протестантски настроенных авторов (Л. Мюнхмайер, В. Лёз, Т. Клифот, А. Ф. К. Вильмар), общее мнение протестант. богословов сводится к тому, что епископы и пресвитеры являются таковыми не в силу А. п., но благодаря призванию, полученному ими от церковных общин. Такое понимание, фактически отрицающее значение А. п., с необходимостью вытекает из протестант. учения о священстве. М. *Лютер* пишет: «Возложение рук [посвящение, рукоположение] благословляет, утверждает и удостоверяет это [призвание на служение] точно так же, как нотариус и свидетель удостоверяют какое-то мирское дело и как пастор, благословляя жениха и невесту, подтверждает и удостоверяет их брак, т. е. тот факт, что они уже до этого взяли друг друга [в мужа и жены], публично об этом провозгласив» (*Luther's Works*. St. Louis, 1956. Vol. 17. P. 114). В протестант. вероисповедных документах провозглашено, что «в прежние времена люди избирали пасторов и епископов. Затем приезжал епископ, либо из этой же церкви, либо из соседней, и он утверждал избранного, возлагая на него руки. И ординация была не чем иным, как таким утверждением» (О власти и первенстве папы. 70 // Книга согласия. Минск, 1998. С. 413–418).

Ист.: 1 Клим; *Iren. Adv. haer.* III; *Cypr. Carth. De eccl. unit.*; *Tertull. De praescript. haer.* 32; Деяния Московских Соборов 1666 и 1667 годов. М., 1881; *Филарет (Дроздов)*, митр. Пространный Христианский Катехизис Православной Кафолической Восточной Церкви. М., 1911; Определение Святейшего Синода 1722 г. // ПСЗ. Т. 6. № 4009; Определение Святейшего Синода 25 мая 1888 г. // ЦВ. 1888. № 28; Православное исповедание Кафолической и Апостольской Церкви Восточной. М., 1996. С. 82–84; О Девятом члене. Лит.: *Haddan A. W. Apostolical Succession in the Church of England*. L., 1862; *Филарет (Дроздов)*, митр. О непрерывности епископского рукоположения в Английской Церкви // ПО. 1886. Ч. 2. С. 85–94; *Gore C. The Ministry of the Christian Church*. 1888; *Никодим [Милаш]*, еп. Право. С. 224–229, 280–281; *Булгаков А. И.* К вопросу об англиканской иерархии // ТКДА. 1898. № 8. С. 534–574 (отд. отт.: К., 1898); *он же.* Законность и



действительность англиканской иерархии с точки зрения Православной Церкви // Там же. 1900. № 8. С. 523–566; 1901. № 2. С. 256–276; № 4. С. 610–628; 1902. № 6. С. 235–269; № 7. С. 376–412; Павлов. Право. С. 514–539; Суворов. Право. С. 197–217, 506–523; Bartmann V. Lehrbuch der Dogmatik. Freiburg i. Br., 1932. Т. 2. § 152, 202, 203; Ehrhardt A. The Apostolic Succession in the First Two Centuries of the Church. L., 1953; Ratzinger J., card. Primat, Episkopat u. successio apostolica // QD. 1961. Vol. 11. P. 37–59; Сергий (Страгородский), митр. [Патриарх]. Значение апостольского преемства в инославии // ЖМП. 1961. № 10. С. 30–45; Telfer W. The Office of a Bishop. L., 1962. P. 107–120; Congar Y. M. J. Composites et idée de la Succession Apostolique // Oecumenica: Jb. 1966. Bd. 1. S. 61–80; Афанасьев Н., прот. Вступление в клир. П., 1968; он же. Церковь Духа Святого. П., 1971. С. 156–176, 264–279; он же. Вступление в Церковь. М., 1993. С. 129–160; Roloff J., Blum G. G., Mildenerger F., Hartman S. S. Apostel / Apostolat / Apostolizität // TRE. Bd. 2/3. S. 430–481 [Bibliogr.]; Иларион (Троицкий), архиеп. Очерки из истории догмата о Церкви. М., 1997; Мюллер Д. Т. Христианская догматика. Duncanville, 1998. С. 664–684; Флоровский Г. В. О границах Церкви // Избр. богословские статьи. М., 2000. С. 159–170; он же. Проблематика христианского воссоединения // Там же. С. 171–185.

Свящ. Николай Емельянов

АПОСТОЛЬСТВО [апостоличность], одно из 4 существенных свойств Церкви, перечисленных в *Никоео-Константинопольском Символе веры*: «Верую... во единую, святую, соборную и апостольскую Церковь» (πιστεύω... εἰς μίαν ἁγίαν καθολικὴν καὶ ἀποστολικὴν ἐκκλησίαν). Термин имеет позднее происхождение. Он связан с учением о свойствах Церкви, к-рое было сформулировано в период Реформации XVI–XVII вв. католич. богословами. В библейской и святоотеческой традиции термину А. ближе всего понятия ἀποστολικός (греч.— апостольский) и ἀποστολή (посланничество, миссия), соответствующие лат. термины — apostolicus и apostolatus. Вместе с тем ни одно из этих понятий не может быть однозначно сопоставлено с понятием А.

В Свящ. Писании ἀποστολή (в синодальном переводе — апостольство) указывает на служение Двенадцати: «...и помолились и сказали: Ты, Господи, Сердцеведец всех, покажи из сих двоих одного, которого Ты избрал принять жребий сего служения и Апостольства, от которого отпал Иуда...» (Деян 1. 24–25; см. также Рим 1. 5; 1 Кор 9. 2; Гал 2. 8). В небиблейском употреблении этот термин постепенно начинает приобретать все более широкий смысл, связанный со служением Христо-

вым, к-рое продолжается в Церкви. В святоотеческой традиции гораздо чаще встречается небиблейское ἀποστολικός. В первые века христианства термин употреблялся при указании на время служения святых апостолов (апостольский век), на их учение (апостольское предание), на людей, имевших общение со святыми апостолами (*мужи апостольские*). Однако уже *Всел. I Собор (325)* называет Церковь апостольской в Соборном изложении веры: «Говорящих же, что было время, когда не было (Сына)... таковых предаёт анафеме кафолическая и апостольская Церковь». I Всел. 8 вновь называет Церковь апостольской. Наконец, *Всел. II Собор (381)* вводит понятие «апостольская Церковь» в Символ веры.

В самом общем смысле А. Церкви означает, что все существенное, чем Церковь, основанная Христом, обладала при апостолах, всегда в ней сохраняется. Она до скончания века будет тождественна той Церкви, к-рая была основана Самим Христом. Развитие и изменение исторических форм бытия Церкви не нарушают свойств А., существенные признаки к-рого остаются при этом неизменными.

Церковь является апостольской: 1) по основанию, 2) по учению, 3) по способу сохранения и передачи благодатных даров Св. Духа, 4) по цели своего бытия.

1. Апостолы стояли у истоков исторического бытия Церкви. Они были первыми ее членами, принявшими от Самого Господа Иисуса Христа всю полноту благодатных даров Св. Духа и Его учения (Ин 20. 21–23; Мф 28. 19–20; Лк 24. 45–53; Деян 1. 8). По получению повеления от Господа проповедовать Евангелие «по всему миру» (Мф 28. 19–20; Мк 16. 15–20) апостолами были основаны первые Поместные Церкви: Иерусалимская (Деян 2. 37–47), Антиохийская (Деян 11. 19–26), Филиппийская (Деян 16. 12–40), Фессалоникийская (Деян 17. 1–4), Коринфская (Деян 18. 1–11), Эфесская (Деян 19) и др. Эти Церкви стали в дальнейшем матерями всех последующих. Поэтому Церковь утверждена «на основании Апостолов» (Еф 2. 20), они являются ее «двенадцатью основаниями» (Откр 21. 14). Основание Церквей святыми апостолами не просто факт церковной истории, а существенное условие

бытия Церкви. Церковь всегда создается на этом основании. «Наши святые и Божественные отцы и предшественники, непрерывно преемствующие друг другу, начиная от Апостолов и от поставленных (Апостолами) преемников их даже до настоящего времени,— составляя одну неразрывную цепь и соединяясь рука в руку, образуют священную ограду, которой дверь — Христос, где пасется вся православная паства на плодородных нивах таинственного Эдема...» (Окружное послание Единой, Святой, Соборной и Апостольской Церкви ко всем православным христианам. § 21). Блж. *Иероним* говорит об основании Церквей апостолами как об одном из критериев их истинности: «В той Церкви должно пребывать, которая, будучи основана апостолами, существует даже до сего дня» (Adv. Lucifer.)

2. Учение Церкви тождественно учению святых апостолов. В прощальной беседе Сам Господь Иисус Христос говорит, что возвестил ученикам «все, что слышал от Отца» (Ин 15. 15). Далее Господь предсказывает ученикам: «Когда же придет Он, Дух истины, то наставит вас на всякую истину» (Ин 16. 13). Господь говорит о Св. Духе: Он «от Моего возьмет и возвестит вам» (Ин 16. 14). Символ веры, называя Церковь апостольской, «научает твердо держаться учения и преданий Апостольских и удаляться от такого учения и таких учителей, которые не утверждают на учении Апостолов» (*Филарет, митр.* Пространный Христианский Катехизис. О девятом члене). В силу полноты Божественного Откровения, явленного во Христе святым апостолам, в Церкви не может появиться никакого нового учения, отличного от апостольского. Ап. *Павел* предостерегает: «Но если бы даже мы или Ангел с неба стал благовествовать вам не то, что мы благовествовали вам, да будет анафема» (Гал 1. 8; ср.: Тит 1. 9–11; 3. 10).

Церковь в лице святых апостолов не только изначально обладала полнотой Божественного Откровения, но и ясно осознавала вверенную ей богооткровенную истину и свидетельствовала о ней. Апостолы, по словам ап. Павла, возвещали «всю волю Божию» (Деян 20. 27). Эта полнота истины и религ. сознания в Церкви сохраняется, ибо в ней «вовек» присутствует Дух истины



(Ин 14. 16–17). Полнота предания, воспринятого Церковью от святых апостолов, засвидетельствована ап. Павлом: «Хвалю вас, братия, что вы все мое помните и держите предания так, как я передал вам» (1 Кор 11. 2). О тождественности церковного учения апостольскому и его полноте свидетельствует древнейшее Предание Церкви: «Апостолы, как богат в сокровищницу, вполне положили в нее (Церковь.— Н. Е.) все, что относится к истине...» (*Iren. Adv. haer. III 4. 1*). Сохранение Церковью апостольского учения не противоречит развитию догматической науки. Оно мыслится как все более точное словесное выражение учения, к-рое всегда остается неизменным в церковном самосознании. Св. *Викентий Леринский* так представляет развитие догматической науки: «Предание, говорит (апостол.— Н. Е.), сохрани. Т. е. талант веры католической сбереги неповрежденным и неиспорченным. ...Следовательно, скажет, может быть, кто-нибудь, в Церкви Христовой не должно быть никакого преуспеяния религии? Всеконечно должно быть, и притом весьма большое... Только преуспеяние это должно быть действительно преуспеянием, а не переменою веры. Преуспеяние состоит в том, когда тот или другой предмет усовершенствуется сам в себе, а перемена — в том, когда что-нибудь перестает быть тем, что оно есть. ...Церковь Христова, рачительная и осторожная блюстительница вверенных ей для хранения догматов, никогда ничего в них не изменяет, ничего от них не убавляет, ничего к ним не прибавляет, необходимого не отсекает, излишнего не прибавляет, своего не теряет, чужого не присвоет...» (*Сомм. I 22, 23*).

Свящ. Писание настаивает на необходимости строгого сохранения Церковью апостольского учения: «Итак, братия, стойте и держите предания, которым вы научены или словом, или посланием нашим» (2 Фес 2. 15). Ап. Павел предостерегает *Тимофея*: «Храни преданное тебе, отвращаясь негодного пустословия и прекословий лжеименного знания» (1 Тим 6. 20); «Держись образа здравого учения, которое ты слышал от меня» (2 Тим 1. 13). Сохранение Церковью апостольского учения является ее существенным признаком. Отступление от него свидетельствует об уклонении в ересь.

«Они (еретики.— Н. Е.) своевольно уклоняются от учений, согласных с богодуховными, преданными нам от св. апостолов и наших учителей Писаниями, и впадают в рассуждения весьма странные; преданию Божественному они противопоставляют мысли человеческие и так образуют ересь» (*Clem. Alex. Strom. VII 16*).

3. Передача благодатных даров Св. Духа в Церкви обеспечивается *апостольским преемством*. По свидетельству св. *Климента Римского*: «И апостолы наши знали через Господа нашего Иисуса Христа, что будет раздор о епископском достоинстве. По этой самой причине они, получивши совершенное предведение, поставили вышеозначенных служителей, и потом присовокупили закон, чтобы когда они почиют, другие испытанные мужи принимали на себя их служение» (1 Клим 44). Это преемство осуществляется в таинстве *Священства*. Церковь «непрерывно и неизменно сохраняет от Апостолов и учение и преемство даров Св. Духа через священное рукоположение» (*Филарет, митр. Пространный Христианский Катехизис. О девятом члене*). Апостольское преемство предполагает не только внешнее выражение в чреде епископских хиротоний, восходящей к самим апостолам, но и верность церковной *иерархии* апостольскому Преданию в учении, в священнодействии и в каноническом устройении Церкви. С древности сохранение церковной иерархией апостольского преемства рассматривалось как один из признаков истинной Церкви. Сщмч. *Иринея* Лионский говорит: «...Мы можем перечислить епископов, поставленных апостолами в Церквах, и преемников их до нас, которые ничего не учили и не знали такого, что эти (еретики) бредят» (*Adv. haer. III 3. 1*).

4. Цель бытия Церкви — вести мир ко Христу. О служении Господа Иисуса Христа Свящ. Писание говорит как о служении апостольском, т. е. о посланничестве в мир (Евр 3. 1). Будучи Сам посланным, Господь послал на то же служение своих учеников, назвав их апостолами. К ним обращены слова Христа: «Как послал Меня Отец, так и Я посылаю вас» (Ин 20. 21). Это посланничество не может быть сведено к к.-л. одной из форм апостольского служения, напр. проповеди Слова Божия. Церковь продолжает

служение Христово во всей его полноте.

В католичестве понятие А. Церкви в целом отвечает православному. В Катехизисе Католической Церкви (ККЦ) утверждается, что «вся Церковь апостольская в силу того, что она «послана» во весь мир; все члены Церкви, хотя и разными способностями, участвуют в этом посланничестве» (ККЦ 863). Миссия Церкви в мире обозначается особым термином *apostolatus*. А. как свойство Церкви сводится к 3 признакам: «Церковь — апостольская, потому что она основана на апостолах, притом в тройном значении: она создалась и создается «на основании апостолов» (Еф 2. 20; Откр 21. 14), свидетелей, избранных и посланных на исполнение миссии Самим Христом; при помощи Духа, обитающего в ней, она хранит и передает учение, святой залог, здравые слова, услышанные от апостолов; она по-прежнему, вплоть до возвращения Христа, поучаема, освящаема и управляема апостолами благодаря тем, кто «наследовал им в их пастырском труде, — епископскому чину, которому помогают священники в единении с преемником Петра, верховным пастырем Церкви» [«Ad gentes». 5] (ККЦ 857). Однако есть некоторые отличия, связанные с иным пониманием таких признаков А. Церкви, как сохранение ею апостольского преемства и апостольского учения. Апостольское преемство католиками понимается не только как признак, но и как «гарантия» верности церковной иерархии апостольскому Преданию (ККЦ 1209). Одновременно делается ударение на необходимости «единения с преемником Петра», что вытекает из католич. экклезиологии. Относительно учения Церкви, хотя и признается полнота Божественного Откровения, вверенного святым апостолам, ставится под сомнение тождественность церковного самосознания: «...Понимание как сути, так и слов наследия веры может расти в жизни Церкви: через «созерцание и исследование верующими» [Dei Verbum. 8]; речь идет, в частности, «о богословских исследованиях, углубляющих познание истины Откровения» [Gaudium et spes. 62. 7]; ...Народ Божий в своей совокупности не перестает принимать дар Божественного Откровения, проникать в него все глубже и жить им все полнее»



(ККЦ 94, 99) (см. *Богословского развития теории*).

В протестантизме А. Церкви понимается в первую очередь в том смысле, что ее вероучение тождественно апостольскому во всей полноте и без искажений. Это предполагает верность основополагающему вероучительному принципу протестантизма *sola Scriptura* (лат. — только Писание). Характерно отсутствие самого понятия А. в *Аугсбургском исповедании, Катехизисе М. Лютера и Шмалькальденских артикулах*. А. Церкви в смысле посланничества ее в мир фактически сводится к проповеди Слова Божия. Основание Церкви святыми апостолами рассматривается только как факт церковной истории. Значение апостольского преемства как признака истинной Церкви прямо отрицается. При этом утверждается, что христ. служители несут точно такое же служение по своему содержанию и действительности, как и святые апостолы. Признается (хотя и не всеми протестант. богословами) Божественное установление самого института публичного служения, к-рое мыслится как тождественное апостольскому. «Служение Слова совершается по заповеди Божией и содержится в себе славные обетования» (Apol. XIII 11). Большинство авторов отрицает Божественное установление *ординации* (рукоположения) христ. служителей, к-рое мыслится только как призвание от общины на публичное служение.

Ист.: 1 Клим; *Vincent. Lirin. Common.*; *Hieron. Adv. Lucifer.*; *Iren. Adv. haer.* III 1–4, 24, IV 24, V 20; *Clem. Alex. Strom.* VII; *Cypr. Carth. De eccl. unit.* IV–XIII; *idem. Ep. XXVII 1, LXXIX 8–10, LXXVI 2–7, LII 1, 8, LV 14, LXXIII 7; Tertull. De praescript. haer.* 20–22, 29–32, 38; *Филарет (Дроздов), митр.* Пространный Христианский Катихизис Православной Кафолической Восточной Церкви. М., 1911. О девятом члене; Послание Патриархов Восточной-Кафолической Церкви о православной вере. Члены 10, 11 // Догматические послания православных иерархов XVII–XIX веков о православной вере. [Серг. П.]. 1995. С. 157–164; Окружное послание Единой, Святой, Соборной и Апостольской Церкви ко всем православным христианам // Там же. С. 198–244; Православное исповедание Кафолической и Апостольской Церкви Восточной. М., 1996. С. 82–84.

Лит.: *Gore C. The Ministry of the Christian Church.* L., 1889; *Berkhof L. Systematic Theology.* Grand Rapids, 1953; *Ehrhardt A. The Apostolic Succession in the First Two Centuries of the Church.* L., 1953; *Hamman A. et al. Apostolat.* P., 1957; *Klostermann F. Das christliche Apostolat.* Innsbruck, 1962; *Telfer W. The Office of a Bishop.* L., 1962. P. 107–120; *Congar Y. M. J. Apostolicité de ministère et aposto-*

licité de doctrine // *Volk Gottes: Zum Kirchenverständnis der kathol., evang. u. anglikan. Theologie: Festgabe für J. Höfer.* Freiburg i. Br.; Basel; W., 1967. S. 84–111; *Афанасьев Н., прот.* Вступление в клир. П., 1968. С. 156–176, 264–279; *он же.* Церковь Духа Святого. П., 1971; *он же.* Вступление в Церковь. М., 1993. С. 129–160; *Roloff J., Blum G. G., Mildenerger F., Hartman S. S. Apostel / Apostolat / Apostolizität* // TRE. Bd. 2/3. S. 430–481 [Bibliogr.]; *Иларион (Троицкий), архиеп.* Очерки из истории догмата о Церкви. М., 1997; *Мюллер Д. Т.* Христианская догматика. Duncanville, 1998. С. 639–653, 664–684.

Свящ. Николай Емельянов

АПОСТОЛЬСТВО МИРЯН [апостолат мирян; лат. *apostolatus laicorum*], понятие, к-рое оформилось на *Ватиканском II Соборе* и определило обязательное участие верующих католиков-мирян в жизни об-ва, чтобы «насыщать и совершенствовать порядок преходящих дел евангельским духом» (CIC can. 225. § 2). Понятие «А. м.» появилось во 2-й пол. XIX в., когда были созданы объединения мирян, гл. обр. в рабочей среде, стремившиеся с позиций католич. вероучения преодолеть социальные противоречия. Доктрина, в к-рой регламентируются цели и задачи А. м., формы и методы деятельности, раскрывается в документах II Ватиканского Собора (*Apostolicam actuositatem* (далее — АА.), *Ad gentes divinitus* (2–3, 15–16, 21, 41), *Lumen gentium* (31, 33–35)), Кодексе канонического права 1983 г. (CIC can. 225–230, 298, 327), энцикликах и выступлениях пап, прежде всего в апостольском обращении *Иоанна Павла II* о призвании и миссии мирян в Церкви и миру от 30 дек. 1988 г. (*Cristefideles laici* // AAS. 1989. Т. 81. P. 393–521).

Целью А. м. является «искание Царства Божия посредством ведения мирских дел». Задачи католиков-мирян: участвовать в разъяснении, защите и верном применении христ. принципов в решении совр. проблем; поддерживать дела милосердия и начинания по социальной помощи, сотрудничая со всеми людьми доброй воли (АА. 5–8). А. м. должно осуществляться во всех областях общественной жизни, важнейшими из к-рых являются деятельность церковных общин, семья (к традиц. обязанностям супругов являть и доказывать нерасторжимость и святость брачных уз, похристиански воспитывать своих детей добавляются др. дела семейного апостольства — усыновление

брошенных детей, содействие в руководстве школами и в обучении вере, поддержка советом и делом молодежи и семей, испытывающих материальные и нравственные затруднения), молодежь, социальная, национальная и международная сферы. Участие мирян в политике рассматривается не столько как право, сколько как их обязанность, хотя формы, уровни, задачи и виды ответственности могут быть самыми разнообразными. Миряне не могут оставаться безразличными, чуждыми и бездеятельными по отношению ко всему тому, что отрицает и подрывает мир: к насилию и войне, к пыткам и терроризму, к концлагерям, к милитаризации политики и ядерной угрозе.

Мирянам следует активно участвовать в жизни прихода, им может быть доверено изложение христ. вероучения и осуществление под рук. церковного настоятеля отдельных богослужебных обрядов (АА. 24е). Мирянам в случае пехватки священников разрешается проповедовать, председательствовать на литургических молитвах, крестить и причащать, исполнять обязанности *чтеца*, *пономаря*, *звонаря*, *органиста*, *аколуфа*, помогающего епископу или приходскому священнику. Миряне могут участвовать в советах по управлению церковным имуществом, создаваемых при епископе или приходском священнике, выполнять функции судей и экспертов на церковных судах (CIC can. 129. § 2, 228, 230, 1112, 1421. § 2).

Сотрудничество священников и монашествующих с мирянами осуществляется в рамках епархиальных или приходских советов. Римско-католич. Церковь занимается организационным развитием А. м. в форме ассоциаций, групп, общин, движений, признавая свободу объединения мирян в Церкви. Как отмечает папа Иоанн Павел II, в наст. время «можно говорить о новой эре коллективных объединений верующих мирян». В соответствии с решением II Ватиканского Собора в качестве международного координационного центра при Римской курии был образован Папский совет по делам мирян (в 1967 в порядке эксперимента, с 1976 постоянно), в наст. время возглавляемый кард. Дж. Ф. Стаффордом. Деятельность Папского совета связана с функционированием Фонда Пия XII для А. м. В 1968 г.



в Папский совет по делам мирян была включена Конференция международных католич. орг-ций. Периодический характер носят фундаментальные Всемирные католич. конгрессы А. м., входящие в сферу ответственности их Постоянного комитета.

Ист.: *Иоанн Павел II, папа Римский*. О призвании и миссии мирян в Церкви и мире. М., 1995; Каноническое право: О народе Божием / Сост. свящ. И. Юркович. М., 1995. С. 35–38; Документы II Ватиканского Собора. М., 1998; Катехизис католической Церкви. М., 1998. С. 210–211; *Ann. Pont.* 1999. P. 1235–1238, 1859.

Лит.: *Ковальский Н. А.* Международные католические организации. М., 1962; *он же*. Ватикан и мировая политика. М., 1964. С. 217–262; *Поташинская Н. Н.* Католический клерикализм и народные массы: (Система организации Католического Действия). М., 1971; *она же*. Католическая Церковь и рабочее движение в Италии. М., 1979; *Альдасабаль Х.* Служение мирян в церковной общине. М., 1999.

Н. Н. Поташинская

АПОТА́КТИКИ [от греч. ἀποτάσσω — отказываться; апостолики], сторонники ереси, распространившейся в III в. в М. Азии. Сведения о ереси приводятся св. *Епифанием Кипрским* (Panarion. 61). Суть учения А. заключалась в отказе от частной собственности, от брака, в чем они видели подражание апостолам (отсюда второе название — апостолики). По св. Епифанию, А. являлись ответвлением сторонников *Татиана*, близких к *катарам* и *энкратитам*. К IV в. секта утратила свое значение. Впрочем, св. *Василий Великий* упоминает ересь в своем 1-м каноническом послании (374) свт. *Амфилохию*, еп. Иконийскому, говоря о правилах приема в Церковь возвращающихся из расколов и ересей.

Свящ. Владимир Шмалый

АПОФАТИ́ЧЕСКОЕ (ОТРИЦАТЕЛЬНОЕ) БОГОСЛОВИЕ [от греч. ἀποφάσσω — отрицать], в узком смысле метод дискурсивного *богопознания*, при к-ром в описании свойств Бога, как абсолютно трансцендентного творению, исключаются все тварные атрибуты, а также указывается на необходимость употребления превосходных степеней в используемых категориях (напр., «сверхблагость»). В широком смысле духовно-аскетического установка принципиальной отказа от использования каких бы то ни было тварных аналогий и образов в «бого-

словии» (в традиции вост. богословия «богословие» — это учение о «Боге в Самом Себе», в то время как «икономия» — богословский раздел, занимающийся вопросами Божественного откровения). В сфере аскетики и молитвенной практики апофатизм выступает как призыв к непрестанному восхождению, очищению, «безвидности» ума.

А. б. представляет собой один из двух «путей» в богопознании — путь отрицаний. Если путь утверждений, т. е. *катафатическое богословие*, прилагает к Богу все наивысшие совершенства, к-рые только мыслимы в мире (напр., благость, мудрость, жизнь, любовь, бытие), то апофатический путь отрицает все несвойственное Богу. В плоскости дискурсивного мышления логика отрицаний применима во всяком познавательном процессе. Процесс познания носит двойной характер. Можно пытаться обнаружить у исследуемого объекта черты сходства, моменты общности с уже известными объектами и явлениями, и тогда этот метод познания следовало бы называть методом аналогий. Либо, стремясь познать «самую суть» явления или объекта, можно указывать на особенные черты познаваемого явления, отличные и несводимые к общему, — этот метод будет методом отрицаний: данный объект не есть то-то и то-то, он не обладает такими-то и такими-то качествами.

Апофатический метод обретает свое значение в философских и религ. системах, постулирующих наличие Абсолютного начала мира. Можно обнаружить черты А. б. в самых различных богословских и философских системах, где трансцендентный *Абсолют* играет важнейшую роль: в *буддизме*, *платонизме*, *неоплатонизме* и т. д. Поэтому А. б. в узком смысле — именно как дискурсивная техника «отрицаний» тех или иных аспектов «посюстороннего», имманентного у трансцендентного Абсолюта — не является прерогативой христианства. А. б. именно как философская, дискурсивная техника было заимствовано христ. мыслителями первых веков у представителей платонической и неоплатонической традиции греч. мысли. Разумеется, это заимствование, как и всякое использование христ. богословием достижений греч. мысли, не было некритическим. Христ. богословием апофатическая техника

была воспринята и радикально преобразована. В историческом плане апофатические приемы развивались в платонических или тяготевших к платонизму философских школах. Апофатизм является характерной особенностью учения *Платона* об *идеях*, резко противопоставленных у Платона всем их чувственным подобиям и отображениям. Чувственные вещи необходимо изменчивы и преходящи, а идеи не подлежат никакому изменению или превращению, совершенно тождественны и суть вечные сущности, всегда равные самим себе (Phaed. 78d). Идеи совершенно запредельны, невыразимы ни в каких образах чувственного опыта, ни в каких понятиях и категориях числа, пространства и времени. Учение Платона об идеях содержит два аспекта: идеи имеют самосущее бытие в «умном месте», представляя собой нечто трансцендентное мировому бытию, как быванию, но они же его собой обосновывают, бытие причастно им, а они бытию. Наивысшая, по Платону, идея есть идея Блага. Благо не есть сущность, но по достоинству и по силе стоит выше пределов сущности. Оно непредполагаемое начало всех вещей, над всем главенствует. Благо имманентно и в то же время всецело запредельно по отношению к бытию и знанию (RP. VI 507–509). В какой-то мере не чужд апофатизма и *Аристотель*. Он не раз повторяет, что следует отказаться от понимания Божества, ибо всякая попытка в этом направлении неизбежно потерпит неудачу (Met. XII 7. 1073a). Впрочем, «бога» Аристотеля — Форму форм, венчающую собой лестницу идей (форм) в их естественной иерархии, — нельзя и совершенно отделить от мира, ибо он является неким космическим агентом, перводвигателем (к-рый сам, однако, остается неподвижен). Отношение Бога к миру у Аристотеля в целом характеризуется двойственностью: «Следует взвесить (говорит он), каким из двух способов содержится природа всего блага, или наилучшее: как вечно отделенное, самостоятельно по себе существующее или же как строй его частей. Конечно, одновременно тем и другим способом...» (Met. XII 10. 1075a 10). Яркий пример А. б. в собственном смысле дает *Филон Александрийский*, в мировоззрении к-рого противоречиво соединились ветхозаветная вера в Единого





Бога и стремление выразить ее в категориях греч. философии. Стремящиеся познать Безначального при помощи тварного идут снизу вверх, как бы по некоей небесной лестнице, путем размышления восходя от дел к Творцу. Эти люди, говорит Филон, подобны тем, к-рые природу монады хотят познать при посредстве диады (De praemiis et poenis. 41, 43, 46). Поэтому философское познание может привести человека только к признанию бытия Божия. Бог абсолютно прост, а потому и непостижим для дискурсии. К пониманию того, что есть Бог, можно приблизиться только путем отрицания того, что Он не есть. Всякая качественная определенность вносила бы ограничение в Божество, и поэтому Филон называет Бога бескачественным, чистым и не имеющим никакого определенного признака бытием. Бог не может быть мыслим ни безусловным благом и любовью, ни абсолютной красотой, ни совершеннейшим разумом; по своему существу Бог выше всех этих атрибутов личного бытия, лучше, чем само благо и любовь, совершеннее, чем сама добродетель, прекраснее, чем сама красота; Его нельзя назвать и разумом в собственном смысле, ибо Он выше всякой разумной природы; Он не есть и монада в строгом смысле слова, но чище, чем сама монада, и проще, чем сама простота; Его нельзя, наконец, назвать и жизнью, Он больше и выше, чем жизнь, Он есть вечный и неиссякаемый источник жизни.

Весьма сильны элементы апофаттики в философской системе Плотина. В ней центральное место занимает учение об абсолютном первоначале всего сущего, *Едином*, к-рое само выше сущего, или, следуя Платону, «за пределами сущности» (RP. VI 509b). Оно представляет собой сосредоточение всего существующего в одной неделимой точке, к-рая настолько полно и всесторонне охватывает все сущее, что, кроме него, уже больше ничего не остается другого, так что нет ничего такого, от чего оно чем-нибудь отличалось бы. Это значит, что ему не свойственно никакое качество, никакое количество, оно ускользает от всякого мышления и познания, оно выше всякого бытия и сущности, оно не есть к-н. название или категория и оно выше всякого имени и названия. О нем нельзя произнести даже простейшего суждения: «Оно есть».

В этом смысле Единое не есть, однако все, что есть, обладает бытием через приобщение к Единому, поскольку быть — значит быть единым и отличным от иного, составлять целое из множества, из своих частей и аспектов. Но это означает, что Единое — неизреченная полнота, из к-рой смысловым образом все вечно «изливается» (Enn. III 2. 2; V 2. 1). Единое у Плотина имеет двойственный характер: будучи первоосновой, имманентной всякому бытию, оно в то же время остается выше всякого бытия, как трансцендентное миру и простое Единое.

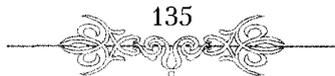
Особенность апофатизма неоплатонической традиции состоит в том, что она, пытаясь постигнуть Бога, отвергает свойства, принадлежащие бытию, не по причине абсолютной непознаваемости Бога, но потому, что сфера бытия, даже на самых высочайших ступенях, обязательно множественна и не имеет абсолютной простоты Единого. Бог Плотина по природе Своей не познаваем. Если нельзя познать Единого ни путем знания, ни непосредственным умопостижением, то это потому, что душа, когда она воспринимает к-н. предмет путем знания, удаляется от единства и не является совершенно единой. Для познания Единого следует прибегать к *экстазу*, к единению, в к-ром человек всецело поглощается объектом и составляет с ним одно целое, где всякая множественность исчезает, где субъект больше не отличается от своего объекта.

Философский апофатизм платонизма был воспринят христ. философами Александрийской школы (см. *Богословские школы древней Церкви*): Климентом Александрийским и Оригеном. При всем типологическом сходстве апофатического метода указанных мыслителей с философской традицией в их системах намечаются и существенные отличия апофатического метода, к-рые в посл. у отцов каппадокийцев и в еще большей степени в *«Ареопагитиках»* предстанут в совершенно преображенном, христианизированном виде.

Развитию идеи о непознаваемости Божества разумом посвящена у Климента Александрийского 12-я гл. V кн. «Стромат»: «Каким именем назвать Того, который не рожден, не имеет ни различий в себе, ни вида определенного, ни индивидуальности, ни числа?.. Скажете ли вы, что

Бог есть целое? Определение несовершенное, потому что целое собой представляет количество все-таки соизмеримое, а Бог есть Отец вообще всего существующего. Захотите ли вы наделить Его разными частями? Но этого вы не в состоянии сделать, ибо в существе своем сие Единое неделимо. Вот почему Бог беспределен, бесконечен вовсе не в том смысле, как нам представляется это, — как если бы мы не могли Его обнять своей мыслью, а в том, что Бог и не подлежит измерению и нет пределов, границ в Его существе. Нет также в Нем и форм, а равно не может Он быть и наименован. А если иногда мы и именуем Его такими выражениями, как Единый, Благий, Дух, Сущий, Отец, Бог, Творец, Господь, мы употребляем их не в качестве Его имени. Мы прибегаем к помощи этих прекрасных слов лишь вследствие затруднительного положения, дабы остережся от других наименований, коими мог бы быть унижен Вечный. Ни одно из этих речений, взятое в отдельности, не дает понятия о Боге; все же вместе сказывают о Нем как о Вседержителе. Вещи познаются или по их собственной природе, или по взаимным отношениям их между собою; к Богу же ничто из этого неприменимо. Не может быть Он также открыт и доказательствами, потому что они основываются на началах предшествующих и понятиях высших, но ничто не может существовать ранее Существа несотворенного. Для постижения Существа неисследимого ничего не остается, следовательно, кроме собственной Его благодати и откровения Его чрез посредство пребывающего в Его недрах Логоса». Признание непознаваемости Божества, т. о., приводит Климента Александрийского к утверждению Откровения как единственного источника положительного знания о Божестве.

По Оригену, Бог непостижим и неопцием (De princ. I 1. 5), невидим (I 1. 8) и бестелесен. Он прост и не допускает в Себе никакой сложности и есть единство и единичность (I 1. 6). Природа Бога непостижима, и сила человеческого ума, хотя бы это был самый чистейший и святейший ум, не в силах познать его. «Даже и в том случае, если бы мы получили возможность знать или понимать что-либо о Боге, мы все равно, по необходимости, должны верить, что





Он несравненно лучше того, что мы узнали о Нем» (I 1. 5). Интеллектуализм Оригена не позволял ему до конца придерживаться апофатической позиции о совершенной непознаваемости Бога. Ориген, и в этом он соглашается с Плотинем, считает Бога не абсолютно трансцендентным твари, а лишь совершенно простым началом: «Бога не должно считать каким-нибудь телом или пребывающим в теле, но — простою духовною природой, не допускающей в Себе никакой сложности. Он не имеет в Себе ничего большего или низшего, но есть — с какой угодно стороны — Монада и, так сказать, Единство» (I 1. 6). Бог, по Оригену, непостижим не по природе, а лишь в силу немощи нашего разума, затемненно-го плотью и связанного с чувственными образами и множественностью. А. б. Оригена сводится к отрицанию в Боге всего, что относится к материи и множественности, дабы познать Его в абсолютной простоте, исключаяющей всякую сложность, — «чистейший Дух», «умную Природу», Монаду или Единицу. Ориген близок к учениям Плотина и его школы о познании абсолютного Единства.

А. б., характерное для святых отцов православ. Церкви, принципиально отличается не только от апофатических приемов греч. философской мысли, но и от использования апофатизма в последующей христ. традиции Запада. Апофатизм у святых отцов указывает на абсолютную невыразимость и неопределимость Бога, апофатизм же философский — на отсутствие определения, неопределенность как состояние потенциальности, невыявленности, а не как на принципиальную неопределимость. От безусловного «нет» отрицательного богословия святых отцов нет никакого логического перехода к какому бы то ни было «да» положительного учения о Боге и мире; здесь противоположность не диалектическая, но антиномическая. В философской платонической традиции и зап. богословии антиномия подменяется диалектическим противоречием. Трансцендентность Бога сотворенному Им миру рассматривается святыми отцами не как философская предпосылка, а как факт веры, факт Откровения. Речь здесь идет не столько об отрицании того или иного определения, сколько о его отсутствии, о невозможности

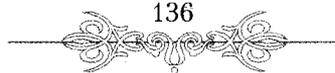
выражения невыразимого, пределе не только для понятия, но и вообще для мысли и для сознания. Непознаваемость Бога у святых отцов имеет совершенно радикальное значение. Эта непознаваемость не может быть обоснована совершенной простотой Божественного Существа: тогда можно было бы предположить сущность, познаваемую — если не вполне, то хотя бы отчасти — с помощью аналогий: сущность простую, аналогичную своим атрибутам. Напротив, исходя из непознаваемости Бога, можно скорее утверждать, что о Нем нельзя говорить как о простой сущности, т. к. это было бы посягательством на Его абсолютную непознаваемость. Тем не менее А. б. утверждает возможность познания Бога.

Для свт. *Василия Великого* наименования, отрицающие в Боге то или иное свойство, заимствованное из тварного мира, не могут определить положительное содержание понятия «Бог». Мы с очевидностью знаем, что Бог есть; и можем узнать и понять, как Бог есть. Но что Бог есть, какова «сущность» Божия, этого не знает и не может знать никто. Прежде всего потому, что вместимость тварного ума всегда ограничена, а бытие Божие бесконечно и беспредельно. Свт. Василий Великий утверждает, что нет ни одного понятия, к-рое могло бы объять все естество Божие и было бы достаточно для того, чтобы его выразить. Сущность Божия и непознаваема, и совершенно неизреченна, причем эта непознаваемость и неизреченность Божественной природы относится и к ангельскому миру. «...Я знаю, что Бог есть, — говорит свт. Василий. — Но что такое есть сущность Его, поставляю сие выше разумения. Поэтому как спасаюсь? Через веру. А вера довольствуется знанием, яко есть Бог... Следовательно, сознание непостижимости Божией есть познание Божией сущности, и поклоняемся постигнутому не в том отношении, какая это сущность, но в том, что есть сия сущность» (Ер. 226 (234)). Для свт. *Василия Великого* не только Сущность Божественная, но и сущности тварные не могут быть выражены понятиями. Созерцая предметы, мы анализируем их свойства, что и позволяет нам образовывать понятия. Однако анализ никогда не может извлекать самого содержания объектов

нашего восприятия; всегда остается некий «остаток», к-рый от этого анализа ускользает и понятиями выражен быть не может, — это непознаваемая основа вещей, то, что составляет их истинную, неопределимую сущность.

Свт. *Григорий Богослов* также предоставляет яркий пример апофатического подхода в богословии. В свойственной ему форме возвышенной поэзии он так говорит о неизреченности Божества: «О Ты, Который превыше всего! ибо что иное позволено мне изречь о Тебе? как воспеть Тебя словом? ибо Ты неизречаем никаким словом. Как воззрит на Тебя ум? ибо Ты непостижим никаким умом. Ты один невысказан, потому что произвел все изречаемое словом! Ты один неведом, потому что произвел все, объемлемое мыслью. Тебе воздаст честь все: и одаренное, и не одаренное разумом! ...Ты конец всего, Ты один и все, Ты ни один, ни единое, ни все. О Всеименуемый! Как наменую Тебя, единого неименуемого? Да и какой небесный ум проникает сквозь заоблачные покровы? Будь милосерден, о Ты, Который превыше всего! ибо что иное позволено мне изречь о Тебе?» (Нумн. ad Deum. 1).

Существенный вклад в развитие А. б. внес свт. *Григорий Нисский*, все богословие к-рого пронизано идеей принципиальной невозможности познания Бога рационально-дискурсивными средствами. Свт. Григорий говорит о том, что в человеческой природе нет силы точно познать сущность Божие — сколько бы кто ни напрягал ум, столько же оно избегает любознательности. В первую очередь в силу того, что велико и непроходимо расстояние, к-рым несозданное естество отделено от созданной сущности. Все, что существует вне Бога, — ничто в Его глазах. Человеческий язык неадекватен для того, чтобы описать не только Божественное бытие, но и отношение между Творцом и творением. Человеческая мысль должна остановиться на границе творения, она не может перепрыгнуть разрыв, разделяющий тварь и Творца. Для свт. Григория логика, приложимая к творению, не может быть приложима к Творцу в силу фундаментального онтологического различия между Творцом и тварью. Даже мир ангельский не в состоянии познать Творца. Всякое приложимое к Богу понятие есть





призрак, обманчивый образ, идол. Понятия, к-рые мы составляем по своему естественному мнению и разумению, к-рые обоснованы к.-н. умозрительным представлением, вместо того чтобы открывать нам Бога, создают только Его идолы. Свт. Григорий Нисский подчеркивает, что А. б. имеет своей целью не утверждение чего-либо о Божественной сущности, которая непознаваема, а научение надлежащему образу мыслей о Боге (De vita Moyses. 165).

Своих вершин и классических форм отрицательное богословие святоотеческой традиции правосл. Церкви достигает в «Ареопагитиках». Божество и безыменно и многоименно, утверждает автор «Ареопагитик». Ни одно из наименований Божиих, находящихся в Свящ. Писании, не выражает Божественного существа; Бог вне всего этого. Имя Его чудно, ибо Он превыше всякого имени. Божество не только не подлежит чувственным и пространственным определениям: не имеет ни очертания, ни формы, ни качества, ни количества, ни объема — Божество выше всех умозрительных имен и определений. Бог не есть ни душа, ни разум, ни воображение, ни мнение, ни мышление, ни жизнь. Он не есть ни слово, ни мысль — и потому не воспринимается ни словом, ни мыслью, — в этом смысле Бог не есть «предмет» познания. Он выше познания. Он не есть ни число, ни порядок, ни величина, ни малость, ни равенство или подобие, ни неравенство или неподобие. Он не есть ни сила, ни свет, ни жизнь, ни время, ни век, ни знание, ни истина, ни царство, ни премудрость, ни единство. Бог в этом смысле есть Бог безымянный. Он выше всего (МТ 4, 5), «не что-то из не-сущего и не что-то из сущего», «во всем есть все и в ничем ничто». Поэтому путь познания есть путь отвлечения и отрицания, путь упрощения и умолкания, — чтобы познать Бога, «как изъятый из всего сущего». Ничто из мира чувственного не может помочь в отыскании хотя бы приблизительного определения Бога. Бог не есть даже и бытие, не потому, что Он ниже бытия, а потому, что Он вне бытия, не включается в причинный ряд, присущий бытию. Он есть «подлинное Ничто», как «изъятый из всего существующего». Непознаваемый по Своей природе Бог, Который, по словам

псалмопевца, «мрак сделал покровом Своим» (Пс 17. 12), не есть первичный Бог-Единство неоплатоников. В трактате «О Божественных именах» при рассмотрении приложимого к Богу имени «Единое» показывается его недостаточность и противопоставляется ему др. «наивысочайшее» имя — Св. Троица, говорящее о том, что Бог не единство и не множество, но что Он превосходит эту антиномию, будучи непознаваемым в том, что Он есть (DN XIII 3).

Тайнственный автор «Ареопагитик» оказал значительное влияние на А. б. св. *Максима Исповедника*. По св. Максиму, Бог не есть сущность в том смысле, как говорится о сущности сотворенных объектов. Оба положения, что Бог есть и что Он не есть, могут быть допустимы в богословии, и вместе с тем ни одно не может быть принимаемо в строгом смысле. Всякое мышление, утверждает св. Максим, предполагает множественность или, точнее, двойственность: мыслящее, к-рому соответствуют известная сущность и способность мыслить, и предмет мысли (Cap. theol. I 82). В Боге же не может быть места этому раздвоению, Он есть абсолютная единица, в Нем субъект и объект мышления совпадают (Mystagogia. Praef.). Бог по сущности своей есть мышление, притом целостное мышление, и только оно. И сам Он сущность, соответствующая этому мышлению, и целостная сущность, и только она; и весь Он выше сущности, и весь Он выше мышления (Cap. theol. II 3), ибо есть и монада неделимая, неразложимая и простая. То, что подлинно есть благо по сущности своей, не есть ни начало, ни цель, ни причина бытия и не имеет отношения к тому, что является источником движения к причине бытия. Бог есть все, и ничто, и превыше всего. Бог есть бытие, имеющее сущность и остающееся превыше сущности, имеющее мощь и остающееся превыше мощи, преисполнен всякой действительности и неисчерпаемости, словом, Бог есть действительный источник всякой сущности, мощи, действительности, начала, середины и конца. Все существующее называется мыслимым, ибо имеет принципы для своего объяснения. Бог же по существу своему не мыслим, Он выше всякой мысли и есть объект нашей веры, основывающейся на умопостижимом, имеющем своим

источником Бога (Cap. theol. I 8–9). Итак, ничто из того, что мыслится, т. е. из предметов тварного мира, не может ни в каком отношении идти в сравнение с Богом.

Св. *Григорий Палама* в своих рассуждениях также во многом повторяет автора «Ареопагитик». Непостижимость сущности Божией безусловна, и не только для людского ума, но и для мира ангельского. Подлинное познание Бога не может быть достигнуто ни на пути изучения видимого тварного мира, ни посредством интеллектуальной деятельности человеческого ума. Самое утонченное и отвлеченное от всего материального богословствование и философствование не может дать подлинного видения Бога и общения с Ним. Если мы богословствуем и философствуем о предметах совершенных, отделенных от материи, то это, хотя и приближает нас к истине, далеко от видения Бога и настолько отлично от общения с Ним, насколько обладание отличается от знания. Говорить о Боге и общаться с Ним — не одно и то же. Св. Григорий Палама положительно относится к отдельным научным дисциплинам: он признает их относительную полезность в деле изучения мира тварного и оправдывает в этой области свойственные им приемы познания — силлогизмы, логические доказательства, примеры из мира видимого. Но в деле познания Бога он утверждает их недостаточность и говорит даже о нецелесообразности пользоваться ими. Для него сущность Божия прежде всего совершенно неизменна и совсем непостижима для ума, потому что «Бог превышает все существующее, и Он выше всякого естества». Естество Его «пресущественно», «пребожественно», и сущность Его «пресущественна».

А. б. для святых отцов не ограничивается областью дискурсии. Оно является всецелым духовным устройением подвижника, восходящего к Богу, стремящегося к единению с Ним, к обожению, очищающего свою душу от страстей, оказывается установкой, к-рая должна реализовываться всей жизнью и аскетическим подвигом. В этом аспекте А. б. отцов выражается не в сухих философских категориях, а в превосходящих их библейских символах. Важнейшим образом А. б. в Свящ. Писании для святых отцов является





восхождение *Моисея* на «гору боговедения», где во мраке он встречает Бога. Образ Моисея, приближающегося к Богу в Синайском мраке, становится у отцов излюбленным образом непознаваемости Божественной природы человеческого опытом.

Для свт. Григория Нисского восхождение Моисея на Синай в мрак Божественной непознаваемости является путем созерцания, встречей более высокой, чем первая его встреча с Богом, когда Он явился ему в *купине неопалимой*. Тогда Моисей видел Бога в свете; теперь он вступает во мрак, оставляя за собой все видимое, или познаваемое; перед ним — только невидимое и непознаваемое, но то, что в этом мраке, есть Бог (*De vita Moysis. Praef. 46–47*). Ибо Бог пребывает там, куда наши знания, наши понятия не имеют доступа. На каждой ступени этого восхождения, приближаясь к более высоким образам или идеям, следуя Моисею, необходимо остерегаться того, чтобы не создавать из них понятий — «идолов Бога». Тогда только окажется возможным созерцать саму Божественную красоту, видеть Бога постольку, поскольку Он становится видимым в творении. Спекулятивное мышление постепенно уступает место созерцанию, познание все более и более стирается опытом, ибо, устранив пленяющие ум понятия, апофатизм на каждой ступени положительного богословия открывает безграничные горизонты созерцанию. Подлинное знание Бога ведет от «знания», к-рое есть на самом деле незнание, к «незнанию», к-рое на самом деле оказывается превыше всякого знания.

Важным библейским образом непознаваемости Божией является для свт. Григория Нисского неуловимость Божественного Жениха из кн. *Песнь Песней*. Возлюбленная Песни Песней ищет Неуловимого, зовет Того, Кого не может достигь, и достигает Недостижимого в сознании, что соединение будет беспредельным, восхождение — бесконечным. Невеста, устремляющаяся за Женихом, — это душа, ищущая Бога. Возлюбленный появляется и ускользает — так же и Бог: чем более душа Его познаёт, тем более Он от нее ускользает и тем более она Его любит. Чем более Бог насыщает ее Своим присутствием, тем более жаждет она присутствия более полного и устремляется Ему вослед. Бег этот

становится бесконечным, и в этом бесконечном раскрытии души, в к-ром любовь непрестанно восполняется и возобновляется, в этих «началах начал» свт. Григорий и видит христ. понятие блаженства. Если бы человек знал самую природу Бога, он был бы Богом. Соединение твари с Творцом есть тот бесконечный полет, в к-ром, чем более переполнена душа, тем блаженнее ощущает она это расстояние между нею и Божественной сущностью, расстояние, непрестанно сокращающееся и всегда бесконечное, к-рое делает возможной и вызывает любовь. Бог нас зовет, и мы объаты этим зовом, Его одновременно открывающим и сокращающим; и мы не можем Его достичь иначе, чем лишь именно в этой с Ним связанности, а чтобы связь эта существовала, Бог в сущности Своей всегда должен оставаться для нас недостижимым. В духовном восхождении все более и более достоверным образом открывается абсолютная непознаваемость Божественной природы. Все более и более к ней устремляясь, душа непрестанно растет, из себя выходит, себя превосходя, в жажде большего; так восхождение становится бесконечным, желание — неутолимим (*In Cant. Cant. 12*).

Обращается к образу Моисея и свт. Григорий Богослов: «Я шел вперед с тем, чтобы познать Бога. Поэтому я отделился от материи и от всего плотского, я собрался, насколько смог, в самом себе и поднялся на вершину горы. Но когда я открыл глаза, то смог увидеть задняя Божия (*Исх 33. 22–23*), и это было покрыто камнем (*1 Кор 10. 4*), т. е. человечеством Слова, воплотившегося ради нашего спасения. Я не мог созерцать всечистую Первоприроду, познаваемую только Ею Самой, т. е. Св. Троицей. Ибо я не могу созерцать то, что находится за первой завесой, сокрытое херувимами, но только то, что нисходит к нам, — Божественное великолепие, видимое в тварях» (*Ог. 28*). Что же до Божественной Сущности, то это Святая Святых, закрываемое и от самих серафимов. Божественная природа для свт. Григория Богослова есть море сущности, неопределенное и бесконечное, простирающееся за пределы всякого понятия о времени и природе. Если наш ум попытается создать слабый образ Божий, созерцая Его не в Нем Самом, но в том,

что Его окружает, то этот образ ускользает от нас прежде, чем мы попытаемся его уловить, озаряя высшие способности нашего ума, как молния, ослепляющая взоры.

И в «Ареопагитиках» путь апофатического богопознания уподобляется восхождению Моисея на Синай в сретение Богу. Путь «отрешений» от всего сущего, приводящий к Божественному Мраку, сравнивается здесь с искусством ваятеля, к-рый, удаляя все, что скрывает статуя в глыбе материала, обнаруживает ее сокровенную красоту (*МТ II*). Путь отрешений должен быть восхождением от низшего к высшему. Это путь аскетический. Он начинается очищением. Он есть «единовидное собиране» или сосредоточение, «вхождение в самого себя», отвлечение от всякого познания, от всех образов, чувственных и умственных. Это апофатическое незнание есть не отсутствие знания, но совершенное знание, несоизмеримое со всяким частичным познанием. Бог познается не издали, не через размышление о Нем, но через непостижимое с Ним соединение, что возможно только через исхождение за все пределы, через «исступление» (*МТ I 1*). И это означает вступление в священный мрак, в «мрак неведения», в «мрак молчания». Это «исхождение» есть истинное познание, но познание без слов и понятий и потому несообщимое познание, доступное только тому, кто его достиг и имеет, — и даже для него самого доступное не вполне, ибо и самому себе описать его никто не может. Это область, в к-рой бездействует размышление и душа касается Бога, осязает Божество. Нужно подыматься все выше, миновать все священные вершины, покинуть все небесные звуки, и светлы, и слова — и войти в «тайственный мрак незнания», где истинно обитает Тот, Кто выше и вне всего (*МТ I 3*).

Для подлинного богопознания, по св. Максиму Исповеднику, нужно прежде всего очищение сердца (*Сар. theol. II 79–81*), а затем и благоговейное дерзновение. Это путь деятельного преодоления тленных страстей, путь постепенного восхождения, а затем и вступления, подобно Моисею, в Божественный мрак, в «безвидное и безвещное место ведения» (*Ibid. I 85*). Бог является вполне трансцендентным миру. Только вера и любовь открывают сердце воздействию благодати, приобретающей





человека к жизни Божественной. Лишь тот, кто мудро познал, как надо любить Бога, Который превыше слова и знания и всякого отношения в каком бы то ни было смысле и свободен от природы, кто оставит все чувственное и мыслимое, всякое время и вечность и место, и вполне освободится наконец от всякой деятельности, обусловленной чувствами, словом или умом, — тот достигнет несказанным и непостижимым образом Божественной сладости, превосходящей слово и ум. Этот путь и слово ведомы только Богу, как источнику благодати, и удостоившимся получить благодать от Бога. На этом пути нет ничего природного или умопостигаемого, поскольку все то, что может быть сказано или познано, совершенно преодолено и покрыто молчанием.

Итак, святоотеческое богословие призывает не к изысканию положительных знаний о Божественной сущности, а к опытному познанию того, что превосходит всякое разумение. «Говорить о Боге — великое дело, но еще лучше — очищать себя для Бога», — по мнению свт. Григория Богослова (Sermo 32). Цель А. б. — превышающее разум соединение с Богом; для его достижения нужно выйти за пределы знания и за пределы сущего, к-рому всякое знание относительно. А. б. приводит к осознанию немощи человеческого разумения. Утверждение непознаваемости Божией не означает для святых отцов отказа от богопознания. Но это познание идет путем, основная цель к-рого не знание, но единение с Богом, обожение. Это не абстрактное богословие, оперирующее понятиями, но богословие созерцательное, возвышающее ум к реальному «умо-превосходящим». Поэтому догматы Церкви часто представляются рассудку антиномиями, тем неразрешимее, чем возвышеннее тайна, к-рую они выражают. Задача состоит не в устранении антиномии путем приспособления догмата к нашему пониманию, но в изменении ума для того, чтобы прийти к созерцанию богооткрывающейся реальности. Поэтому апофатизм — прежде всего расположенность ума, отказывающегося от составления понятий о Боге, превращающего каждую богословскую науку в созерцание тайн Откровения. Христианство не философская школа, оперирующая абстрактными понятиями, но прежде

всего общение с живым Богом. Святые отцы, верные апофатическому началу богословия, сумели удержать свою мысль на пороге тайны и не подменять Бога Его идолами. Между философским исканием Бога и христ. богословием лежит бездна, даже тогда, когда богословие, казалось бы, идет по стопам философии. Свт. Григорий Нисский и автор «Ареопагитик» видят в апофатизме не само Откровение, а лишь его вместилище, поскольку, как они утверждают, лишь на апофатическом пути можно достичь личного присутствия сокрытого Бога.

Божественная сокровенность и неприступность Божества не означают потаенности. Напротив, Бог открывается. А. б. не исключает Откровения. «Восхождение» потому и возможно, что Бог «нисходит», открывается, является. В противоположность «отрицаниям», апофатическому пути, к-рый возводит к соединению, путь «утверждений», катафатический путь, нисходит как лестница «богоявлений» или богопроявлений в тварном мире. Но при этом в имманентности Откровения Бог утверждает Себя совершенно трансцендентным творению.

Как пишет автор «Ареопагитик», в своем пресущественном бытии Бог непознаваем и непостижим. Он выше всякого понятия и имени, выше всех определений, «выше ума, и сущности, и знания». Но это не значит, что Бог далек от мира или что Он скрывает Себя от разумных духов. Бог существенно открывается, и действует, и присутствует в тварных существах — творение существует, и пребывает, и живет силой этого Божественного вездесуществования. Бог присутствует в мире не существом Своим, к-рое всегда остается недостижимым, неизвестным и неизреченным, но в Своих «промышлениях» и благостях, к-рые исходят от несообщимого Бога изобильным током и к-рым причащается существующее. Он пребывает в мире в Своих «сущетворных исхождениях» и «благотворящих промышлениях», в Своих силах и энергиях. В этом Своем самооткровении миру Бог познаваем и постижим. Это значит, что Бог постижим только из Откровения. «Вообще не следует ни думать, ни говорить о пресущественном и сокровенном Божестве ничего кроме того, что нам Божественно открыто в Слове Божи-

ем» (DN I 1). Есть, впрочем, и др. откровение. Это — мир. В Боге есть «сущетворный прообраз» мира, через участие в к-ром мир и имеет бытие. Бог познаваем и постижим в том лике Его, к-рый открыт и явлен миру; иначе говоря, Бог познается и постигается в Своих отношениях к миру или к твари. Именно в этих отношениях, и только в них, Бог как бы исходит из Себя, неизменно и непрестанно исходит в мир и, однако, в этом непрестанном действовании Своем остается недвижимым и неизменным, остается при Себе в совершенном тождестве и простоте Своего собственного бытия — тот же и иной. По причине благодати Своей Бог и творит, и созидает, и животворит, и совершает всяческое. Как от источника света повсюду простираются его живительные лучи, так и Первоверховное Благо своим неизменным сиянием озаряет все существующее, источает повсюду свои сверхсущностные и животворящие лучи, «лучи всецелой благодати». Солнце есть только видимый и отдаленный образ Божественного и духовного Света. Свет есть образ Блага. К этому лучезарному свету все существующее стремится и тяготеет. И только чрез причастие этим лучезарным озарениям, в меру вместимости, все существующее и существует, и живет — поскольку оно как бы пронизано лучами духовного и умного света. Вместе с тем эти светоносные лучи можно назвать «лучами Божественного мрака», ибо они спят силою своего невместимого света, — «неприступный свет» Божества есть мрак, неудобозримый от чрезмерности источника освещения.

Все вещи говорят о Боге, и ни одна не говорит достаточно. Все свидетельствуют о Нем, и ни одна Его не открывает. И все катафатические имена, образы и понятия говорят о Его действиях и «промышлениях», но не о Его Существом. Во множественности своих «исхождений» Бог остается неизменным, и множественность имен Божиих обозначает множественность дел Его, не нарушая сущностной простоты и сверхмножественности Его бытия. Будучи всеимянным, Бог и безыменен. Будучи всем во всем, Он и ничто ни в чем. Лестница катафатического богословия, открывающая Божественные имена, извлеченные гл. обр. из Свящ. Писания, есть ряд





ступеней, служащих опорой созерцанию. Антиномия богословия катафатического и богословия апофатического, считает св. Григорий Палама, имеет свое реальное основание в Боге. Как и все богословские антиномии, напр. антиномия единства и троичности, постулировавшая различие между природой и Лицами, антиномия двух путей богопознания раскрывает нашему уму таинственное различие в самом бытии Бога: различие между Его сущностью и Его действиями, или Божественными энергиями. Все отрицательное богословие относится именно к сущности, тогда как проявления Бога в мире, Его энергии, ветхозаветные теофании, доступны именованию, описанию. Наивысшая теофания — совершеннейшее явление Бога Воплощенного Слова в мире — также совершенно апофатична. Апофатизм вписан в саму парадоксальность христ. Богооткровения: Бог трансцендентный становится миру имманентным, но в самой имманентности Своей икономии, завершающейся воплощением и смертью на Кресте, Он открывает Себя трансцендентным и онтологически от всякого тварного бытия независимым. В человечестве Христа, согласно «Ареоагитикам», Пресущественный явился в человеческой сущности, не переставая быть сокровенным в самом этом явлении (DN I 4). Утверждения, относящиеся к человечеству Христа, имеют всю высоту и ценность наиболее категорических отрицаний. Именно во Христе раскрывается непостижимое и дает возможность говорить о Боге, т. е. «Бого-словствовать». Во Христе человечеству в полноте открывается Бог, дается возможность созерцать сияние Божественной природы.

Лит.: Несмелов В. И. Догматическая система св. Григория Нисского. Каз., 1887; Епифанович С. Л. Преподобный Максим Исповедник и византийское богословие. К., 1915, 1996^р; Минин П. Главные направления древнеперсидской мистики. Серг. П., 1915; Daniélou J. Platonism et théologie mystique: Essai sur la doctrine spirituelle de saint Grégoire de Nyssse. P., 1944; Аверинцев С. С. Эволюция философской мысли // Культура Византии. IV — 1-я пол. VII в. М., 1984. С. 42–77; Мейендорф И., прот. Введение в святоотеческое богословие. Н.-Й., 1985. Вильнюс, 1992^р; он же. Жизнь и труды святителя Григория Паламы. СПб., 1997; Флоровский. Вост. отцы IV века; он же. Вост. отцы V–VIII вв.; Лосев А. Ф. Миф — число — сущность. М., 1991; Лосский В. Мистическое богословие; Pelikan J. Christianity and Classical Culture: The Metamorphosis of Natural Theology in the Christian encounter with Hellenism. New Haven; L., 1993 (Gif-

ford Lectures at Aberdeen. 1992–1993); Булгаков С. Н. Свет невечерний. М., 1994; Васильев (Кривошеин), архиеп. Богословские труды. Н. Новгород, 1996; Бриллиантов А. И. Влияние восточного богословия в произведениях Иоанна Скота Эригены. М., 1998^р.

Свящ. Владимир Шмалый

АРОРНТНΕΓΜΑΤΑ ΡΑΤΡUМ

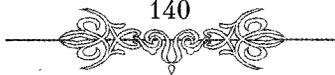
[лат. Aporhthegmata Patrum Aegyptiorum, греч. ἀπορθηγματα τῶν ἀγίων ὑερῶτων, ἀπορθηγματα τῶν πατέρων, τὸ ὑερωτικόν; Изречения египетских отцов, Достопамятные сказания о подвижничестве святых и блаженных отцов], агиографический памятник IV–VI вв., представляющий собой сборник рассказов и назидательных поучений егип. монахов, гл. обр. подвижников Скита (кроме этого в А. Р. есть изречения отцов из Синая и Палестины). Жанр апофтегма либо восходит к ближневост. традиции поучений и книг премудрости, либо является продолжением античной традиции коротких нравоучительных рассказов или «метких словечек» (ср.: Aporhthegmata Laconica и Aporhthegmata regum et imperatorum в корпусе «Моралий» Плутарха). Несмотря на эту жанровую близость, А. Р. принадлежат целиком христ. аскетике, являясь уникальным свидетельством о духовном мире егип. подвижников. Материал А. Р. достаточно разнообразен: сюда входят краткие высказывания известных подвижников, ответы аввы на вопросы ученика, развернутый рассказ с кратким назидательным поучением в конце и т. д. А. Р. отличаются простотой и безыскусственностью стиля, ясностью мысли и глубиной духовного опыта. Вопросы догматического характера (напр., учение о Св. Троице, христологические вопросы и т. д.) в них затрагиваются редко, основной акцент ставится на нравственно-аскетических проблемах.

А. Р. сохранились на греч. и лат. языках, а также на мн. языках христ. Востока: копт., сир., груз., арм., араб., эфиоп. (геэз) и др. Исследование разных типов А. Р. представляет собой сложную проблему, поскольку их состав, по всей видимости, изменялся неоднократно при редактировании, копировании и переводе и мн. важные звенья этого процесса оказались утрачены. Когда, где и на каком языке (копт. или греч.) были первоначально письменно зафиксированы А. Р., однозначно не установлено. Несомненно, складывание из-

начально передаваемых устно рассказов и изречений известных подвижников в большой корпус было продолжительным по времени и прошло неск. стадий. Франц. исследователь Ж. К. Ги, изучавший греч. корпус А. Р., предполагает следующую схему их эволюции: сначала из разрозненных рассказов формировались устные собрания, к-рые затем фиксировались письменно; после этого возникли большие письменные сборники, отражающие 2 основных типа собраний (алфавитно-анонимный и систематический), а на последнем этапе уже происходили отклонения от этих «классических» типов. Существуют и др. гипотезы. М. Двали, исследовавшая груз. корпус А. Р., предполагает, что еще до создания 2 основных типов существовала исходная промежуточная форма и разные редакторы разрабатывали этот «диффузный фонд» с разных т. зр., чем и объясняются мн. несоответствия между алфавитно-анонимным и систематическим типами. Местом первоначального складывания А. Р., безусловно, был Египет. Однако Ж. К. Ги предполагает, что окончательная редакция основных типов греч. корпуса А. Р. сложилась в Палестине в 480–490 гг. Высказывались и более поздние сроки датировки (первые десятилетия VI в.). Приоритет копт. языка в письменной фиксации А. Р. отстаивал Э. Амелино. В наст. время большинство исследователей полагают, что А. Р. были составлены на греч. языке, гл. обр. потому, что греч. корпус наиболее полный и систематизированный. Греч. корпус А. Р. в свою очередь послужил прямой или косвенной основой для всех остальных. Предполагается также, что лат. и копт. (саидский) корпуса А. Р. содержат следы более ранних этапов составления А. Р., утраченных в греч. рукописной традиции.

География распространения переводов А. Р. предположительно была следующей: сначала появились лат. и сир. версии (скорее всего переводы с греч.), затем арм. и груз., вполн. появились араб., эфиоп. и слав. переводы. Существуют также фрагменты согдийской версии.

Греч. корпус А. Р. состоит из 2 основных типов: 1) алфавитно-анонимного, где материал разделен на 2 части: первая расположена по именам известных подвижников в алфавитном порядке (часто она называ-





ется Ἀλφάβητικόν), вторая — анонимная; 2) систематического, где изречения сгруппированы по темам («О сокрушении», «О рассудительности», «О терпении зла» и т. д.). Одна из редакций греч. систематического типа, содержащая 22 главы, описана в «Библиотеке» свт. *Фотия*, где она названа βίβλος ἀνδρῶν ἁγίων (греч. — книга святых мужей) (*Phot. Bibl. Cod.* 198). Фотий полагал, что этот сборник является сокращенным вариантом «Великого Лимонария». Алфавитная часть была издана в 1677 г. Ж. Котельером, а затем перепечатана в 65-м греч. томе «Патрологии» Ж. П. Миня. Критического издания греч. алфавитно-анонимного типа А. Р. не существует (его готовит Э. Шульц-Флюгель). Подготовкой критического издания систематического типа долгое время занимался Ж. К. Ги. В 1993 г. во франц. серии «Христианские источники» (*Sources Chrétienne*) вышел 1-й том, содержащий первые 10 глав А. Р. В 1893 г. был издан рус. перевод греч. систематического собрания («Древний Патерик, изложенный по главам»), сделанный по 2 неопубликованным греч. рукописям XI в. (ГИМ. Син. № 452, с дополнениями недостающих мест из ГИМ. Син. № 163) и содержащий 23 главы.

Копт. корпус А. Р. составляют редакция на саидском диалекте (близкая к греч. систематическому типу и лат. переводу Пелагия и Иоанна) и фрагменты собрания на бохайрском диалекте. К нему примыкают более поздние сборники изречений прп. *Антония* и *Макария* Египетских (также на бохайрском диалекте). Саидская редакция сохранилась в рукописи IX в., происходящей, как предполагают, из *Белого мон-ря*. Рукопись, части к-рой рассеяны по музейным и библиотечным собраниям Неаполя, Вены, Лондона, Парижа, Венеции, Москвы, издана М. Шеном в 1960 г., за исключением фрагментов, хранящихся в ГМИИ им. А. С. Пушкина (изданы А. И. Еланской в 1986).

Лат. корпус А. Р. состоит из неск. собраний, наиболее раннее из к-рых восходит предположительно к V в., а самым известным является перевод VI в., атрибутируемый рим. диакону Пелагию и Иоанну (впосл. Римские папы *Пелагий I* и *Иоанн III*). Он восходит к греч. систематическому собранию. В наиболее полном виде лат. корпус А. Р. был впервые

опубликован в составе обширной компиляции Г. *Росвейде* в 1628 г. (перепечатана в 73–74-м лат. томах «Патрологии» Миня). Лат. версии А. Р. исследовал Ж. Фрейри, подготовивший критическое издание перевода, сделанного Пасхазием из мон-ря Думиум и восходящего к VII в.

Сир. корпус А. Р. представляет собой неск. типов, в т. ч. в составе сб. «Рай Отцов» *Ананшио* (издан П. Беджаном в 1897) и «Аскетикона аввы Исайи» (его различные версии изданы Р. Драге в 1968).

Арм. перевод содержит 2 собрания. Первое предположительно восходит к греч. оригиналу VII в., второе — к одной из груз. редакций алфавитно-анонимного типа. Впервые арм. текст А. Р. был издан мхитаристами в Венеции в 1855 г., затем он был переведен на латынь. В целом арм. версия остается все еще мало исследованной.

Араб. корпус А. Р. представляет собой различные редакции алфавитного и систематического собраний (переводы на араб. делались, вероятно, с греч., сир. и копт.). Он описан Ж. М. Соже по рукописям, но не издан.

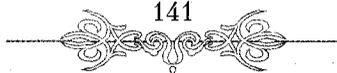
Древнейший груз. перевод А. Р., сделанный с греч. предположительно в VII–VIII вв., сохранился лишь фрагментарно. Более поздние груз. списки систематического и алфавитного собраний А. Р. восходят к греч. сборникам X–XI вв. Различные редакции алфавитно-анонимного типа сохранились в 3 рукописях. Они содержат материал, отсутствующий в греч. тексте, изданном Котельером. Существуют 3 рукописи, содержащие разные редакции систематического типа. 1-я (XI в.) представляет собой перевод прп. *Евфимия* (Святогорца), но повреждена и содержит только 13 глав. 2-я рукопись представляет собой перевод Феофила и состоит из 26 глав. 3-я рукопись (кон. X — нач. XI в.) по составу и расположению материала отличается от предыдущих, но имеет с ними много общих апофтегм. Часть рукописей алфавитно-анонимной и систематической коллекций была издана М. Двали в 1966 и 1974 гг. Груз. корпус А. Р. представляет ценность для реконструкции древнейших греч. оригиналов.

Эфиоп. собрание А. Р. содержит, вероятнее всего, переводы с араб., его различные редакции были изданы В. Аррасом.

Согдийская версия А. Р., от к-рой сохранились фрагменты, была, как предполагается, переведена с сир.

Слав. переводы А. Р., сделанные с греч., сохранились в составе различных патериков. Т. н. Азбучно-Иерусалимский Патерик содержит алфавитно-анонимное собрание А. Р., по составу отличающееся от известных греч. алфавитно-анонимных редакций. Списки этого Патерика датируются не ранее XIV в. Предполагается, что он был переведен в нач. X в. в Болгарии, в кругу непосредственных учеников святых *Кирилла (Константина)* и *Мефодия*, с XI в. распространился в древнерус. письменности и послужил одним из источников Изборника 1076 г. Патерик исследован Н. ван Вейком и М. Капальдо, определившими его состав. В него входят: 1) «Предисловие о житии блаженных отец», 2) алфавитная часть, 3) предисловие к анонимной части, 4) оглавление анонимной части, 5) анонимная часть (извлечение из систематического собрания) из 17 глав, 6) дополнительная часть (122 рассказа и речения в пространной редакции Патерика, 19, 23 или 27-й — в разных списках краткой редакции). По мнению Капальдо, самый полный вариант Патерика сохранился в серб. рукописи сер. XIV в. (РНБ. Гильф. № 50). В 1-й пол. XVI в. анонимная часть Азбучно-Иерусалимского Патерика вместе с предисловием получила название Иерусалимский Патерик, его списки известны с сер. XVI в. (напр., РНБ. Соф. № 1449). В XVII в. на основе Азбучно-Иерусалимского Патерика возникла новая компиляция под названием Патерик Алфавитный. Возможно, одним из вариантов этой компиляции явился составленный в 30–40-х гг. XVII в. иноком *Сергием (Шелониным)* Алфавитный Патерик (РНБ. Солов. № 652/710), куда также вошли извлечения из патериков Египетского, Синайского, Киево-Печерского, Сводного и из Пролога. Этот Патерик был в XVIII в. издан старообрядцами (Патерик Азбучный. Супрасль, 1791).

Систематическую коллекцию А. Р. содержит т. н. Патерик Скитский поглавный. Его греч. прототип, предположительно восходящий к VI–VII вв., не обнаружен. Состав и происхождение Патерика были исследованы В. С. Преображенским (в нач. XX в.), Н. ван Вейком (30-е гг. XX в.),





В. Р. Федером (70–90-е гг. XX в.). По мнению ван Вейка, Патерик был переведен с греч. ранее др. патериковых рассказов в IX в. в Моравии или Паннонии, возможно самим св. Мефодием (ван Вейк отождествил перевод этого Патерика с «отеческими книгами», о к-рых упомянуто в житии св. Мефодия). Наиболее полный состав Патерика представлен только в древнерус. рукописной традиции (РНБ. Собр. Погодин. № 267, XIV в.; ГИМ. Син. № 3, нач. XV в.; старший из рус. списков — Сербия, б-ка мон-ря Дечаны, сер. XIII в., — не содержит, как и ряд позднейших рукописей, 1-го разд.); южнослав. списки XIV в. (РГБ. Собр. А. Н. Попова, № 93, т. 1, серб. список с болг. оригинала, 1-я треть XIV в.; Vindob. slav. 152, серб., 1-я пол. XIV в., и др.) имеют общие пропуски отдельных рассказов и изречений. В наст. время В. Р. Федер готовит критическое издание этого памятника. Скитский Патерик послужил основой для более поздних компиляций: 1) Протопатерика Скалигерова, возникшего предположительно в Болгарии в X в., где помимо извлечений из Скитского Патерика содержатся части «Лествицы» и Патерика Египетского краткого (известен только в рус. списках — Leiden, Bibl. Univ., Scal. 74, 2-я пол. XIII в.; РГАДА. Ф. 181 (РО МГАМИД), № 602, ок. 1477); 2) Патерика Сводного (часто именуемого в списках Скитским), составленного в 1-й пол. XIV в. в Болгарии или на Афоне также из статей Патериков Азбучно-Иерусалимского, Египетского и Синайского (старший список — ГИМ. Хлуд. № 237, болг., 2-я четв. XIV в.); 3) Патерика Систематического, составленного в XVII в. на Руси или на Афоне, куда также входят нек-рые части Патерика Азбучно-Иерусалимского. Скитский Патерик явился одним из источников для Изборника 1076 г. и Пролога. Извлечения из алфавитного собрания А. Р. содержит Патерик Египетский, извлечения из патериковых рассказов разных типов содержит и Патерик Синайский. Материал Патериков Скитского и Азбучно-Иерусалимского был в XVI в. внесен в ВМЧ митр. Макария под 31 дек. Критических изданий всех вышеперечисленных Патериков не существует. Протопатерик Скалигерова издан Р. Новаком и В. Федером в 1985 г. в транскрипции и на микрофишах. Повествовательная часть

Сводного Патерика опубликована в 1980 г. С. Николовой.

Изд.: **греч.** [афр. часть алф.-анонимн. собр.]: PG. 65. Col. 71–440; пер.: Достопамятные сказания; [греч. анонимн. часть алф.-анонимн. собр.]: *Nau F. Histoires des solitaires égyptiens* // ROC. 1907. Т. 12. P. 48–69, 171–181, 393–404; 1908. Т. 13. P. 47–57, 266–283; 1909. Т. 14. P. 357–379; 1912. Т. 17. P. 204–211, 294–301; 1913. Т. 18. P. 137–146; [греч. систематич. собр.]: Les apophthégmes des Pères: Coll. systématique. Ch. I–IX / *Introd., texte critique, trad. et notes* par J.-Cl. Guy. P., 1993. (SC; N 387); Древний патерик, изложенный по главам / Пер. с греч. Афонского Рус. Пантелеимонова мон-ря. М., 1893, 1991^p, 1997^p [рус. пер. по неопубл. ркп. ГИМ. Син. греч. № 452 и 163]; **копт.** [саидский диалект]: *Chaîne M. Le manuscrit de la version copte en dialecte sahidique des «Apophtegmata Patrum»*. Le Caire, 1960. (Bibl. d'études coptes; 6); *Еланская А. И. Apophthegmata Patrum Aegyptiorum в коптской рукописи IX в.* (ГМИИ 1.1.6 649, 711, 713) // ППС. 1986. Т. 28 (91). С. 128–152; пер.: Изречения египетских отцов. С. 31–106; [сб. и фрагменты на бохайрском диалекте]: *Pietschmann R. Apophthegmata Patrum boheirisch* // Nachrichten v. d. Gesellschaft d. Wiss. zu Göttingen. 1899. S. 36–48; *Amélineau É. Histoire des monastères de la Basse-Égypte*. P., 1894. P. 15–45. (Annales du Musée Guimet; 25) [сб. изречений св. Антония Великого] (рус. пер.: *Палладий, архим.* Новооткрытые изречения прп. Антония Великого: По коптскому сб. сказаний о преподобном // ПС. 1898. Т. 1. С. 1–34); *idem.* Ibid. P. 203–261 [сб. изречений св. Макария Египетского] (рус. сокр. пер.: *Палладий, архим.* Новооткрытые сказания о преподобном Макарии Великом: По коптскому сб. // ПС. 1898. Т. 2. С. 1–33); Изречения египетских отцов. С. 106–111; **лат.**: *Vitae Patrum* / Ed. H. Rosweyde // PL. 73–74; *Freire J. A versão latina por Pascasio de Dume dos Apophthegmata Patrum*. Coimbra, 1971. Т. 1–2; **сир.**: *Draguet R. Les cinq recensions de l'ascéticon syriaque d'Abba Isaïa*. Louvain, 1968. (CSCO; 289/Syrg. 122). P. 9–13 [в составе аскетикона аввы Исаяи]; *Bedjan P. Acta Martyrum et Sanctorum*. P., 1897. Т. 7. P. 442–990; *Budge E. A. W. The Book of Paradise*. L., 1904. Vol. 2. P. 442–766 [в составе «Рая Отцов»]; **груз.**: *Outtier B. La plus ancienne traduction géorgienne des apophthégmes: son étendue et son origine* // Мрвалтави. Тбилиси, 1980. N 7. P. 7–17; *Двали М. Древнегрузинские переводы средневековых новелл*. Тбилиси, 1966. Т. 1; 1974. Т. 2 [на груз. яз.]; **арм.**: *Liber de vita moribusque sanctorum Patrum ex gemina interpretatione veterum scriptorum*. Venetiis, 1855. Т. 1. P. 413–722; Т. 2. P. 5–504 [recensio A]; *Liber qui dicitur Patrum Vitae* / Ed. Gregorius Hierosolymorum patriarcha et Iohannes eparcha. Constantinopoli, 1721. P. 11–422 (435) [recensio B]; **эфюн.**: *Arras V. Collectio Monastica*. Louvain, 1963. (CSCO; 238–239 / Aethiop. 45–46); *idem.* Pateticon Aethiopicum. Louvain, 1967. (CSCO; 277–278/Aethiop. 53–54); *idem.* Ascticon. Louvain, 1984. (CSCO; 458–459; Aethiop. 77–78); *idem.* Geronticon. Louvain, 1986. (CSCO; 476–477 / Aethiop. 79–80); *idem.* Quadraginta Historiae Monachorum. Louvain, 1988. (CSCO; 505–506 / Aethiop. 85–86); **согдийские**: *Hansen O.* Berliner Sogdische Texte, II // Akad. d. Wiss. u. d. Literatur in Mainz. Abhandl. d. geistes- u. sozialwissenschaftlichen Klasse. 1915. Bd. 15.

P. 888–891; *Sims-Williams N.* The Christian Sogdian Manuscript C2. B., 1985. S. 124–136; **слав.**: The Old Slavonic Translation of the Ἀποθὸν ἁγίων βιβλίον in the Edition of Nikolaas van Wijk. The Hague; P., 1975; *Nowak R., Veder W. R.* The Protopaterikon Scaligeri: Text in Transcription // Полата књигописна. 1985. N 12: Прил.

Лит.: СРГ, N 5558–5615; *Казанский П. С.* Об источниках для истории монашества египетского в IV и V вв. М., 1872. С. 5–10; *Троицкий И.* Обзорные источники начальной истории египетского монашества. Серг. П., 1907. С. 310–354; *Преображенский В. С.* Славяно-русский Скитский патерик: Опыт ист.-библиогр. исслед. К., 1909; *Никитин П.* Греческий «Скитский» Патерик и его древний лат. пер. // ВВ. 1916. Т. 22. С. 127–171; *Hopfner Th.* Über die koptisch-sa'idischen «Apophtegmata Patrum Aegyptiorum» und verwandte griechische, lateinische, koptisch-bohairische und syrische Sammlungen // Denkschriften der Kaiserlichen Akademie der Wissenschaften in Wien. Philos.-hist. Klasse. W., 1918. Bd. 61. Abh. 2; *Busset W.* Apophthegmata: Stud. z. Geschichte des ältesten Mönchtums. Tüb., 1923; *Guy J.-Cl.* Recherches sur la tradition grecque des Apophthegmata Patrum. Brux., 1962, 1984². (SH; 36); *Sauget J.-M.* Le «Paterikon» du Ms Mingana Christian Arabic 120a // ОСР. 1962. Т. 28. P. 402–410; *idem.* La coll. d'Apophthégmes du manuscrit 4225 de la Bibliothèque de Strasbourg // Ibid. 1964. Т. 30. P. 485–509; *idem.* Un nouveau témoin de coll. d'«Apophtegmata Patrum»: Le «Paterikon» du Sinaï arabe 457 // Muséon. 1973. Т. 86. P. 5–35; *idem.* La version sahidique des «Apophtegmata Patrum» et son modèle grec // ОСР. 1973. Т. 39. P. 445–453; *idem.* Une traduction arabe de la coll. d'Apophthegmata Patrum de «Ananišo»: Étude de ms. Paris arabe 253 et des témoins parallèles. Louvain, 1987. (CSCO; 495 / Subs. 78); *Regnault L.* Les Sentences des Pères du Désert: Solesmes, 1966; *idem.* Les Sentences des Pères du Désert: Nouveau Recueil. Solesmes, 1970; *idem.* Les Sentences des Pères du Désert: 3^{me} recueil & tables. Solesmes, 1976; *Esbroeck M. van.* Les apophthégmes dans les versions orientales // AnBoll. 1975. Т. 93. P. 381–389; *Федер В. П.* Сведения о славянских переводных патериках // Методические рекомендации по описанию славянорусских рукописей, хранящихся в СССР М., 1976. Вып. 2. С. 14–17; *Outtier B.* Le modèle grec de la traduction géorgienne des apophthégmes par Euthyme // AnBoll. 1977. Т. 95. P. 119–131; *Leloir L.* Désert et Communion: Témoignages recueillis à partir des Paterica arméniens. Bégrolle-en-Mauges, 1978. (Spiritualité orientale; 26); *Regnault L.* Les Sentences des Pères du Désert: Coll. alphabétique. Solesmes, 1981; *idem.* Les Sentences des Pères du Désert: Série des anonymes. Solesmes; Bégrolle-en-Mauges, 1985; *Gould G.* A Note on the Apophthegmata Patrum // JThSt. 1986. Vol. 37. P. 133–138; *Zanetti U.* Apophthegmes et histoires monastiques dans le synaxaire arménien // AnBoll. 1987. Т. 105. P. 167–199; *Николаев Н. И.* Патерик Азбучно-Иерусалимский // СККДР. Вып. 1. С. 299–302; *он же.* Патерик Скитский // Там же. С. 321–325; *Давыдова С. А.* Патериковые чтения в составе древнерусского Пролога // ТОДРЛ. 1990. Т. 43. С. 263–281; *она же.* Переводные патерики в составе древнерусского Пролога: АКД. СПб., 1993.

А. А. Войтенко, М. Р. Двали,
А. И. Сидоров, А. А. Турилов



АПШИЕВА ДОРОГА [лат. Via Appia], вторая по значимости из древнейших рим. «консульских» дорог, названная «царицей дорог» (*regina viarum*); трасса шириной 5,5 м и протяженностью 579 км, вымощенная крупным камнем. Строительство начато в 312 г. до Р. Х. рим. цензором Аппием Клавдием Слепым (отсюда название). Пересекая Апеннинский п-ов, А. д. связывала Рим с Капуей в Кампании и портом Брундизий (совр. Бриндизи) на Адриатическом м., а через него с Грецией и вост. провинциями. В евангельской истории А. д. известна тем, что в городках Форум Аппия и (или) Три Гостиницы (возможно, Трипонт, близ совр. г. Чистерна-ди-Латина) рим. христиане встретили ап. Павла, следовавшего под стражей в Рим из



Аппиева дорога

Путеол (Деян 28. 15). Существует предание, согласно к-рому ап. Петр, бежавший из Рима, на А. д., неподалеку от городских стен, увидел идущего в Рим Спасителя и после беседы с Ним вернулся в город на верную смерть (на предполагаемом месте встречи сохранилась небольшая церковь). В средневековье располагавшиеся вдоль А. д. виллы, храмы и монументальные гробницы одного из главных рим. некрополей были разобраны. Интерес к памятникам христ. и рим. археологии в окрестностях А. д. существовал уже с эпохи Возрождения. Изучение христ. кладбищ и базилик началось в кон. XVI в. (А. Бозио) и было продолжено в XIX в. Дж. Б. де Росси, определившим место погребения Римских пап III в. в катакомбах св. Каллиста. В 50-х гг. XIX в. археолог-архит. Л. Канина полностью расчистил первые 16 км А. д. (до 11-мильного столба) и опубликовал сведения о неск. тысячах сооружений.

Лит.: Canina L. La prima parte della Via Appia. R., 1853; Bianchi Bandinelli R. Rome: The Centre of Power: Roman Art to AD 2000. L., 1970; MacKendric P. The Mute Stone Speak: The Story of Archaeology in Italy. L., 1983;

Moatti C. The Search for Ancient Rome. L.; N. Y., 1993. P. 111–115.

А. А. Воронов

АППОНИЙ [греч. Ἀππίων], мч. (пам. греч. 26 июля). Время и место мученической кончины неизвестны. По сведениям греч. синаксарей, усечен мечом (Paris. 1617, 1071 г.). Память А. содержится в визант. календарях к-польского происхождения: *Типиконе Великой ц.* IX–X вв. (Дмитриевский. Описание. Т. 1. С. 96) и Синаксаре К-польской ц. X в. (SynCP. Col. 845).

Из рус. календарей память А. отмечена 26 июля в нестишных Прологах (РГАДА. Син. тип. 177. Л. 87 об., нач. XIV в.), стих включен в Стишной Синаксарь под 25 июля (Скопье, Митрополия. М–1. Л. 247, 3-я четв. XIV в.). В ВМЧ помещены память и стих А. под 25 и 26 июля (Иосиф, архим. Оглавление ВМЧ. Стб. 329 (2-я паг.)).

Гимнография. Последование неизвестно. В печатных *Минеях*, используемых ныне в греч. Церквах, по 6-й песни канона утрени, имеется упоминание А. без синаксаря (Μηναίων. Ἰούλιος. Σ. 235). Ист.: SynCP. Col. 845; Сергей (Снасский). Месяцеслов. Т. 2. С. 225. Лит.: Σοφρόνιος (Εὐσεργιαδής). Ἀγιολόγιον. Σ. 53.

АППОНИЙ [Апоний; лат. Arponius, Arponius] († нач. V в.), лат. церковный писатель, экзегет, автор «Толкования на Песнь Песней в 12-ти книгах» (*Expositio in canticum canticorum*, ок. 405–410). Скучные биографические сведения о нем содержатся гл. обр. в этом единственном сочинении А., написанном им уже в преклонном возрасте. В заключительном колофоне булоньской рукописи (Boulogne-sur-Mer, Bibl. Municip. 74 (82), 1-я пол. VIII в.) сокращенной версии «Толкования», сделанной мон. Бургиндом, А. назван «святым аббатом» (*Arponii sancti abbatis*). Судя по богословской терминологии А. (близкой *Зенону* Веронскому и *Петру Хрисологу*) и использовавшейся им старолат. версии Псалтири, он скорее всего подвизался в Сев. Италии (Б. де Врежий, Л. Нейран). Й. Витте выдвинул версию о сир. происхождении А., указывая на его ошибки в лат. языке и употребление несвойственных латыни синтаксических конструкций и аллитераций, характерных преимущественно для семит. лит-ры; однако синтаксические семитизмы вполне могут быть объяснены влиянием языка Свящ. Писания, а грам-

матические ошибки — тем, что А. ориентировался не на классические образцы, а на живую народную речь. Возможно, А. был крещеным иудеем, т. к. очевидно, что он был непосредственно знаком с методами иудейской раввинистической экзегезы, хотя и не знал древнеевр. языка. Не владел А. и греч., о чем свидетельствует его незнание грекоязычной христ. лит-ры, не переведенной на латынь. С зап. святоотеческой традицией А., напротив, был хорошо знаком (*Амвросий* Медиоланский, *Амброзиастер*, менее вероятно — *Тертуллиан*, *Киприан* Карфагенский). В своем толковании он опирался на текст *Вульгаты* и *Vetus Latina* (см. *Библия*, переводы).

Притом что А. был хорошо знаком с различными традициями экзегезы, его толкования отличаются оригинальностью. Единственный автор, оказавший на него сильное влияние, — это *Ориген*, произведениями к-рого он пользовался в переводах блж. Иеронима и *Руфина*. Круг тем, рассматриваемых А., достаточно широк: это не только сугубо экзегетические и богословские вопросы, но и проблемы отношений христианства и античной культуры, история Церкви. Стиль А. отличается нек-рой тяжеловесностью (сам он называет свой труд «невежественным и грубым» — Prōl. 21). Стремясь следовать языку Свящ. Писания, А. использует и классические риторические приемы. Для удобства комментария А. разделяет весь текст Песни Песней на 150 стихов. Эпиграф представляет собой краткий пересказ содержания произведения. Каждая книга оканчивается кратким *славословием*.

Богословие. В учении о Пресв. Троице А. является последовательным сторонником Никейского вероопределения. Наиболее важной и сложной проблемой триадологии А. является вопрос об исхождении Св. Духа. В одном месте автор «Толкования» утверждает, что Св. Дух «воистину исходит от Гласа и Слова, т. е. от Отца и Сына» (*De Patre et Filio procedere* — III 662–665). Не ясно, понимал А. это «исхождение» в плане внутреннего отношения между Лицами Пресв. Троицы (как предполагал А. Гарнак) или в смысле обретения Св. Духа верующими (как считали Витте, де Врежий и Нейран); Б. Штубенраух усматривал оба эти аспекта. Высказывания

об исхождении Духа Святого от Отца и Сына в смысле Божественного домостроительства встречаются у А. еще 3 раза (XII 1376, XII 1359, VI 158) и вполне согласуются с предшествующей богословской традицией зап. Церкви (ср.: *Ambros. De Sp. Sanct. I 119*).

Влияние Оригена наиболее четко прослеживается в христологии А. Признавая Христа совершенным Богом и человеком (V 140), он в духе оригенизма предпочитает говорить не о соединении природ, а о единении Слова Божия и человеческой души Христа, единственной «по собственному благу изволению оставшейся в том же состоянии, в каком была сотворена» (IX 239 sq.), и вместе с тем отличающейся от проч. человеческих душ лишь степенью чистоты, но не сущностью (IX 284 sq.). Вслед за *Тертуллианом* А. утверждает телесный характер души, соответственно и соединение Бога Слова и человека во Христе произошло «телесно» (*corporelitate*), т. е. неразрывно и непреложно. Т. о., чистая душа Христа связала человеческое тело и Слово Божие и стала посредницей между могуществом Божества и слабостью тела (XII 293–295). Впрочем, А. остался чужд оригенистическим учениям о предсуществовании душ и *апокатастасисе*. Сотериология А. тесным образом связана с понятием «образа и подобия Божия» в человеке, к-рые он усматривает в свободной воле (II 437–438) и способности к познанию Бога (II 480–485). Грехопадение привело к тому, что человек потерял «образ и подобие Божие» (X 385 sq.), хотя и сохранил свободу воли и естественное стремление к благу, к-рые мы видим на примерах ветхозаветных праведников и даже нек-рых язычников (VIII 776–780). Но никто не был способен самостоятельно освободиться от последствий греха прародителей и примириться с Богом. Только Христос, став совершенным человеком и оставаясь совершенным Божеством, смог восстановить человеческую природу, вернуть ей совершенные «образ и подобие Божие», утраченные Адамом (X 264–265). Блажие же дары искупительной миссии Христа воспринимаются человеком только посредством Его невесты — Церкви. Высоко ставя роль человеческой свободной воли в деле христ. подвига, А. вместе с тем утверждает, что сам по себе че-

ловек бессилен творить благо, если он не имеет помощи Слова Божия и Духа Истины. В своих взглядах на соотношение свободы и благодати он стоит на позиции доавгустинского зап. богословия, и в его «Толковании» нет следов пелагианского спора.

В эклезиологии А. наиболее важным моментом является идея примата ап. *Петра*, он называется его «начальником (*principis*) пастырей» и «наместником Христа» (II 172–173). Однако наместничество на земле, принятое Петром, не идентифицируется у А. с властью Римского папы; «наместниками Бога» А. называет и императоров (X 435). «Наместниками Петра» (*vicarii Petri* — X 560) А., как и его современник Ахила Сполетанский, называет всех кафедральных «священников и учителей» (VIII 449).

Учение А. о таинствах не отличается четкостью и логичностью структуры. Он употребляет 2 термина: таинство (*sacramentum*) и тайна (*mysteria*), первый теснее связан с литургическим действием и обрядом, второй имеет более мистический характер; впрочем, часто термины пересекаются и взаимозаменяются. Наиболее важным из таинств для А. является *Крещение*, в к-ром душа становится единым духом со Христом. «В водах всесвятото Крещения совершается славный брак Христа, Сына Божия, и Церкви» (VII 449). С Крещением тесно связано *Миропомазание* (А. рассматривает их как одно таинство), через него верующие «исполняются Духа Святого» (III 266) и вводятся в таинство *Евхаристии* (VIII 805–808), к-рую А. описывает, используя образы из Песни Песней, — мистического брака Христа и души христианина: в этом таинстве верующие «соединяют Его тело и Его кровь со своими собственными» (IX 194–195). Пробразом Евхаристии в ВЗ был пасхальный *agnez*. Покаяние связано с Крещением как «новые и старые плоды» (Песн 7. 14); это плоды душевные, своеобразное обновление Крещения (XI 211–214).

Историческая концепция. А. рассматривает Песнь Песней как мистическое отражение истории Богооткровения. Каждая из книг его комментария посвящена тому или иному периоду этой истории: первые книги посвящены ветхозаветной истории, V–VI — апостольской об-

щине в Иерусалиме, VII — Церкви, гонимой язычниками, VIII — возмущаемой еретиками, IX — укрепленной и наставленной своими учителями, X — обращению в христианство Римской империи, XI — обращению варваров и иудеев, XII — эсхатологической перспективе. Наряду с библейской историей А. был знаком и с рим. античной историографией, в частности с «Историей Рима» Тита Ливия (XII 803–807), а также с «Церковной историей» *Евсевия Кесарийского* в переводе Руфина (IV 593–602, XII 1341–1342). Продолжая традицию лат. христ. историков (*Лактанция* и др.), А. тесно связывает между собой историю Церкви и историю Римской империи. Пришествие Христа провиденциально совпало с установлением мира (*pacis*) во всей вселенной, торжественно провозглашенного имп. *Августом* (XII 803). «Весь род человеческий, в каком бы месте он ни обитал, с этого времени стал объединен узлами мира» (XII 798–803), прекратились все войны, к-рые были чуть ли не беспрерывны до пришествия Христа (X 64–65). Это объединение мн. народов в рамках одной империи, несомненно, способствовало успеху апостольской проповеди. По мнению А., и в его время столкновения с различными варварами не идут ни в какое сравнение по жестокости и размерам с войнами древних времен и не нарушают в целом всеобщего мира (XII 173, XII 816–826). При этом они способствуют распространению христ. веры, т. к., захватывая в плен христиан, варвары могут принять из их уст «лекарство веры» (XI 168–186). Особое значение А. придает обратившимся в христианство рим. императорам, от к-рых исходят «святые законы, досточтимый мир, высокое благоговение перед благочестием и святой Церковью» (X 419–421). Императоры, являясь «наместниками Бога на земле», способствуют еще большей святости Церкви (X 435 sq.). Подобные взгляды объясняются временем написания «Толкования», когда в правление имп. *Феодосия I Великого* (379–395) Церковь торжествовала над язычеством.

Отношение к античной культуре и философии А. было далеко не однозначным. С одной стороны, у него встречаются критические высказывания: он призывает смирить надменную мудрость язычников

(IV 164), осуждает гордых философов, приписывающих себе знание Бога (VII 19), называет риторику средством, к-рым пользуются еретики и философы для совращения душ и превращения истины в ложь (I 840), и т. д. С др. стороны, осуждая языческих философов, ставящих во главе всего наслаждение (всех их он обозначает общим понятием «кинники»), А. с почтением высказывается о платониках (см. *Платонизм*), учивших о «Едином бестелесном Боге, Творце всякого блага» (V 287 sq.), стоиках (см. *Стоицизм*), говоривших о Божественном провидении (V 291 sq.), а также о нек-рых *досократиках*, напр. Фалесе Милетском, к-рому А. приписывает первому из язычников утверждение, что «все имеет только одного творца», и Ферекиде, исповедавшем бессмертие души (V 333 sq.). Самое большое заблуждение языческой философии, по мнению А., приписывать способность познания человеку, а не Богу, дающему мудрость (VII 19). Вместе с тем он заявляет, что Церковь не должна отрицать языческую мудрость, в первую очередь для опровержения еретиков и язычников (V 343), приводя в пример св. *Иустина Философа* (I 859). Хотя пророки и апостолы были людьми необразованными и говорили простым языком, в Свящ. Писании можно встретить и приемы риторики (ProI. 21).

Аскетические воззрения. Особое внимание в своем произведении А. уделяет подвигу мученичества, ставя его в один ряд с таинствами Крещения и Покаяния (VII 34–35). Мученичество — это ответ души на любовь Христову (VI 435–446). В мученике страдает Сам Христос, поэтому мученичество совершается не от свободной воли и не силами человека, но даруется Сыном Божиим (XII 500–602), а сам мученик уподобляется Христу (X 265 sq.). Не отрицая благодатности христ. брака, А. добродетель девства ставит наравне с подвигом мученичества (X 117 sq.). Слово Божие прославило добродетель девства, возжелав воплотиться от непорочной Приснодевы Марии (III 453 sq.). В качестве примеров библейских девственников А. приводит также *Иоанна Крестителя*, прор. *Илию*. В отличие от подвига мученичества добродетель девства проистекает от свободной воли человека, как это можно видеть на

примере Богородицы (IV 382). Собственно термин «монашество» А. никогда не употребляет, заменяя его заимствованными у Оригена понятиями «истинная философия» и «небесная философия» в значении аскетической созерцательной жизни. Подобное служение Господу А. также сравнивает с мученичеством (VII 456 sq.). Подвижники сродни апостолам, поскольку многие, узнав об их подвиге, стремятся следовать их примеру любви к Богу (X 233 sq.).

Экзегеза. Рассматривая Свящ. Писание как историю избранного народа, А. утверждает неразрывную взаимосвязь ВЗ и НЗ. Оба Завета абсолютно согласны между собой, и один невозможен без другого (X 122–123). При этом задачи каждого из них различны, и ни в коем случае не должно смешивать образы, данные в ВЗ, с истиной НЗ (V 704, V 729), букву и тайну (XI 242), ручеек пророков с судоходной рекой Евангелия (VIII 585). ВЗ и НЗ соотносятся между собой подобно телу и духу в человеке. Таинственная суть (*mysteria*) ВЗ открывается только в свете НЗ. В Песни Песней А. видит мистическое отражение обоих Заветов. А. категорически отрицает, что в этой книге может идти речь о человеческой любви: ее смысл всецело духовен, обо всем здесь говорится загадками (I 227). В Песни Песней *Соломон* повествует не о своем браке, но о браке «истинного Соломона», т. е. Христа (V 524). Нравственный смысл этой книги заключается в образной символике, говорящей о стремлении человеческой души ко Христу (I 706, V 106, V 80, VII 326). Термин «аллегория» А. употребляет только один раз (II 296), в основном предпочитая говорить об образах и загадках (*aenigmata*). Явленные в др. местах Свящ. Писания порознь, в Песни Песней эти загадки присутствуют все вместе, образуя некую одну великую Божественную тайну. Для А. каждая деталь в Библии имеет свой духовный смысл, каждое слово стоит на своем месте, скрывая духовную тайну (III 733 sq.). Одним из излюбленных экзегетических приемов А. является толкование Свящ. Писания словами самого Писания. А. соединяет между собой стихи из различных мест Библии, к-рые, по его мнению, содержат указание на одну Божественную тайну. Большое значение придает он и символике чисел (см. IX 20–41).

Влияние А. на последующих авторов было незначительным, что, вероятнее всего, объясняется ярко выраженным оригенизмом А. Интерес к произведению А. гл. обр. проявляли экзегеты, писавшие после него свои толкования на Песнь Песней. Первые реминисценции из А. встречаются в «Толковании на Песнь Песней» папы свт. *Григория I Великого*, хотя он и не называет имени А. *Беда Достопочтенный* в «Толковании на Песнь Песней» (710–729) трижды цитирует А., при этом защищая его от обвинений в ереси пелагианства. В компиляции *Ангелома Люксейского* на Песнь Песней (ок. 851) приводятся цитаты только из 1-й, 3–6-й книг «Толкования» А., что может свидетельствовать о том, что к этому времени комментарий А. подвергся сокращениям и переработкам. Первая известная сокращенная переработка «Толкования» А. в виде 12 гомилий, получившая широкое распространение в средневековье под именем блж. Иеронима, была сделана в VII в. в Ирландии. В нач. VIII в. англосаксонский мон. Бургинда сделал сокращение «Толкования» А., не изменяя его структуры. Сокращение Бургинды, по всей видимости, не пользовалось особой популярностью и сохранилось лишь в одной рукописи, почти совр. автору (сер. VIII в.). Первое печатное издание было сделано Й. Фабером в 1538 г. во Фрайбурге (Н. Саксония).

Соч.: CPL, N 194, 1121; In Canticum Cantorum Expositio / Ed. H. Bottino, J. Martini. R., 1843; PL. Suppl. 1. Col. 800–1031; CCSL. 1986. Vol. 19 (ed. B. de Vregille, L. Neyrand); Commentaire sur le Chantique des Chantiques / Éd. B. de Vregille, L. Neyrand. P., 1997–1998. T. 1–3. (SC: 420–421, 430); Die Auslegung zum Lied der Lieder. Bücher 1–3. 9 / Einl., Übers. und Komment. v. H. König. Freiburg i. Br., 1992.

Лит.: Witte J. Der Kommentar des Aponius zum Hohenlied. Erlangen, 1903; Hamack A. Lehrbuch der Dogmatengeschichte. Tüb., 1909. Bd. 2; *Courselle P.* Les Lettres greques en Occident: De Macrobe à Cassiodor. P., 1943; *Maccarone M.* Vicarius Christi: Storia del titolo papale. R., 1952. P. 41–45; *Bellet P.* La forma homilética del comentario de Aponio al Cantar de los Cantares // Estudios Biblicos. 1953. Vol. 12. P. 29–38; *Ohly F.* Hohelied-Studien: Grundzüge einer Geschichte der Hoheliedauslegung des Abendlands bis um 1200 // Schriften der Wiss. / Ges. an der J. W. Goethe-Univ. Fr./M.; Geistwiss; Reihe; Wiesbaden, 1958. N 1; *Lagarde P. de.* Onomastica Sacra // *Hieronymi Opera.* Brux., 1959. T. 1/1. (CCSL. 72. P. 57–161); *Grillmeier A.* Christ in Christian Tradition. L.; Oxf., 1975². Vol. 1. P. 384–388; *Studer B.* Écrivains d'Italie jusqu'au pape Léon le Grand // Initiation aux pères de l'Eglise. P., 1986. Vol. 4. P. 718–720; *Witek F.* Aponius // RAC. Suppl.

Vol. 4; *Crociani L.* Apponii, In Canticum Canticorum Explanaciones Libri VI: Trad. del testo, fonti, liturgia, theologia. R., 1990; *Stubenrauch B.* Heiliger Geist bei Apponius // RQS. Suppl. 1991. Bd. 46; *Frede H.-J.* Kirchenschriftsteller: Verzeichnis und Sigel. Freiburg i. Br., 1995.

Д. В. Зайцев

APPROBATIO [лат. — признание, утверждение, согласие], понятие в католич. каноническом праве, подразумевающее одобрение определенных действий, как правило утверждение церковным вышестоящим лицом действий своего подчиненного. В ср. века термин «А.» соотносился с практикой обязательного утверждения папой Римским кандидатуры избранного курфюрстами нем. короля и императора (избранный нем. король получал сан императора при коронации папой). *Иннокентий III* в декреталии «*Venerabilem*» (1202), вошедшей в офиц. свод канонического права *Liber Extra* (1234; см. *Декреталии Григория IX*), сформулировал понятие «А.» как право понтифика проверить, достоин ли избранный король или император быть облеченным столь высоким саном. Окончательно теория о необходимости папской А. оформилась при *Бонифации VIII*, во 2-й пол. XIII в., в условиях ослабления центральной власти в Германии. Согласно этой теории, не признанный папой нем. король именовался «*rex Alemanniae*» (король Алеманнии) или «*in Romanorum regem electus*» (избранный королем римлян), папская же А., имевшая обязательную юридическую силу, давала ему статус «*Romanorum rex*» (король римлян) со всей полнотой власти в империи (до имп. коронации мог употребляться только термин «*regnum*» — королевство, но не империя). Однако из-за политического ослабления папства в период «*Авиньонского пленения пап*» в XIV в. и оппозиции герм. императоров (особенно *Людвига Баварского* (1314–1347)) и нем. князей эта теория не нашла практического применения: в 1338 г. курфюрсты признали за избранным королем титул «*rex Romanorum*» и всю полноту королевской власти без к.-л. папской А.; эти положения были подтверждены в «*Золотой булле*» (1356) герм. имп. *Карла IV*, регламентировавшей выборы нем. короля.

Как утверждение к.-л. действий или документов для придания им законной силы существует А.: а) ста-

тутов и постановлений. Решения кафедрального *капитула* утверждаются епископом (CIC can. 505), постановления *епископской конференции* — папой (CIC can. 448, 451, 496); б) декретов католич. Соборов — папой и декретов Поместных Соборов — первоначально папой или легатами, затем коллегией кардиналов (*Sacra Congregatio Cardinalium Concilii Tridentini interpretum*, 1564–1908), с 1908 г. — *Sacra Romana Rota*, одним из трибуналов *Римской курии*. А. подтверждает соответствие этих декретов вероучению и каноническому праву (см. CIC can. 439 § 1, 441 § 3, 446). В CIC 1983 г. отношение папы к решениям Соборов рассматривается в 2 аспектах: он — глава коллегии епископов, вместе с др. епископами высказывающий свое одобрение проекта постановлений Собора, и в то же время глава Церкви, утверждающий эти постановления (confirmatio; CIC can. 341 § 1); в) изданий, переизданий и переводов религ. лит-ры как санкция церковных властей на их публикацию (*A. vel licentia alicujus operis edendi* — CIC can. 829); г) решения консистории об изменении кардинальского титула (CIC can. 350 § 5–6), а также решений об аннулировании или перенесении праздников в той или иной стране, принятых национальными конференциями епископов (CIC can. 1246 § 2); эта А. подтверждается папой Римским.

А. называется предварительное санкционирование папским престолом или епископской конференцией, с согласия папы, таких нововведений в жизни Церкви, как изменение в управлении бенефициями и церковными сборами (CIC can. 1264, 1272), создание судов 1-й и 2-й инстанции (CIC can. 1438–1441), признание национального или международного статуса к.-л. реликвии или святыни (CIC can. 1231). Ранее А. также называли дававшееся местным епископом разрешение врачам и др. лицам проходить на территорию монастыря для исполнения их обязанностей (сейчас см. CIC can. 630 § 3).

А. считается признание соответствия определенных отношений или учреждений существующим юридическим нормам и присвоение им статуса церковных. Напр., признание церковными властями учреждения ордена или объединения, их прав и соответствия их уставов догматам католич. Церкви (CIC can. 299 § 3,

312). Для объединений международного характера необходима А. Римской курии, для национальных — А. национальной конференции епископов, для диоцезных — А. епископа.

Получила название «А.» также и санкция на допущение к исполнению определенных обязанностей или к получению к.-л. должностей. Так, епископ утверждает полномочия на чтение публичных проповедей (CIC can. 757–759; 764–766), на временное или постоянное исполнение священниками пастырских обязанностей (*A. pro cura animarum* — CIC can. 805, 1428 § 1–2, 1483, 1581 § 1) или совершение таинства Покаяния для всех или отдельных категорий верующих (с правом отзыва) (CIC can. 965–976, 991). Термин «А.» применяется также при утверждении папой декана — главы коллегии кардиналов (CIC can. 352 § 2–3) и избранного капитулом епископа (CIC can. 377).

В совр. церковном праве термин «А.» употребляется также в качестве обозначения согласия одного лица (напр., истца на определенные действия судьи по иску — CIC can. 1503 § 2) или равных по рангу членов коллегиального органа по принципу рим. права «*quod omnes tangit, ab omnibus approbari debet*» (что касается всех, должно быть одобрено всеми) (напр., единогласное решение судей в коллегиальном трибунале — CIC can. 119 п. 3; 1610 § 2). Ранее А. также называлась папская санкция, дававшаяся после специального судебного процесса на *бенифициацию* или *канонизацию святых* (*positiva A.* — *Codex juris canonici* 1917 г. can. 2126–2135); в наст. время регулируется не CIC, а специальным папским законодательством (CIC can. 1403).

Лит.: *Kern F.* Die Reichsgewalt des deutschen Königs nach dem Interregnum // *Hist. Zschr.* 1910. Bd. 106. S. 39–95; *Ibid.* Darmstadt, 1959; *Baethgen F.* Der Anspruch des Papsttums auf das Reichsvikariat // *Zschr. d. Savigny-Stiftung f. Rechtsgeschichte: Kanonistische Abteilung.* 1920. Bd. 41. S. 169–265; *Mitteis H.* Die deutsche Königs-Wahl. W., 1944; *Kempf F.* Papsttum und Kaisertum bei Innozenz III. R., 1954. (*Miscellanea historiae pontificiae*; T. 19); *Hageneder O.* Das päpstliche Recht auf Fürstenabsetzung, seine kanonistische Grundlegung (1150–1250) // *Annuaire historiae pontificiae.* 1963. T. 1. S. 53–95; *Stengel E. E.* Abhandlungen und Untersuchungen zur Geschichte des Kaisergedankens im Mittelalter. Köln; Graz, 1965; *Benson R. L.* The Bishop-elect: A Study in Medieval Ecclesiastical Office. Princeton, 1968; *Becker H. J.* Das Mandat «*Fidem catholicam*» Ludwigs des Bayern, 1338 // *Deutsches Archiv f. Erforschung des Mittelalters.*

1970. Bd. 26. S. 454–512; *Unverhau D.* Approbatio – Reprobatio. Lübeck, 1973. (Hist. Stud.; Bd. 424); *Buisson L.* Potestas und Caritas: Die päpstliche Gewalt im Spätmittelalter. Köln, 1982; *May G.* Verschiedene Arten des Partikularrechtes // Archiv f. katholisches Kirchenrecht. 1983. Bd. 152. S. 31–45; *Aymans W.* Kanonisches Recht: Lehrbuch aufgrund des Codex iuris canonici. Paderborn, 1991. Bd. 1. S. 375–381; *Krieger K. F.* König, Reich und Reichsreform im Spätmittelalter. Münch., 1992.

Е. В. Казбекова

АПРАКОС, слав. название одного из 2 типов служебных Апостола или Евангелия, к-рый содержит не полные тексты книг НЗ, а отдельные чтения, расположенные согласно порядку церковного года. См. *Лекционарий*.

АПРИНГИЙ [лат. Apringius] († сер. VI в.), еп. г. Пакс-Юлия (совр. Бежа, Португалия), церковный писатель. В соч. «О знаменитых мужах» *Исидор Севильский* (Гиспальский) сообщает, что А. был автором соч. «Толкование на Апокалипсис» и др. произведений, к-рых Исидор не читал. Известность А. получил во время правления вестгот. кор. Теудия (531–548). Сочинения А. считались утраченными, пока в кон. XIX в. в университетской б-ке Копенгагена не обнаружили рукопись книги «Толкование на Апокалипсис», в к-рой А. комментирует главы (1. 1–5. 7; 18. 6–22; 21), преимущественно придерживаясь метода *аллегорического толкования* Свящ. Писания в том виде, в каком он был изложен *Тиконием* и затем блж. *Августин*ом. Иногда А. прибегает и к традиции букв. понимания библейского текста, в частности вставляя в свое сочинение реминисценции из «Толкования Апокалипсиса» *Викторина* из Петовии в обработке блж. *Иеронима*. А. рассматривает Апокалипсис как пророчество не только о последних днях мироздания, но и обо всей истории Церкви. Отвергая учение *хилиазма*, А. символически понимает тысячелетнее царство Христа (Откр 20. 2–6) как время существования земной Церкви. Особого внимания заслуживает толкование образа вавилонской блудницы, сидящей на звере с 7 головами (Откр 17. 6–9), как аллегории Римской империи. Антиимперская настроенность А., возможно, объясняется его недовольством политической имп. *Юстиниана I*, захватившего Бетику (Юж. Испанию). Это место в сочинении А. является единственным, где он вводит

исторические реалии, в основном А. видит в тексте Апокалипсиса прикровенный духовный смысл. Так, напр., первое воскресение праведников (Откр 20. 5) он толкует как символ рождения в вере через таинство Крещения. А. не оказал заметного влияния на последующую эзегетическую традицию, хотя прямые цитаты из его «Толкования» встречаются у *Беата* Либаанского († ок. 776); пользовался трудом А. и автор соч. «Ключ к Писанию» (Clavis Scripturae), к-рое в ср. века приписывалось свт. *Мелитону*, еп. Сардскому. Соч.: CPL, N 1093, 1093a; *Apringius de Beja*. Son commentaire de l'Apocalypse / Éd. M. Férotin. P., 1900; PL. Suppl. 4. Col. 1221–1248; *Apringii Pacensis episcopi* Tractatus in Apocalypsin / Ed. A. C. Vega. Escorial, 1941. Ист.: *Isidorus Hispanensis*. De viris Illustribus. 40 // PL. 83. Col. 1098–1099. Лит.: *González J.* Iglesia della conversia de Ricardo hasta la invasion Arab // Historia de la Iglesia en España. Madrid, 1979. T. 1. P. 385; *Rahner H.* Apringius // LTK. Bd. 1. Sp. 775.

Д. В. Зайцев

АПРИОН [Евприон; греч. Ἀπρίων], прп. (пам. греч. 7 февр.), еп. Кипрский. Время жизни и местонахождение епископской кафедры неизвестны. По сведениям греч. синосарей, скончался в мире. Память А. указывается в *Типиконе Великой ц.* X в. (*Mateos*. Турисоп. Т. 1. P. 228), *Минологии Василия II* (PG. 117. Col. 301), Синаксаре ГИМ. Син. греч. 354. Л. 228, 1295 г. (*Владимир (Филантропов)*). Описание. С. 536). В 1-й пол. XII в. на Руси был осуществлен перевод нестишного Пролога, в состав к-рого включена память А. без жития (древнейший список: РНБ. Соф. 1324, кон. XII – нач. XIII в. – *Абрамович*. Софийская б-ка. Вып. 2. С. 193). Ист.: PG. 117. Col. 301; SynCP. Col. 450; *Сергий (Спасский)*. Месяцеслов. Т. 2. С. 36. Лит.: *Σοφρόνιος (Εὐστρατιάδης)*. Ἀγῳλόγιον. Σ. 53.

АПРОНИАН, мч. Римский (пам. 7 июня) — см. в ст. «*Маркелл I, сщмч., папа Римский, и др. мученики*».

АПРҰНКУЛ [лат. Aprunculus] († 488), свт. (пам. зап. 14 мая), еп. Лингонский. Род. в г. Августодуне (совр. Отён, Центр. Франция); был первым епископом в г. Лингоны (совр. Лангр) (ок. 451 – ок. 484). Узнав, что бургунды, подозревавшие святителя в сговоре с их врагами-франками, собираются убить его, А. бежал в Арверн (совр. Клермон-Ферран) и принял епископскую кафедру после скончавшегося свт. *Сидония Аполлинария*, к-рый перед

смертью предсказал, что А. будет его преемником. Прославившийся мудростью и добродетельной жизнью, А. стал почитаться как святой сразу же после своей кончины. Сохранилось 4 письма к А. свт. *Юрика*, еп. Лиможского (Ер. II 48, 54–56 // PL. 58. Col. 118, 120–121), и одно свт. *Сидония Аполлинария* (Ер. IX 10 // PL. 58. Col. 626).

Ист.: ActaSS. Maii. T. 3. P. 369, 684; *Григ. Тур.* Ист. фр. II 23, 36; III 2.

Лит.: *Duchesne*. Fastes. T. 2. P. 185; DHGE. T. 3. Col. 1073.

П. Б. Михайлов

АПРҰНКУЛ († 532), свт. (пам. зап. 22 апр.), еп. Треверский (с 528). По свидетельству *Григория Турского*, А. занимал кафедру г. Августа Треверов (совр. Трир, Германия) после свт. Урбиция. С сер. XI в. мощи святого хранились в ц. св. Павлина в Трире. В XII в. они были перенесены в аббатство Шпрингерсбах. Ист.: ActaSS. Apr. T. 3. P. 30; *Greg. Tur.* Liber vitae Patrum. VI 3 // PL. 71. Col. 1031. Лит.: *Schmitt Ph.* Die Kirche des hl. Paulins bei Trier. Trier, 1853. S. 884; *Goerz A.* Mittelrheinische Regesten. Koblenz, 1876. S. 4–5; *Beissel S.* Geschichte der Trierer Kirchen. Trier, 1887. S. 220; DHGE. T. 3. Col. 1072–1073.

П. Б. М.

АПСЕВД ФЕОДОР [греч. Ἀψεῦδης Θεόδωρος], визант. художник кон. XII в. Вероятно, прибыл на Кипр из К-поля по приглашению Василия Киннама, еп. Пафосского. В пользу к-польского происхождения мастера свидетельствует манера его письма, характерная для визант. искусства эпохи Комнинов. В 1183 г. исполнил росписи в нефе «Енклистры» (ἐγκλείστρα – затвор) мон-ря в честь прп. *Неофита* близ Пафоса

Деисус. Мастер Феодор Апсевд.

Роспись «Енклистры» мон-ря прп. Неофита (Кипр). 1183 г.





(Кипр; см. *Неофита мон-рь*), о чем свидетельствует греч. надпись вдоль ниши на сев. стене: «Енклистра... была расписана рукой Феодора Апсевда в год 6691 индикта I». Программа росписи могла быть продиктована ее заказчиком — основателем скита прп. Неофитом, дважды изображенным на стенах «Енклистры»: в церкви — возносимый 2 ангелами и в келье преподобного — как донатор, в молении перед деисусом. Большинство исследователей полагают, что росписи, выполненные в 1192 г. в основном объеме ц. Панагии Аракос в Лагудере (Кипр), также принадлежат А. Ф. По предположению Д. Уинфилда, указанное в реконструированной надписи под композицией «Крещение Господне» имя художника, расписавшего наос, — иером. Феодора — можно соотносить с А. Ф. Сопоставительный анализ фресок 2 памятников показывает идентичность манеры письма: изысканная линия абриса фигур и разделки складок, плотное личное письмо, характерное для иконописи, а также совпадение целого ряда деталей. А. Ф. приписывают (S. Sophocleous) 4 иконы, происходящие из местного ряда иконостасов мон-ря прп. Неофита — Богоматерь Елеуса и Господь Вседержитель (обе ок. 1183, мон-рь прп. Неофита) — и мон-ря Панагии Аракос — Богоматерь с Младенцем Христом (Аркиотисса) и Господь Вседержитель со святыми на полях (обе ок. 1193, Визант. музей архиеп. Макария III. Никосия).

Лит.: Winfield D. C. Panagia Arakos, Lagoudera. Nicosia, s. a. [1973]. P. 11; Panayotidis M. The Question of the Role of the Donor and of the Painter // ΔΧΑΕ. 1994. Ser. 4. Vol. 17. P. 143–156; Sophocleous S. Icons of Cyprus: 7th–20th Centuries. Nicosia, 1994. P. 82–84. N 13–16; Parthog G. der. Byzantine and Medieval Cyprus: A Guide to the Monuments. New Barnet, 1995. S. 76–77; Stylianou A. and J. The Painted Churches of Cyprus: Treasures of Byzantine Art. Nicosia, 1997. P. 351–369; Cormack R. Byzantine Art. Oxf., 2000. P. 177–179.

Э. В. Шевченко

АПСИДА [греч. ἀψίδα, лат. absida, concha — дуга, арка, свод], архитектурная форма; полукруглая, прямоугольная или граненая в плане ниша, увеличивающая пространство помещения и перекрытая конхой или сводом. Изначально слово «А.» (от ἀψίδα — свод) представляло лат. эквивалент (apsida; впервые у Павлина Ноланского) греч. слова κούχη — конха (впосл. принято для обозначения

полукруглого сводчатого завершения А.). Позже слово «А.» утвердилось как основное для описания таких архитектурных форм на Западе, откуда в XIX в. проникло в рус. обиход (в визант. книжности широкого распространения не имело, в древнерус. текстах не встречается). Наиболее важная функция А. в христ. храме — завершение алтарного пространства, в к-ром расположены *горнее место, синтрон*, епископский трон.

Распространение А. в раннехрист. архитектуре объяснимо тем, что ее формы ассоциировались с рим. арками триумфальными и более универсальными почетными балдахинами, символизировавшими триумф и небо, свод А. (конха — букв. раковина) — с такими элементами древнерим. архитектуры, как эседры с раковинообразными завершениями, к-рыми украшались нимфеи, базилики, термы, погребальные сооружения, а также места собраний христ. общин. Имп. семантика формы А. в христ. контексте с IV в. проецировалась на Иисуса Христа и соответственно — на епископа; присутствие архиерея во время совершения таинств *Крещения* и *Миропомазания* предполагало включение А. в архитектуру баптистерия. Блж. Симеон, архиеп. Фессалоникский († 1429), дал следующее символическое толкование А., называемой им «приалтарным полукружием» (ἡμίκυκλον τοῦ βήματος): «Поелику алтарь здесь знаменует небо, то он и имеет вид полукружия; и это бывает повсюду во всех храмах, в знаменование горних небес» (О священном храме. Гл. в рус. пер. 107).

Существуют 2 исходные, восходящие к позднеантичной архитектуре формы алтарных А.: полукруглая, выступающая наружу (ц. ап. Петра в Риме, IV в.) и полукруглая изнутри, расположенная между пастофориями, не выступающая наружу (Гроба Господня храм в Иерусалиме, IV в.), характерная для памятников Сирии (ц. Умножения Хлебов и Рыб в Эт-Табге (Эйн-Ха-Шиве), V–VI вв.). Первая могла заменяться прямоугольным изнутри и снаружи выступом (ц. Санти-Феличе э Фортунато в Виченце, V в.); вторая — тремя прямоугольными изнутри помещениями, скрытыми снаружи алтарной стеной (ц. в Дар-Ките, VI в.), как в целом ряде сир. построек. Сочетание этих форм позволяло создать

более сложные формы алтарного пространства (важнейшая — алтаритриконхи, впервые в ц. Белого мон-ря (Дейр-эль-Абьяда) (Египет), V в.).

А. могут завершаться все нефы храма или центральный неф и пастофории на востоке, а также центральный неф на западе (каролингские и раннероманские базилики Германии, имеющие дополнительные алтари на западе) и трансепт на севере и юге (вторая ц. Рождества в Вифлееме, VI в., собор в Кутаиси, XI в., памятники Афона) или то и др. (Эчмиадзин, V в., Сен-Жермен-де-Пре, IX в.), причем в последних случаях функция А. не всегда ясна. Особого внимания заслуживает завершение А. трех нефов (впервые в главной ц. мон-ря прп. Симеона Столпника Старшего (Кальат-Симьян) около Антиохии, V в.), к-рое в сочетании с пастофориями (или без них) постепенно превратилось в трехапсидное трехчастное алтарное пространство с жертвенником и диаконником, характерное для восточнохрист. традиции, в частности Др. Руси.

Выступающая А. христ. храма может иметь снаружи полукруглую, прямоугольную, трех-, пяти- или многогранную форму; она может быть декорирована аркатурой на приставленных круглых колонках (Сев. Сирия, Сев. Италия) или на полуколонках (Закавказье, Русь); скрытая снаружи вместе с пастофориями алтарной стеной, А. благодаря применению ниш по ее сторонам нередко может в экстерьере приобретать вид трехгранной формы (Закавказье).

Для романских и готических памятников Запада, где под алтарным пространством церкви обычно находилась крипта, характерна А. в сочетании с *амбулаторием* и венцом капелл. Для восточнохрист. традиции характерно завершение вост. части храма тремя А.

Программа росписи алтарных А. менялась на протяжении веков, отражая те аспекты смысла и назначения этого сакрального пространства, к-рые выступали на первый план на разных этапах истории Церкви. В IV–VI вв. в конхе А. помещаются изображения: Христа и апостолов (ц. Сан-Лоренцо в Милане, IV в., Санта-Пуденциана в Риме, 400); теофанические композиции (Видение прор. Иезекииля, напр., в Осиеос



Давид в Фессалонике, V в.); Преображение Господне (базилика мон-ря вмц. Екатерины на Синае, VI в.); Крест в славе (фрагмент символической композиции «Преображение Господне» ц. Сант-Аполлинаре ин Класе в Равенне, VI в.); Крест на синем фоне, усыпанном звездами (Архиепископская капелла в Равенне, V в.); Богоматери с Младенцем (собор св. Евфразииана в Порече (Хорватия), 543–553, ц. Панагии Ангелоктисты в Кити (Кипр), 2-я четв.— кон. VI в., ц. Панагии *Канакариас* в Литрангоми (Кипр), VI в.). Изображения Спасителя часто сопровождаются фигурами патрональных святых и донаторов, Богоматери — архангелов Михаила и Гавриила. В послеиконоборческий период изображение Богоматери с Младенцем Христом становится наиболее распространенным типом декорации алтарной апсиды (ц. Успения в Никее, после 787, собор Св. Софии в К-поле, 867), хотя могут использоваться и др. композиции, напр. Христос во славе, с символами евангелистов (Кызылшукур, Хаклы-килисе (Кападокия), X в.), Отослание апостолов на проповедь (Тимотесубани (Грузия), XIII в.), деисус (Чарикликилисе в Гёреме (Кападокия), XI в., Спасский собор Мирожского мон-ря, XII в., мон-рь Паммакарistos (Фетие-джами), ок. 1315). На стенах А., как правило, изображаются святители (или апостолы, или оба чина одновременно).

С XI в. декор алтарной А. подчиняется литургической программе: под конхой помещается изображение Евхаристии, ниже — святительский ряд. В XII в. фронтальные фигуры святителей сменяются композицией «Служба святых отец». В XIV в. в росписи А. включается цикл Страстей Христовых. В рус. храмах XVI–XVII вв. темы росписи алтарной А. отличаются большим разнообразием: София Премудрость Божия (Архангельский собор Московского Кремля, сер. XVI в.), Великий Вход (Успенский собор Свяжского мон-ря, сер. XVI в.), Похвала Богородице (Спасский собор в Ярославле, 1563), Покров Богоматери (Смоленский собор Новодевичьего мон-ря, кон. XVI в.).

Ист.: *Симеон Солунский*. Соч. С. 193; *Герман, свт.* Сказание. С. 42–43.

Лит.: *Delvoye Ch.* Études d'architecture paléochrétienne et byzantine. 2. L'abside // *Byz.* 1962. Т. 32. Fasc. 1. P. 291–310; Fasc. 2. P. 489–547; *idem* *Apsis* // *RBK*. Bd. 1. S. 246–268; *Wessel K.*

Apsisbilder // *Ibid.* Bd. 1. S. 268–293; *Mathews F. T.* The Early Churches of Constantinople: Architecture and Liturgy. L., 1971.

А. М. Высоцкий, А. Ю. Казарян, свящ. Стефан Ванеян, Н. В. Квливидзе

АПУХТИН Алексей Николаевич (15.11.1840, г. Болхов Орловской губ. — 17.08.1893, С.-Петербург), поэт, прозаик. Из старинного дворянского рода. В 1852–1859 гг. учился в петербургском Уч-ще правоведения, после окончания к-рого поступил на службу в Мин-во юстиции. В 1862 г. уехал из С.-Петербурга в родовое имение Павлодар в Орловской губ. В 1863–1865 гг. старший чиновник особых поручений при орловском губернаторе. С 1865 г. до конца жизни жил в С.-Петербурге, отказавшись от карьеры чиновника и оставаясь номинально причисленным к Мин-ву внутренних дел.

Первая публикация А. — стихотворение «Эпаминонд» (1854), посвященное памяти адмирала В. А. Корнилова. Стихи А. публиковались в журналах «Современник» (цикл «Деревенские очерки»), «Искра», «Гудок» и «Время». Высокую оценку им давали А. А. Фет, И. С. Тургенев и Н. А. Некрасов. В 1862 г., желая сохранить творческую свободу и не принимая демократического направления в рус. лит-ре, А. решил не печатать свои произведения. Перерыв, при к-ром поэтическая работа не останавливалась, продолжался более 20 лет (только в 1872–1873 в «Гражданине» появилось неск. стихотворений А.). С 1884 г. А. вновь эпизодически печатал поэтические и иногда прозаические произведения в «Вестнике Европы», «Русской мысли», «Русском обозрении». Его первый сборник «Стихотворения» появился в печати в 1886 г. и переиздавался с небольшими дополнениями при жизни автора в 1891 и 1893 гг.

Среди тем лирики А. особое место занимали религ. искания и сомнения, присущие А. с юности и до конца жизни. Впервые они выразились в стихотворении «Божий мир» (1856), где 16-летний поэт с поразительной силой показал тщетность и бессмысленность человеческой жизни на земле — «жизнь пустую, путь прямой и дальний, / Пыльную дорогу — Божий мир печальный». О трагическом одиночестве Христа в безразлично-враждебном мире А. писал в стихотворении «Моление о чаше» (1868). В стихотворении «Реквием»



А. Н. Апухтин
Фотография. 2-я пол. XIX в. (ГЛМ)

(кон. 60-х гг.) он изобразил ничтожество человека перед великой загадкой Божия Промысла и молился о вечном покое ближнему.

Наиболее полно религ. воззрения А. выражены в поэме «Год в монастыре» (1883), впервые опубликованной в «Русской мысли» (1885. № 1). В поэме отразились детские воспоминания А. о поездках в *Оптину пуст.* и впечатления от посещения *Валаамского мон-ря* в 1866 г. Сюжетная канва поэмы: молодой человек, слабовольный, воспитанный в светском об-ве, из-за неудачной любви убегает под кров «обители мира, смерти и забвенья» — в мон-рь. В течение года в душе юноши идет борьба; резкие переходы от смирения и самоосуждения к почти богохульству приводят героя к тяжелой болезни, но достаточно всего 5 строк письма возлюбленной для принятия окончательного решения — бежать из мон-ря. Т. о., по мнению А., в монастырской келье нет спасения от мирских соблазнов, плотской любви, светской пустоты, тоски и сомнений. Все это должен терпеливо сносить в земном мире человек, не имеющий сильной и глубокой веры.

В прозе А. использовал эпистолярную и дневниковую форму, как и в поэзии тяготел к лирическому повествованию от первого лица. В повестях «Архив графини Д**» и «Дневник Павлика Дольского» он показал пустоту светской жизни и искусственность ценностей, принятых в высшем об-ве. Религиозно-нравственному осмыслению смерти посвящен рассказ «Между смертью и жизнью». Как в поэзии, так и в прозе А. изображал сложные душевные переживания, среди к-рых выбор между верой и безверием имел важное

значение для характеристики лирического героя.

Арх.: РГАЛИ. Ф. 1002; ИРЛИ. Ф. 355.
Соч.: Стихотворения. СПб., 1886; Сочинения. СПб., 1898³; Стихотворения. М.: Л., 1938; Полн. собр. стихотворений. Л., 1991.
Лит.: *Вольнский А.* Литературные заметки // Сев. вестн. 1891. № 11; *он же.* Певец любви // *Вольнский А.* Борьба за идеализм. СПб., 1900; *Перцов П.* Сумерки поэзии // Книжки недели. 1895. № 4; *Петров Н. И.* Основные мотивы поэзии Апухтина. К., 1898; *Жиркевич А. В.* Поэт милостию Божией // ИВ. 1906. № 11; *Чайковский М. А. Н.* Апухтин // *Апухтин А. Н.* Сочинения. СПб., 1912⁷; *Ермилова Е. В.* Лирика «безвременья»: (Конец века) // *Кожин В.* Книга о русской лирической поэзии XIX в. М., 1978. С. 269–277; *Масловский В. И. А. Н.* Апухтин // Русские писатели, 1800–1917. Т. 1. С. 98–100.

М. Б. Шапошников

АПФИЯ (Апфия) — см. *Филимон*, ап. от 70, и *Апфия*, мл.

АР [евр. אר, 'ār], топоним, означавший у *моавитян* город (ср. древнеевр. אר — город) или район. Упомянут в Библии при описании прохода евреев по земле Моав и ее сев. границе. Конкретное положение А. по причине неясности употребления термина определить невозможно. А. нужно искать вблизи р. *Арион*, т. к. он упоминается в тексте ВЗ вместе с «долинами Арнона», «склонами долин» и «гранью земли Моав» (Числ 21. 14–15). Возможно, что под «городом Моав» (евр. עיר מואב — Числ 22. 36) и «городом долины» (Втор 2. 36; Нав 13. 9, 16; 2 Цар 24. 5) тоже понимается А. Однако А. может быть использован и как синоним для всего Моава (Втор 2. 9, 29), а прор. *Исаия* (15. 1), ритмически увязав А. и Кир, не пояснил, говорит ли он о 2 городах Моава или это обобщение для всех городов (евр. אר, ср.: евр. אר — город и קר — стена, укрепленный город), или даже один город, для к-рого поэтическая форма потребовала ввести 2 топонима. А. пытались отождествлять с Эль-Карак (древний Кир / Кир-Харешет?), Эр-Раббой (древний Ареополь / Раббат-Моав), Хирбет-эль-Мишной, Хирбет-эль-Медине и Хирбет-эль-Балу. Историко-географические и археологические данные свидетельствуют больше в пользу последнего.

Лит.: *Schottroff W.* Horonaim, Nimrim, Luhith und der Westrand des «Landes Ataroth» // *Zschr. der Deutschen Palästina-Vereins.* 1966. Bd. 82. S. 163–208; *Miller J. M.* The Israelite Journey through (around) Moab and Moabite Toponymy // *JBL.* 1989. Vol. 108. P. 577–595; *Mattingly G. L.* Ar // *ABD.* Vol. 1 [Библиогр.].

Л. А. Беляев

АРАБА́ [евр. ארבה, 'ārābā; букв. — пустыня], с определенным артиклем (*hā'ārābā*) употребляется в ВЗ как конкретный географический термин, обозначающий вытянутую с севера на юг зону долин, идущую от оз. Киннерет (совр. Тивериадское оз.) (см. *Генисаретское озеро*) вдоль р. *Иордан* и *Мёртвого м.* к Акабскому зал. (2 Цар 2. 29; Втор 2. 8; Нав 8. 14; Иер 39. 4; Иез 47. 8 и др.); Мёртвое м. называлось также «Море А.» (Втор 3. 17, 4. 49; Нав 3. 16, 12. 3; 4 Цар 14. 25); одно из вадий (сухое русло) к юго-западу от Мёртвого м. выступает под названием «поток А.» как крайний ориентир земли обетованной на юге (Ам 6. 14). Дорога, проходившая от Синая и Акабского зал. на север-северо-восток, именовалась «дорогой А.» (Втор. 2. 8; 2 Цар 4. 7); так же называлась дорога из Иерусалима в район Иерихона (4 Цар 25. 4; Иер 52. 7). В Синодальном переводе термин А. не вполне правильно передается как нарицательное «равнина», соответственно и составные топонимы «море А.», «дорога А.» переводятся как «море равнины» и «дорога равнины». По-видимому, название «дорога А.» применялось ко всему пути, ведущему от Акабского зал. к Сирии по Великому разлому и к его частям. Этот путь разделяется надвое, обходя скалы Мёртвого м. и базальтовые выступы оз. Киннерет. Зап. часть идет от *Элата* на Эн-Геди, вост. — от *Элата* на Пунон. Севернее Мёртвого м. обе дороги достигают Галилеи и снова сливаются. А. в целом считалась одной из главных естественно-географических областей Палестины наряду с прибрежной равниной, *Шефелой*, *Негев* и центральным плоскогорьем (Нав 11. 16). Эта область, учитывая ее территориальный охват, являлась постоянной сценой важнейших событий ветхозаветной истории. В наст. время название А. сохранила лишь юж. треть А. (долина Вадий-эль-Араба).

В природно-историческом отношении А. делится на 3 части: долина р. Иордан, Мёртвое м. и юж. часть ветхозаветной А. (средневеков. и совр. А.), от Мёртвого м. до зал. Акаба. Эта часть постепенно повышается к югу. Здесь сосредоточены единственные в древнем Израиле залежи железа и меди (Втор 8. 9), к-рые добывали и плавил уже в эпоху энеолита (подтверждено исследованиями). В XIV–XII вв. до Р. Х. медные шахты

юга А. активно разрабатывали египтяне. Прор. *Моисей* также предсказывал, что в этом месте земли обетованной будут найдены железо и медь (Втор 8. 9). В III в. до Р. Х. юж. отрезок А. был заселен набатеями. Порты *Ецион-Гавер* и *Элат* были морскими воротами Израиля в торговле с Египтом, Сев.-Вост. Африкой и *Аравией*.

Лит.: *Seely D. R.* Arabah // *ABD.* Vol. 1. P. 321–324.

Л. А. Беляев, А. А. Немировский

АРА́БСКИЕ ЗАВОЕВА́НИЯ, серия военных походов арабов-мусульман в VII в., приведшая к созданию на Ближ. Востоке мусульм. империи — Исламского халифата — и во многом определившая совр. религ. и культурную ситуацию в Вост. Средиземноморье и Передней Азии. По мнению совр. исследователей, основатель *ислама Мухаммад* не ставил перед своими последователями задачи достижения мирового господства, считая, что мусульм. верование обращено только к арабам. Однако экспансия мусульман выплеснулась за пределы Аравии и обратилась против Сасанидского Ирана и Византии, истощенных долгой борьбой друг с другом. Природная воинственность бедуинов, потребность раннеклассового об-ва в постоянном притоке военной добычи нашли себе наилучшее обоснование в исламской доктрине *джихада* — священной войны за веру.

После кончины Мухаммада в 632 г. его преемником (халифом) был избран один из ближайших его сподвижников престарелый Абу Бакр. Он столкнулся с массовым отпадением от ислама новообращенных арав. племен. В течение года армиям мусульман удалось сломить разрозненное сопротивление отступников; в ходе этих военных операций войско лучшего полководца халифата Халида ибн аль-Валида вторглось в пределы Месопотамии, во владения частично христианизированного араб. племенного союза *Лахмидов*. В результате ирак. похода (лето 633) мусульмане разгромили бедуинов Приевфратья, вассалов Ирана, и впервые вошли в соприкосновение с сасанидскими войсками.

Окрыленный этими успехами, Абу Бакр задумал масштабный поход на Византию. Зимой 634 г. он сформировал 3 армии общей численностью 20 тыс. чел. и направил их

в Юж. Палестину и Заиорданье. В апр. халиф назначил командующим всеми араб. силами в визант. пределах Халида ибн аль-Валида, к-рый, выступив из *Хиры*, пересек Сирийскую пустыню и появился под стенами Босры (совр. Бусра-эш-Шам, Иордания). Визант. имп. *Ираклий*, обеспокоенный успехами арабов, направил против них армию во главе со своим братом Феодором; в июле 634 г. она была разгромлена Халидом в битве при Аджнадаине в Юж. Палестине.

22 авг. 634 г. в Медине скончался халиф Абу Бакр. Своим преемником он назначил *Умара ибн аль-Хаттаба* (634–644), прославившегося аскетической скромностью, решительностью и искусным управлением гос-вом.

В Сирии арабы, после ряда новых локальных побед, окружили Дамаск. Осада продолжалась с марта по сент. 635 г.; не имея осадной техники, арабы взяли город измором. По условиям капитуляции Дамаска жителям гарантировалась безопасность личности и имущества в обмен на политическую лояльность и уплату подушной подати. После покорения Юж. Сирии войско Халида ибн аль-Валида двинулось на север, заняв Эмесу (совр. Хомс) и Елифанию (совр. Хама) (осень–зима 635). Имп. Ираклий сформировал в Сев. Сирии армию в 40–50 тыс. чел. и направил ее навстречу арабам. Видя значительный численный перевес византийцев, арабы в мае–июне 636 г. отступили на юг, оставляя города, в т. ч. Дамаск. Визант. войско двигалось следом, стремясь вытеснить арабов из Сирии; наконец, обе армии остановились друг перед другом у р. Ярмук, к востоку от Тиверидского оз. В упорном трехдневном сражении 20–22 авг. 636 г. визант. армия была разгромлена; у Ираклия не осталось сил для сопротивления арабам.

В течение осени–зимы 636 г. мусульм. отряды захватили большинство городов Сирии — Дамаск, Эмесу, Верою (совр. Хaleb). В тылу у арабов долго выдерживали осаду Иерусалим, Кесария (захвачена только в 640) и неск. приморских крепостей. Зимой 637 г. Иерусалим, оборону к-рого возглавлял Патриарх *Софроний I*, сдался арабам. Договор о капитуляции с араб. стороны подписал халиф Умар, в тот момент прибывший к своей армии

в Палестину для распределения захваченной добычи. При посещении Иерусалима Умар заложил на пустовавшей Храмовой горе мечеть аль-Акса, считающуюся третьей по значению святыней ислама.

Одновременно с наступлением в Сирии арабы вели войну с Ираном в Месопотамии. Здесь в 634–636 гг. военные действия шли с переменным успехом, приевфратские области неск. раз переходили из рук в руки. Наконец, зимой 636–637 гг. (датировки спорны) в битве при Кадисии (южнее Хиры) мусульмане нанесли тяжелое поражение крупной персид. армии, после чего переправились через Евфрат, захватили сасанидскую столицу Ктесифон (апр. 637) и продолжили наступление вверх по Тигру. В результате сир. и ирак. армии арабов охватили полукольцом В. Месопотамию. Отбив попытку визант. контр наступления из Осроены, арабы без большого сопротивления овладели Антиохией (авг. 638; совр. Антакья), Эдессой (совр. Урфа), Каррами (639; совр. Харран), Амидой (640; совр. Диярбакыр). В 640–641 гг. армия мусульман вступила в Армению, опустошив земли от Майафарикина до Двина; разбитые персид. арм. княжества не смогли противостоять нашествию.

В дек. 639 г. араб. полководец Амр бен аль-Ас вторгся в Египет. После ряда сражений и взятия арабами неск. крепостей в 640 г. Александрийский Патриарх *Кир* вступил в переговоры с Амром, предлагая ему покинуть Египет за выкуп. Имп. Ираклий, узнав об этом, обвинил Кира в измене и отправил в ссылку. Осенью 640 г. Амр возобновил военные действия, вторгся в Дельту, 7 месяцев осаждал крепость Бабальюн, к-рая сдалась в апр. 641 г. После этого арабы стали с боями продвигаться к Александрии, но штурмовать сам город не решились и из-за разлива Нила отступили обратно в Бабальюн. В Египет вернулся Кир, освобожденный из ссылки после смерти имп. Ираклия. В нояб. 641 г. он заключил перемирие с Амром на 11 месяцев, по истечении этого срока визант. войска обязывались покинуть Александрию. Кир рассчитывал получить т. о. год передышки и подавить монофизитскую оппозицию в Александрии, после чего можно было бы нанести удар по арабам. За этот год Амр завершил покорение Дельты и В. Египта; визант. же гар-

низон в Александрии, не получив подкреплений из охваченного смутами К-поля, вынужден был, выполняя условия договора, оставить город (22 сент. 642).

Столь быстрое завоевание арабами обширных территорий объясняется внутренней непрочностью визант. власти в Сирии и Египте, вызванной противостоянием Православия и монофизитства. Подспудная неприязнь со стороны арамейцев и в еще большей степени коптов подрывала боевой дух визант. армий. Христ. население гос-ва Сасанидов восприняло араб. завоевания так же пассивно, как сиро-егип. монофизиты; с т. зр. месопотамских христиан, происходила простая смена одной иноверной власти на др.

Продолжая экспансию на неск. направлениях, арабы в 637–641 гг. завоевали Хузистан. Упорное сопротивление оказал мусульманам наместник этой провинции Хурмузан, более года выдерживавший осаду араб. войска в г. Тустар. При взятии города арабами было перебито множество жителей, в т. ч. местное христ. духовенство. Иран. шах Йездигерд III, имевший после битвы при Кадисии неск. лет передышки, сумел собрать значительную армию в районе г. Нехавенд в Зап. Иране. В 642 г. она была разбита арабами в ожесточенном трехдневном сражении. После этого мусульмане за 3 года покорили весь Зап. Иран с городами Хамадан и Рей.

За 10 лет территория халифата увеличилась вдвое, а по населению — вчетверо; араб. гос-во вобрало в себя множество народов и культур, стоявших на более высоком, чем арабы, уровне развития. Территория халифата была разделена на наместничества во главе с эмирами, обладавшими всей полнотой военной и гражданской власти. Арабы охотно использовали отлаженные механизмы и управленческий персонал визант. и сасанидской адм. систем; делопроизводство в халифате до нач. VIII в. велось на местных языках. Завоеванные земли причислили к коллективной собственности мусульм. общины и обложили налогом (харадж). Иноверные подданные (см. *Зимми*) должны были платить подушную подать (см. *Джизья*). Ставка налогообложения была ниже, чем в Византии и у Сасанидов. В раннем халифате сохранялась веротерпимость, христиане пользовались

внутренней автономией, свободой отправления культа. Арабы одинаково относились ко всем христ. исповеданиям, поэтому гонимые в Византии монофизиты явно предпочитали мусульм. владычество визант.

В нояб. 644 г. халиф Умар был убит рабом-персом. Группа ближайших сподвижников Мухаммада избрала новым халифом *Усмана* ибн Аффана (644–656). В его правление произошел последний всплеск масштабных араб. завоеваний. В Африке мусульмане совершили поход на Карфаген (648), вторглись в Нубию (651/52). Сир. наместник Муавия ибн Абу Суфьян доходил со своей армией до центральных областей М. Азии. В портах Сирии и Египта арабы строили военные корабли, совершали набеги на острова Вост. Средиземноморья и ок. 655 г. уничтожили визант. флот в морском сражении у побережья Ликии. В 1-й пол. 50-х гг. VII в. мусульмане покорили значительную часть Армении и Грузии, вторглись в Арран (Кавказскую Албанию), однако их попытка продвижения через Дербент в земли Хазарского каганата была отбита.

Но в халифате назревал социальный кризис, накапливались противоречия между находившимся в Медине халифом и могущественными наместниками, между обогатившейся мусульм. аристократией и массой рядовых воинов, между арабами и новообращенными мусульманами неараб. происхождения. Власть халифа, за отсутствием развитого аппарата управления, держалась на личном авторитете, однако Усман, опиравшийся в управлении гос-вом на узкий круг своих родственников, многие из которых когда-то были противниками Мухаммада, оттолкнул от себя представителей верхушки мусульм. общины. Главными очагами брожения были новоосвоенные военные поселения арабов — Куфа и Басра в Ираке, Фустат в Египте, где в основном проживала мединская элита. Летом 656 г. группы недовольных из этих городов прибыли в Медину и предъявили халифу свои требования об искоренении накопившихся злоупотреблений. Конфликт перерос в вооруженное противостояние, в ходе которого мятежники взяли штурмом дом Усмана, а сам он был убит.

Убийство халифа привело к расколу мусульм. общины и кровопролит-

ной гражданской войне. Власть новоизбранного халифа *Али*, двоюродного брата Мухаммада, не была признана наместником Сирии Муавией, объявившим себя мстителем за погибшего Усмана. Против Али также выступили старые сподвижники Мухаммада Талха и аз-Зубейр, посчитавшие себя обойденными в делах гос. управления. В дек. 656 г. в битве под Басрой их войско было разгромлено халифом, оба вождя мятежников пали в бою.

Противостояние Али и Муавии также переросло в открытую войну. В отечественной историографии противостояние этих лидеров рассматривалось как отражение конфликта феодализировавшейся араб. знати Сирии, сторонников Муавии, и ревнителей патриархальных военно-демократических традиций из Аравии и военных поселений Ирака, поддерживавших Али. Армии противников встретились летом 657 г. в урочище Сиффин к западу от Ракки. В конце июля, после нескольких тяжелых боев, Муавия сумел склонить своего соперника к переговорам и т. о. выиграть время.

В лагере сторонников Али произошел раскол; часть их обвинила халифа в соглашательстве с врагами и отделилась от него, образовав радикально-эгалитаристское движение хариджитов. Али пришлось бросить все силы на борьбу с мятежниками, число его сторонников уменьшалось. Муавия, заключив в 657/58 г. перемирие с Византией на условиях выплаты арабами тяжелой дани, обезопасил свой тыл и перешел в наступление. В июле 658 г. его войска захватили Египет. Через год Муавия провозгласил себя халифом. В янв. 661 г. Али был убит в Куфе хариджитом, мстившим за гибель своих соратников. После этого единственным реальным претендентом на власть в халифате стал Муавия, родоначальник первой мусульм. династии *Омейядов*.

Лит.: *Мюллер А.* История ислама с основания до новейших времен. СПб., 1895. Т. 1; *Медников Н. А.* Палестина от завоевания ее арабами до крестовых походов по арабским источникам. СПб., 1898–1903. 4 т.; *Hitti P. H.* History of Syria. N. Y., 1951; *Бартольд В. В.* Избр. соч. М., 1966. Т. 6; *Колесников А. И.* Завоевание Ирана арабами. М., 1982; *Большаков О. Г.* История халифата. М., 1989–1998. 3 т.; *Грюнебаум Г. Э.* Классический ислам, 600–1258. М., 1991; *Kaegi W.* Byzantium and the Early Islamic Conquest. Camb., 1993.

К. А. Панченко

АРАБЫ-ХРИСТИАНЕ, условный термин, обозначающий арабоязычных христиан. Проникновение христианства в среду племен *Аравии* началось в IV в. и шло по разным направлениям. Наибольшее влияние христ. религии испытали араб. племенные объединения, кочевавшие у сиро-палестинских границ Византийской империи, состоявшие с ней в союзных отношениях и охранявшие визант. земли от набегов бедуинов — вассалов Сасанидского Ирана. В этом регионе христианство распространялось прежде всего в форме монофизитства. Араб. цари племени *Гассанидов* в VI в. сыграли заметную роль в истории становления монофизитской Церкви. На вост. окраине Сирийской пустыни в IV–VI вв. сложилось араб. гос-во *Лакмидов*, находившееся в союзных отношениях с Ираном. Хотя большинство царей этой династии оставалось язычниками, христианство в VI в. пустило прочные корни в среде лакмидских племен.

Др. ареалом распространения христианства у арабов стал район Персидского зал., куда проникали морским путем несториане из Месопотамии. В IV в. здесь возникли две митрополии, охватывающие территории совр. Бахрейна, Катара и прилегающих районов вост. и юго-вост. побережья Аравии. Несторианское присутствие в регионе продолжалось до кон. VII в., а возможно, и дольше.

Третий очаг христианства сложился на юго-западе Аравийского п-ова, в *Йемене*, где существовала высоко развитая городская и земледельческая цивилизация. Христианство в форме монофизитства, отчасти Православия проникало в эту страну с визант. торговыми караванами. В Йемене существовала мощная иудейская община, соперничавшая с христианами. В 20-х гг. VI в. это противостояние вылилось в кровавую гражданскую войну, сопровождавшуюся истреблением значительной части йеменских христиан (см. *Награнские мученики*). В итоге победили христиане, поддержанные войсками христ. Эфиопии (см. *Химьяро-эфиопские войны*). В течение большей части VI в. Йемен находился в зависимости от Эфиопии, в 70-х гг. VI в. попал под контроль персов, а в 630 г. подчинился *Мухаммаду*. Несмотря на гарантии неприкосновенности, данные при этом

христ. общине *Награна*, халиф Умар (634–644), следуя завету Мухаммада сделать всю Аравию мусульм. страной, депортировал христиан в район Куфы; в течение следующих 100 лет эта община постепенно исчезла.

Христ. араб. племена Сирийской пустыни во время мусульм. завоеваний частью мигрировали в Византию, частью присоединились к мусульманам или занимали выжидательную позицию. В халифате *Омейядов* (661–750), где арабы составляли правящее сословие и всячески культивировалась араб. племенная солидарность, бедуинские христ. племена находились в благоприятном положении, вплоть до того, что иной раз были связаны родственными узами с правящей династией. С приходом к власти *Аббасидов* (750) исламские ценности стали играть в халифате определяющую роль, и уже при халифе аль-Махди (775–785) последние бедуины-христиане были вынуждены принять ислам.

В VII–VIII вв. шел процесс постепенной арабизации христ. подданных халифата в Египте, Сирии и Месопотамии. Христиане достаточно быстро усваивали араб. язык на разговорно-бытовом уровне; по мере утраты ими знания своих прежних языков (сир., копт., греч.) возникает арабоязычная христ. словесность, призванная донести до христиан халифата на понятном им языке культурно-религ. традицию визант. цивилизации. Эта лит-ра включала в себя как богослужебные тексты, так и богословские, апологетические, исторические сочинения, ориентированные отчасти и на мусульман. Быстрее всего процесс арабизации шел в среде православных (*мелькитов*), т. к. в дохалкидонских Церквах «национальный» язык (сир., копт.) был сакральным языком богослужения, к-рый культивировали и искусственно поддерживали даже тогда, когда он выходил из употребления в быту. У православных же, особенно в Палестине, богослужение изначально совершалось как на греч., так и на сир. языке, и по мере утраты мелькитами греч. языка его место занимал араб. Первые произведения арабоязычной христ. лит-ры были созданы в районе Юж. Палестины и Синая, гл. обр. в лавре прп. Саввы Освященного; древнейший из этих текстов датируется

740-ми гг. В IX в. араб. язык распространяется у христ. писателей Сирии и Месопотамии, в X в. — Египта. Постепенно араб. вытесняет др. языки ближневосточно-христ. культуры: греч. в Палестине к нач. IX в., сир. у яковитов к кон. XIII в., у несториан — к нач. XIV в. (единичные произведения создавались на этих языках и позже, вплоть до XVI — нач. XVII в.); у православных сир. язык перестает употребляться в сер. XVII в.; лит-ра на копт. языке исчезает в XIV в. В наст. время сохранились лишь отдельные компактные группы сироязычных христиан в Антиливане и среди ассирийцев Месопотамии. Т. о., почти все ближневост. христ. общины эпохи ср. веков — копты, мелькиты, марониты, сиро-яковиты, отчасти несториане-ассирийцы — могут быть условно причислены к А.-х.

В то же время никогда не существовало единой арабо-христ. культуры. На Ближ. Востоке развивались 5 в значительной мере самостоятельных культур упомянутых этноконфессиональных групп, причем у каждой из них лит-ра была дву- или трехязычной: у коптов — на копт. и араб. языках, у яковитов, несториан, маронитов, мелькитов — на сир. и араб., у мелькитских писателей, кроме того, широко было распространено знание греч. Существовали тесные контакты между культурами конфессионально близких народов: коптов, эфиопов, сиро-яковитов, армян; др. ареал составляли мелькиты и Византия. Различные арабоязычные христ. культуры взаимовлияли друг на друга, особенно в светских областях знания — историографии, филологии, медицине. Ближневост. христиане были тесно связаны и с арабо-мусульм. культурой. В кон. VIII–X в. десятки христ. авторов предприняли грандиозный труд по переводу на араб. язык античного научно-философского наследия, послужившего базой для расцвета средневек. арабо-мусульм. науки. Впрочем, мусульм. ученые довольно быстро обогнали христиан по своему научному уровню, и поздние арабо-христ. книжники опирались уже на достижения мусульм. авторов.

Этническое самосознание А.-х. в ср. века было выражено слабо. Чувство этнического единства у них в значительной степени заглашалось осознанием принадлежности к сво-

ему исповеданию, к христ. миру. Слово «христиане» и было их самоназванием; в тех случаях, когда требовалось отличить себя от др. христ. этно-конфессиональных групп, употреблялись термины «мелькиты», «сирийцы», «копты», «марониты»; практически все они также именovali себя «православными», противопоставляя свою общину остальным, считавшимся еретическими. Никто из А.-х. не называл себя арабом; этим словом христ. авторы называли мусульман или кочевников-бедуинов.

В течение ср. веков арабо-христ. общины знали периоды расцвета (особенно в первые века мусульм. владычества), когда христиане имели достаточно благоприятный социальный статус, бурно развивалась их культура, разворачивалась миссионерская деятельность вдоль торговых путей в Центр. Азии и на побережье Индийского океана. Однако в посл., по мере упадка Аббасидского халифата, межконфессиональные отношения в мусульм. мире обострились и участились гонения на христиан. *Крестовые походы*, последствия монг. нашествия XIII в., в ходе к-рого часть христиан сначала была приближена к себе завоевателями, а затем, после исламизации монг. знати, подверглась невиданным прежде гонениям (напр., в Ираке при *Хулагуидах*), в XIV в. — войны Тимура привели к исчезновению мн. ближневост. христ. общин. Уцелевшие пребывали в состоянии глубокого политического и культурного упадка. Османские источники XVI в. фиксируют численность А.-х. в Египте и Сирии на уровне 6–8% от всего населения.

В османскую эпоху, отличавшуюся относительной политической стабильностью и веротерпимостью, начался новый культурный и демографический подъем А.-х. В первую очередь он затронул маронитов, все более ориентировавшихся на католич. Европу, и православных, испытывавших влияние своих балканских единоверцев. Усилился приток греч. клира в сиро-егип. регион, с XVI в. приведший, в частности, к эллинизации вост. Патриархатов, когда все высшие посты в церковной иерархии занимали греки.

В XVI–XVIII вв. началось культурно-экономическое проникновение в Вост. Средиземноморье европ. держав и католич. Церкви;



лат. миссионеры развернули пропаганду унии с Римом. Часть ближневост. христ. торгово-предпринимательских слоев, связанных с европ. экономикой, в культурно-религ. плане постепенно переориентировалась на католичество. Нек-рые группы вост. духовенства, пытаясь преодолеть упадок и невежество своих общин, также стремились опереться на культурный потенциал Европы. Это привело к целой серии расколов внутри древних Вост. Церквей и образованию ряда униатских Церквей. Наибольших успехов папский престол добился в среде маронитов, к-рые подверглись католич. влиянию еще в период крестовых походов, окончательно перешли в унию с Римом в нач. XVI в., а на Соборе 1736 г. согласились на принятие мн. лат. обрядов. В 1553 г. часть несторианской общины приняла унию; их Церковь получила название халдейской. В 1656–1662 гг. в результате раскола сиро-яковитской общины образовалась *Сирийская католическая Церковь*. В Антиохийской Православной Церкви аналогичный раскол произошел в 1724 г. с образованием униатского мелькитского Патриархата. В 1741 г. Рим учредил копт. католич. иерархию. Марониты перешли в унию полностью; несторианская, сиро-яковитская и православная общины раскололись на сторонников и противников Рима приблизительно пополам; среди коптов число униатов было крайне незначительным.

В ходе борьбы с унией К-польский Патриархат под предлогом недоверия араб. духовенству добился того, что с 1724 г. на протяжении более 170 лет Антиохийские Патриархи ставились только из греков. Позднейшие униатские авторы трактовали переход христиан Сирии в унию как протест арабов против греч. засилья. В действительности национальное самосознание А.-х. в XVII–XVIII вв. еще не приняло отчетливые формы (хотя сир. христ. авторы XVII в. уже называют своих единоверцев «арабами»). Кроме того, униатским Церквам самим пришлось столкнуться со стремлением Римского престола латинизировать ближневост. униатские общины и подавить их самобытность.

Наряду с униатскими Церквами среди А.-х. Палестины существовала небольшая группа христиан лат. обряда. После восстановления в 1846 г.

католич. Иерусалимского Патриархата зап. миссионеры начали активную пропагандистскую деятельность в Палестине, и за 40 лет численность арабов-католиков возросла с 10 до 33% христ. населения страны.

С 1822 г. на Ближ. Востоке действовали также протестант. миссионеры из Германии, Великобритании, США. Несмотря на огромные средства, вложенные в пропаганду, результаты работы этих миссий оказались намного скромнее затраченных усилий. В то же время незначительная по численности араб. протестант. община дала мн. деятелей арабо-христ. культуры 2-й пол. XIX в.

По мере ослабления Османской империи в XIX в. в среду А.-х. все более проникали националистические, либеральные и секулярные ценности европ. культуры. Относительно высокий уровень образования, массовые миграции на заработки в Америку, знакомство с новым жизненным укладом вели к распространению у А.-х. антиклерикальных воззрений, ломке традиц. системы ценностей. Во 2-й пол. XIX — нач. XX в. почти во всех арабо-христ. общинах происходили острые конфликты между консервативным духовенством и группами мирян, требовавших реформирования церковной жизни. У православных Антиохийского и Иерусалимского Патриархатов этот конфликт усугубился этническим фактором — противостоянием, с одной стороны, греч. верхушки клира, а с др. — рядового духовенства и мирян араб. происхождения. Возникшее среди правосл. арабов движение за восстановление национальной иерархии, и прежде всего за замещение Первосвятительской кафедры иерархом-арабом, получило поддержку РПЦ и российской общественности. В апр. 1899 г. Патриархом Антиохийским стал Мелетий II, по национальности араб.

Кон. XIX в. был временем пробуждения национального самосознания на Ближ. Востоке. А.-х., более, чем их мусульм. соседи, проникнувшиеся новейшими европ. идеологиями, первыми сформулировали доктрину секулярного, надконфессионального араб. национализма, идею единства всех арабов независимо от религ. принадлежности. Иногда это сопровождалось отказом от традиций своей общины и выражением симпатий к исламу, сыгравшему ключевую роль в истории араб. нации. Подоб-

ные идеологии были среди прочего и способом самосохранения христ. общин, попыткой найти свой путь интеграции в арабо-мусульм. об-во.

Наряду с этим в среде маронитов и в меньшей степени др. униатских конфессий вызревали настроения изоляционизма, осознание маронитской национальной идентичности, противопоставление себя остальному араб. миру, ориентация на европ. (прежде всего франц.) культуру и военно-политическое покровительство Запада.

Копты, в большинстве своем консервативные крестьяне, были мало знакомы с европ. культурой и соответственно с европ. доктринами секулярного национализма. Традиционно они считали себя истинными хозяевами Египта, арабов-мусульман воспринимали как завоевателей, поэтому большинству коптов (в отличие от сирийцев) было трудно принять возникшие на Ближ. Востоке националистические идеологии, базировавшиеся на панараб. солидарности и ностальгии по былому величию исламской цивилизации. Это привело к болезненной для них изоляции в егип. об-ве рубежа XIX–XX вв. со стороны как араб. националистов, так и брит. администрации. Пытаясь прорвать эту изоляцию, копты в нач. XX в. склоняются к идеологии секулярного егип. патриотизма и отказу от автономии своей общины.

В XX в. все отмеченные тенденции в развитии арабо-христ. самосознания получили дальнейшее развитие. В среде маронитов сложилась т. н. идеология финикизма, возводившая истоки ливан. идентичности к финикийско-арам. древности, когда страна доминировала в средиземноморской торговле и выступала посредником между культурами Востока и Запада. Араб. присутствие в Ливане объявлялось чуждым и временным. Франция, опираясь на маронитскую общину, создала гос-во Ливан (1920), где марониты стремились играть руководящую роль, закрепленную в конфессионально-пропорциональной системе представительства во власти. Однако нараставшие изменения в демографической структуре и расстановке политических сил в ливан. об-ве привели к кровопролитной гражданской войне 1975–1990 гг., из к-рой марониты вышли ослабленными и утратившими мн. рычаги власти. Еще



более трагически сложилась судьба ассирийцев, также стремившихся в нач. XX в. к созданию собственной государственности при поддержке великих держав. Эта политика закончилась геноцидом ассирийцев в Турции в 1915 г. и в Ираке в 1933 г.

Православные, сиро-яковиты, копты в XX в. более органично вписались в свое мусульм. окружение. Правосл. арабы Палестины в 20–30-х гг. совместно с мусульманами противостояли сионистской колонизации страны, и многие из христиан после арабо-израильской войны 1948–1949 гг. разделили судьбу палестинских беженцев. Представители правосл. общины стояли у истоков ряда араб. националистических движений секулярного толка, в частности доктрин пансирианизма, баасизма (Сирийская национальная партия). В то же время, несмотря на внешнеконфессиональный характер этих идеологий и тот факт, что большинство совр. А.-х. однозначно относят себя к араб. нации, они в значительной мере сохраняют свою религиозно-культурную самобытность, остаются верны христ. традиции.

Численность А.-х. за последние столетия претерпела большие изменения. В османскую эпоху стали редкими переходы в ислам, сегрегация общин исключила смешанные браки, христиане не служили в армии и не погибали в войнах. В результате к кон. XIX в. их удельный вес в общей численности населения утроился. Однако в XX в. начался обратный процесс: в секулярных национальных гос-вах, возникших на обломках Османской империи, были стерты конфессиональные рамки, возросло число смешанных браков; высокий образовательный уровень христиан обусловил сокращение рождаемости в их среде; эмиграция ближневост. христиан достигла таких масштабов, что для некоторых этноконфессиональных групп численность их членов в диаспоре сопоставима с теми, кто остался на исторической родине. В результате удельный вес христиан в населении упал с 26,4% в 1914 г. до 9,2% в 1995 г., а если учитывать и Египет, то эта цифра уменьшится до 6,1%. В то же время в абсолютных показателях численность А.-х. продолжает расти (см. таблицу).

Лит.: Лебедев А. П. История греко-восточной церкви под властью турок. Серг. П., 1896–1901. 2 т.; Медников Н. А. Палестина от завоевания ее арабами до крестовых походов

Численность ближневост. христ. арабоязычных этноконфессиональных групп по состоянию на 1995 г. (тыс. чел.)

Конфессия	Египет	Ливан	Сирия	Ирак	Иордания	Израиль	Палестина	Всего	Диаспора
Копты	3288,9	1,9	—	1,8	1,2	0,8	2,8	3297,5	550
Православные	4,4	294,8	503,0	0,8	81,4	33,0	41,6	959,1	400
Марониты	2,5	490,9	28,0	—	—	7,3	0,3	529,1	1000–2500
Мелькиты	4,7	255,2	111,8	0,7	22,1	43,9	4,4	442,8	500
Халдеи	0,5	4,9	6,7	390,3	—	—	—	402,4	120
Сиро-яковиты	0,2	14,7	89,4	37,2	2,2	0,1	2,5	146,3	150
Католики	3,8	2,9	11,1	5,2	34,9	13,2	15,2	86,3	
Протестанты	20,9	20,2	20,1	5,8	4,4	4,5	4,8	80,8	
Сиро-католики	1,3	19,7	22,4	55,5	—	0,1	0,5	99,4	130
Ассирийцы	—	4,9	16,8	87,7	—	—	0,9	110,3	
Всего	3335,6	1326,3	945,6	615,5	150,0	104,3	76,3	6553,6	
% от населения	5,7	43,8	6,4	2,9	4,2	2,1	3,8	6,1	

(Christian Communities in the Arab Middle East. Oxf., 1998)

по арабским источникам. СПб., 1898–1903. 4 т.; Graf. Geschichte; Nau F. Les Arabes chrétiens de Mésopotamie et de Syrie du VII^e au VIII^e siècle. P., 1933; Пугулевская Н. В. Византия на путях в Индию. М., 1951; она же. Арабы у границ Византии и Ирана в IV–VI вв. М.; Л., 1964; Atiya A. A History of Eastern Christianity. L., 1968; idem. Christian communities in the Arab Middle East. Oxf., 1998; idem. Christians and Jews in the Ottoman Empire. N. Y.; L., 1982; Runciman S. The Historic Role of Christian Arabs of Palestine. L., 1970; Canard M. L'Expansion arabo-islamique et ses répercussions. L., 1974; Betts R. B. Christians in the Arab East: A Political Study. L., 1979; Trimmingham J. S. Christianity among the Arabs in Pre-Islamic Times. L.; N. Y., 1979; Родионов М. А. Марониты: Из этноконфессиональной истории Восточного Средиземноморья. М., 1982; Bat Ye'or. Les Chrétientés d'Orient entre Jihad et Dhimmitude, VII^e–XX^e siècle. P., 1991; Griffith S. H. Christianity in the Monasteries of Ninth-Century Palestine. L., 1992; Christian Communities in the Arab Middle East. Oxf., 1998.

К. А. Панченко

АРАВИТЫ [аравияне], христ. секта, возникшая в нач. III в. в Аравии. Как свидетельствует *Евсевий Кесарийский* (Hist. eccl. VI 37), ее приверженцы были сторонниками учения о том, что душа умирает вместе с телом и вместе с ним разрушается, но и воскресает вместе с ним. А. опровергал *Ориген*. По учению Оригена, душа не есть то же, что и тело, а, напротив, существо невидимое с бестелесной субстанцией; именно душа содержит образ Божий (De princ. I 1. 7), к-рый не может быть разрушен. Имеется известие, что в III в. в *Бостре* Аравийской состоялся Собор, на к-ром присутствовал Ориген, выступавший против монархианства еп. Бострийского *Берилла* (*Болотов*.

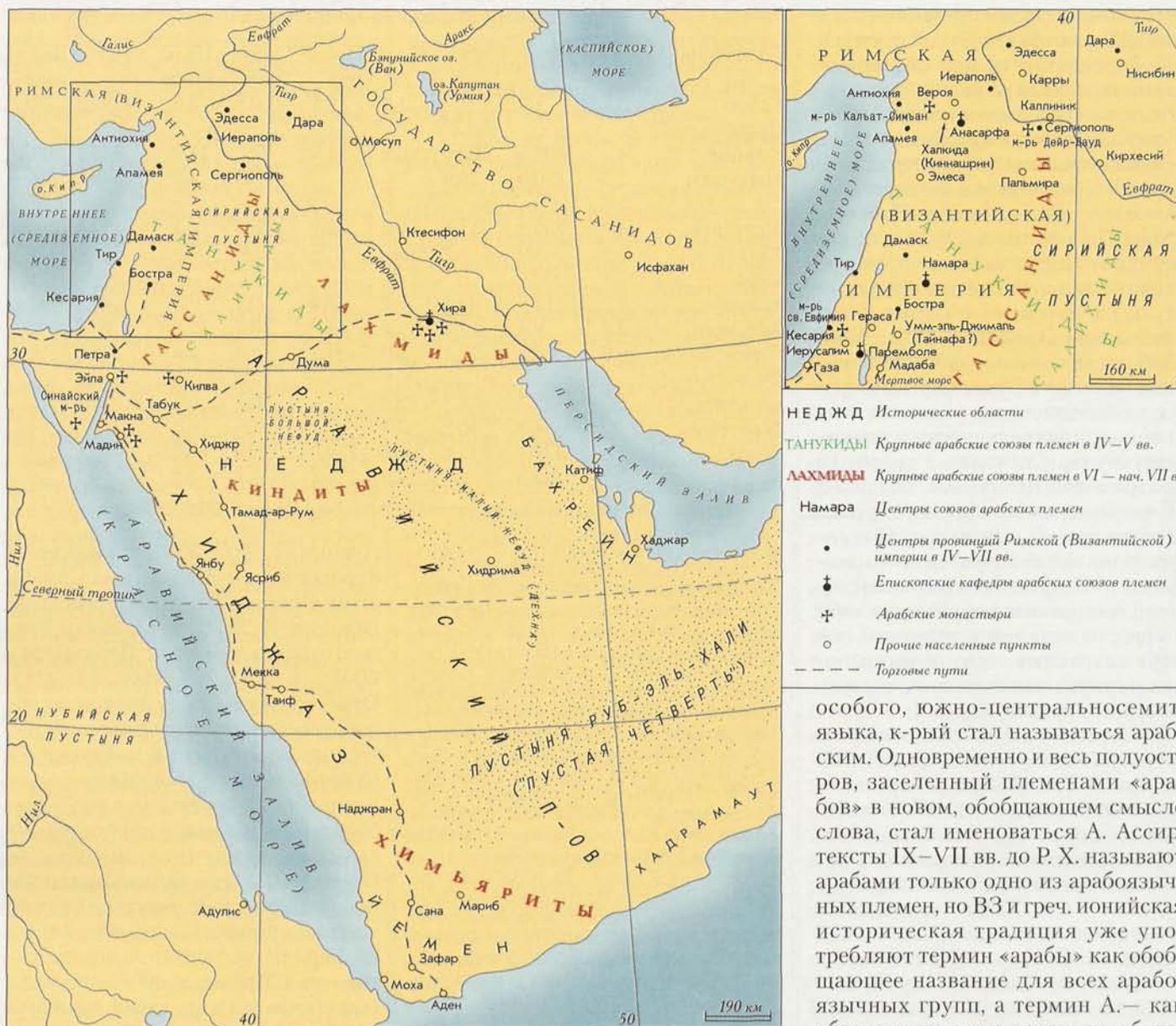
Лекции. Т. 2. С. 263), возможно, и опровержение А. было дано им на этом Соборе. По др. источникам (*Фаррар Ф. В.* Жизнь и труды святых отцов и учителей Церкви. М., 2001^р. Т. 1. С. 279–280, 293–294), Ориген трижды был в Аравии: о первом посещении почти ничего не известно, во 2-й раз он выступал на Соборе против еп. Берилла, состоявшемся в 244 г., но т. к. и после Собора тот продолжал упорствовать в своих заблуждениях, послали за Оригеном, к-рого почитали живым поборником правосл. веры. Оригену удалось доказать, что убеждения еп. Берилла несостоятельны, и обратиться к Православию. Успех дела способствовал тому, что Ориген был приглашен еще раз — для опровержения возникших заблуждений относительно воскресения: т. н. панихии утверждали, что душа Христа умерла вместе с телом и пробудилась к жизни с Воскресением. Возможно, одновременно Ориген опроверг и А., учение к-рых является явным отражением учения панихийев. Но Собор по этому поводу не соби-рался.

Э. П. Б.

АРАВИЯ [араб. جزيرة العرب — Остров арабов, евр. אֶרֶב, 'arāb, греч. Ἀραβία], полуостров на юго-западе Евразии, центр формирования араб. этноса.

Античные авторы выделяли в А. 3 географических региона: 1) Каменистая А. на северо-западе Аравийского п-ова (территория царства

АРАВИЯ ДО ВОЗНИКНОВЕНИЯ ИСЛАМА



набатеев, с нач. II в. — рим. пров. А., в IV–VI вв. — районы кочевий араб. племенных союзов Танукидов, Салихидов и Гассанидов); 2) Пустынная А. (основные регионы: Хиджаз — на вост. побережье Красного м., Неджд — в центральной части полуострова, Бахрейн — на юж. побережье Персидского зал.); 3) Счастливая А. на юге полуострова (Йемен), где сложилась высокоразвитая земледельческая цивилизация, существенно отличная от культуры кочевых араб. племен (см. Йемен).

Древняя история. В VI–IV тыс. до Р. Х. А. населяла семит. языковая общность, распавшаяся к концу этого периода на неск. этнолингвистических ветвей. К сер. II тыс. до Р. Х. сев. часть А. занимали носители западносемит. диалектов (*аморреи*

на северо-западе и севере, *арамеи* на северо-востоке), центральную — носители т. н. южно-центральных семит. диалектов (именно они были прямыми этническими предками совр. арабов), юж. — носители т. н. южно-периферийных семит. диалектов. К нач. I тыс. до Р. Х. одно из племен южно-центральной ветви носило наименование «арабы» (*aribi* в ассир. источниках). В 1-й пол. I тыс. до Р. Х. название было уже распространено на всю родственную этому племени южно-центральносемит. этноязыковую общность, а также на ассимилированные ей группы иного происхождения. В этом обобщающем смысле термин «арабы» употребляется вплоть до наст. времени, обозначая уже не отдельное племя, а целый народ — носитель

особого, южно-центральносемит. языка, к-рый стал называться арабским. Одновременно и весь полуостров, заселенный племенами «арабов» в новом, обобщающем смысле слова, стал именоваться А. Ассир. тексты IX–VII вв. до Р. Х. называют арабами только одно из арабоязычных племен, но ВЗ и греч. ионийская историческая традиция уже употребляют термин «арабы» как обобщающее название для всех арабоязычных групп, а термин А. — как обозначение всего ареала их обитания, от границы Египта до Евфрата и Индийского океана. Особого племени арабов среди этих групп не знают ни ВЗ, ни «История» Геродота (ср.: II 30; III 4–5, 88, 107; IV 39). Очевидно, к сер. I тыс. до Р. Х. племя первоначальных арабов перестало существовать.

Южно-центральносемит. племена были главным компонентом этногенеза исторических арабов. Вторым компонентом были, по-видимому, племена, вышедшие из аморрейской среды Месопотамии и родственные древним евреям; эти племена проникли в А. ок. XIV в. до Р. Х. с севера. В результате в А. складываются племенные группировки пришельцев: иоктаниды (восток и юг), измилтяне (север и северо-запад), кетуриты, в т. ч. мидианитяне (на за-

паде от Акабского зал. до Аравийского м.) и «сыновья востока» (евр. בני־קדם, на вост. окраинах Сирии). Все они возводили себя к общим с евреями предкам: иоктаниды — к Еверу через его сына Иоктана (Быт 10. 25–30), остальные — к Аврааму (Быт 25. 1–6, 12–18). Возможно, в ветхозаветных родословиях потомством Иоктана считались племенные союзы и гос-ва, созданные более ранней волной пришельцев с севера, а потомством Авраама — племена более поздней волны. С самого начала группы пришельцев смешивались с собственно араб. (южно-центральносемит.), а также с южно-периферийными семит. племенами. С оттоком арамеев из Сирийской степи в Сирию и Месопотамию (X в. до Р. Х.) собственно арабы продвигаются на север, к рубежам «Плодородного полумесяца», где их появление впервые отмечают ассир. источники сер. X–IX в. до Р. Х. В результате этих процессов пришельцы с севера полностью смешались с арабами и перешли на араб. язык. Именно эти арабизированные племена составили основную массу позднейших арабов, большинство же исконно южно-центральносемит. племен в течение I тыс. до Р. Х. смешались с ними. С нач. I тыс. до Р. Х. ВЗ, описывая юж. и вост. окраины Палестины, перестает упоминать измаильтян, мидианитян и проч. сев. группы под их собственными именами, называя их арабами. Так в X–IX вв. до Р. Х. сложилась общность арабов в том виде, в каком о ней упоминается в ВЗ, какой ее знают ионийские географы и зафиксировали позднейшие источники. Большая их часть входила в племенные союзы, происшедшие из общности измаильтян, поэтому последующие поколения арабов обычно считали себя потомками Авраама от Агари (агарянами). Т. о., этноним и язык достались историческим арабам в наследство от одних предков — южно-центральных семитов, а племенная генеалогия от др. — зап. семитов. В северо-центральной А. сложилось неск. основных племенных союзов: исконно араб. Ариби (вошел в состав др. племен к сер. I тыс. до Р. Х.), происшедшие от Авраама Дедан, Кедар и Небайот (библ. Наваиоф) (в нач. VI в. до Р. Х. образовал могущественное Набатейское царство), переселившийся с крайнего юга Самуд и др. В VI–V вв. до Р. Х. кочевые араб. пле-

мена скенитов заселили долину Ср., частично Н. Евфрата и большую часть В. Месопотамии. В IV–III вв. до Р. Х. арабы Набатейского царства окончательно поглотили Аммон и Моав и заняли Дамаск, считавшийся главным городом А. Пустынной. Как правило, у арабов были напряженные отношения с Ассирией и более поздними великими державами: Вавилонией, Персией, эллинистическими царствами, Парфией и Римом. Римляне, в частности, пытались проникнуть в Йемен и в 106 г. до Р. Х. захватили Набатейское царство.

На юге Аравийского п-ова в XI–VIII вв. до Р. Х. сложились высоко развитые гос-ва южно-периферийных семитов: Саба (библ. Сава), Маин, Катабан, Аусан и Хадрамаут. Их ожесточенные войны привели в конце концов к выдвигению нового Химьяритского гос-ва (кон. II в. до Р. Х.), за неск. веков объединившего всю Юж. А. В VI–VII вв. по Р. Х. южно-периферийные семиты были ассимилированы арабами, и на них также распространилось название «арабы». С тех пор потомки арабов, известных еще в предыдущую эпоху, рассматривались в основном как «северные арабы», а южно-периферийные семиты и их арабизированные потомки — как «южные арабы».

А. в Свящ. Писании. В ВЗ арабы называются все представители арабоязычной общности в том виде, как она существовала к сер. I тыс. до Р. Х. В Синодальном переводе термин «арабы» (евр. אַרְבִּי, 'arbi) обычно передается как «аравитяне». При этом Сев. А. иногда специально именуется «землей восточной» (евр. קְדֵם־קָדָם, 'eres qedem) (Быт 25. 6), а ее обитатели — архаическим термином «сыновья востока» (3 Цар 4. 30 и др.). Различные страны и племена А. упомянуты в родословии сынов Ноя (Быт 10), где южно-периферийные семит. племена рассматриваются как потомки Хуша, сына Хама (Быт 10. 6–7). Поскольку мн. царства и народы Аравии образовались в результате смешения пришельцев-северян с местными жителями, названия нек-рых из них появляются в библейских родословиях по 2 раза. Так, напр., Дедан — потомок Хама (Быт 10. 7) — может рассматриваться как эпоним местного элемента, а Дедан — потомок Авраама (Быт 25. 3) — как эпоним пришлого в составе одного и того же племени Дедан.

Свящ. Писание (Пс 71. 10) различало северо-центральную А. и юг полуострова (обобщенно именуемый Сава) как разные регионы в соответствии с реальной этнической ситуацией того времени (арабоязычные племена — в А., носители южно-периферийных семит. языков — в Сава). В сер. X в. до Р. Х. Соломон установил союзные отношения с Савой, знаменитая царица к-рой даже приезжала в Иерусалим (3 Цар 10. 1–13), и получил дары от «всех царей Аравийских» (3 Цар 10. 15; 2 Пар 9. 14; ср.: Пс 71. 10, 15), т. е. от тех племен западно-центральной А., что обитали вдоль ее Красноморского побережья. Впосл. те же царства поддерживали дружбу с иудейским царем Иосафатом (2 Пар 17. 11). Известно о торговле этих гос-в с Тиром в VI в. до Р. Х. (Иезек 27. 20–22). Сава, будучи крупнейшим и наиболее процветающим царством Юж. А., также неоднократно упоминается в Библии (Иов 1. 15; Ис 60. 6; Иер 6. 20; Иез 27. 22; Иоиль 3. 8).

Сев.-зап. арабы были, напротив, враждебны Иудее. Арабы-меуниты в союзе с Аммоном и Моавом воевали против Иосафата (2 Пар 20. 1–2). В сер. IX в. до Р. Х. сев.-зап. арабы, соседи заиорданских «кушитов», вместе с филистимлянами воевали против иудейского царя Иорама (2 Пар 21. 16). В 1-й пол. VIII в. до Р. Х. иудейский царь Озия воевал против тех же народов (2 Пар 26. 6–7). Ок. 445 г. до Р. Х. царь Гешем Аравитянин вместе с правителями Самарии и Аммона пытался сорвать строительство стен, предпринятое Неемией в Иерусалиме (Неем 2. 19; 4; 6). Небольшое араб. племя завеев, обитавшее в районе Дамаска, и его правитель «Завдиил Аравитянин» упоминаются в Первой книге Маккавейской (11. 16; 12. 31) при описании событий II в. до Р. Х. В эпоху Маккавеев араб. Набатейское царство выступало как союзник Иудеи (1 Макк 5. 25, 39; 9. 35; 2 Макк 5. 8), в то время как кочевые арабы Синая были покорены Иудой Маккавеем (2 Макк 12. 10–12). Об А. есть пророчества у Исаии (21. 13–17) и у Иереми (25. 23–24). Свящ. Писание неоднократно упоминает мудрость жителей А. (Авд 8; Иер 49. 7; 3 Цар 4. 29–31).

Лит.: Hitti P. K. History of the Arabs, from the Earliest Times to the Present. N. Y., 1970; Irvine A. K. The Arabs and Ethiopians // Peoples of Old Testament Times / Ed. D. J. Wiseman. Oxf., 1973. P. 287–311; Eph'al I. The Ancient

Arabs: Nomads on the Borders of the Fertile Crescent, 9th–5th Centuries B.C. Jerusalem, 1982; Knauf E. A. Ismael: Untersuchungen zur Geschichte Palästinas und Nordarabiens im 1. Jahrtausend v. Chr. Wiesbaden, 1985.

А. А. Немировский

Арав. доисламские верования.

До возникновения ислама (VII в. по Р. Х.) подавляющее большинство населения А. придерживалось разнообразных языческих верований, не составлявших единой религии. Распространение иудаизма и христианства в нек-рых городах и оазисах, а также среди кочевников в первых веках по Р. Х. не изменило общей картины: в целом А. до Мухаммада оставалась политеистической. При этом религ. ситуация в различных регионах полуострова отличалась значительным своеобразием. Создатели высоко развитой самобытной цивилизации, сформировавшейся на рубеже II–I тыс. до Р. Х. в юго-зап. части А. (Йемена), исповедовали особую религию со своим пантеоном и культом, к-рая имела свою разновидность в каждом из древнейших гос-в. Подданные Набатейского царства, обитатели Пальмиры, жители северомесопотамского г. Хатра, писавшие на араб. языке, но говорившие по преимуществу на североарав. диалектах, были приверженцами синкретических верований, в к-рых поклонение местным арав. божествам сочеталось с древними переднеазиатскими, эллинистическими, иран. и проч. культурами. Сведения о языческих верованиях земледельцев и кочевников внутренних областей А. фрагментарны и рассеяны в основном по 2 группам источников: памятникам североарав. эпиграфики (деданские, лихьянские, сафаянские, самудские, хасайнские и проч. надписи) и средневек. сочинениям мусульм. авторов, к-рые писали о верованиях и обрядах времен ал-джахилий («неведение»). Дополнением к ним служат скупые сообщения ассир., античных и визант. источников. Полный список божеств можно воссоздать лишь для определенных периодов и отдельных мест (напр., для оазиса Тайма в V–IV вв. до Р. Х.), однако их функции, родственные взаимоотношения, связанные с ними культы и ритуалы, за редкими исключениями, остаются неизвестными. Что касается общей древней арав. мифологии, то само ее существование остается под вопросом. Так, почти безраздельно господствовавшая в нач. —

сер. XX в. в арабистике и семитологии концепция Д. Нильсена об астральной триаде в наст. время отвергается большинством специалистов.

Первые сведения о божествах А. содержатся в анналах ассир. царя Асархаддона (680–669 до Р. Х.), к-рый в ответ на обращение арав. вождя Хазаела дал согласие возвратить в оазис Дума (араб. *دومة الجندل*) — культовый центр, существовавший вплоть до прихода ислама, — статуи божеств, увезенные его отцом Синаххерибом (705–681 до Р. Х.), перечисленные в следующем порядке: Атарсамаин, Даа, Нуха, Рудлау, Абириллу, Атаркурума. На первом и последнем месте в этом списке стоят различные местные ипостаси бога Астара, являвшегося главой пантеона древней Юж. А., но почитавшегося и за ее пределами. Нуха засвидетельствована в самудских и сафаянских надписях в форме *nhu*. Рудлау следует отождествить с *rdw/rdy* (Руда или Раду), природа к-рого неясна. Одни исследователи считают *rdw/rdy* муж. божеством (Геродот (III, 8) называл его Ороталт и рассматривал как воплощение Диониса), др. — хтонической богиней земли и плодородия. Божества Даа и Абириллу нигде более не упоминаются. В оазисе Тайма в сер. I тыс. до Р. Х. почитались 3 божества, очевидно араб. происхождения: Цалам (*šlm*, букв. — статуя, идол), Сангила (*šngl'*) и Ашима (*'šym'*), функции к-рых неясны. В оазисе Эль-Ула (древнем Дедане) и Сев. Хиджазе племена, составлявшие надписи на лихьянском языке, особо почитали бога зу-Габата (*d-gbt*), имя его истолковывают либо как «Владыка зарослей», либо как «Властитель Эль-Габы» (местности в районе Медины). Др. божества Лихьяна, такие, как хан-Актаб (*hn-'ktb*) и Аглибон, имеют параллели в набатейской (аль-Китба) и пальмирской религиях (Аглибол). В г. Карьят-эль-Фав в первых веках по Р. Х. главным божеством являлся Кахл (Кахил), на что указывает само название этой столицы древнего Киндитского царства — Кахилево селение (*qyt/dt/khl-m*).

Члены религиозно-племенного объединения самудян (*šmud*, *šrkt* *ṭmwdw*), судя по набейско-греч. билингве из Эр-Раввафы, находившейся на территории покоренной римлянами Набатеи, придерживались имп. культа, почитая в своем храме Марка Аврелия и Луция Вера.

Магическая формула «Вадд-отец» (*wd'b*), часто встречающаяся в древнеарав. эпиграфике, указывает, что поклонение этому божеству было распространено по всей территории полуострова. Один из его культовых центров просуществовал в оазисе Думат-эль-Джандаль до прихода ислама.

По всей Аравии с сер. I в. до Р. Х. и до утверждения ислама (VII в. по Р. Х.) широко почиталась триада жен. божеств: аль-Лат (*hn-lt*, *lt-n*, *اللوات*), аль-Узза (*hn-'zy*, *'zy-n*, *العزى*) и Манат (*mnt*, *mnwt*, *مناة*). Они представлены в северо- и южноарав. эпиграфике, а также в араб. источниках. Манат принято считать богиней судьбы по созвучию ее имени с араб. *манья* (*منية*) — рок. Природа 2 первых членов этой триады остается спорной. Так, еще Геродот (III, 8) отождествлял Алилат (т. е. аль-Лат) с Афродитой Уранией. Однако в набатейско-греч. билингве с о-ва Кос аналогом Афродиты объявлена аль-Узза. В подтверждение этого автор сирийско-араб. словаря Х в. Бар Бахлул интерпретировал ее как божество планеты Венера. Как известно, эти богини считались «дочерьми Аллаха» и особым почитанием были окружены в преисламской Мекке и ее окрестностях. Курайшитами наиболее почиталась аль-Узза, а племенем ас-сакиф — аль-Лат, идол к-рой находился в Эт-Таифе. Согласно мусульм. преданию, Мухаммад (принадлежавший к племени курайшитов) в одном из своих откровений фактически признал культ богинь, но вскоре объявил эти айаты ложными, произнесенными по наущению Шайтана, и в Коран вместо них вошли отвергающие существование богинь (53. 10–23).

О божествах, почитавшихся арабами накануне появления ислама, сведений сохранилось немного. Кроме вышеупомянутой триады в Мекке поклонялись Хубалу, очевидно, главному богу мекканского языческого святилища Каабы (*كعبة*). Позднее Кааба была объявлена Мухаммадом храмом «веры Авраамовой» (*إبراهيم* *دين*) и превратилась в важнейшую мусульм. святыню. Кузах (*قزح*), по видимому, считался богом восходящего Солнца. Существовал также культ Исафа (*إساف*) и Наилы (*نائلة*) — 2 возлюбленных, совокупившихся в Каабе и превращенных за это в статуи, установленные у храма, что указывает на существование в Аравии

института иерогамии («священного брака»).

Божества, к-рым поклонялись, имели вид либо статуи (Хубал в Мекке, Ваад в Думат-эль-Джандале), либо антропоморфной скалы (зу-ль-Халаса (ذو الخالصة) в Табале, аль-Джалсад (الجلسد) в Хадрамауте), или это были священные камни и деревья. В качестве хранителей святилища выступали садины, к-рые не являлись жрецами. Частым атрибутом идола был Оракул. Гадали по стрелам, по полету птиц и бегу зверей, по внутренностям жертвенных животных и т. п. Существовали также прорицатели — кахины, к-рые в состоянии транса отвечали на вопросы, часто рифмованной прозой — садж. Рядом со мн. идолами находилось «запретное пастбище» — хима (حمى). Если туда забредал к.-л. скот, то владельцы теряли право собственности на него. Как правило, таких животных (не только коз и овец, но даже верблюдов) приносили в жертву идолу и мазали его их кровью. Человеческие жертвоприношения среди доисламских арабов были редки и случались, как правило, во время войн: аль-Мунзир III принес в жертву аль-Уззе некоего знатного пленника. Одним из важнейших обычаев арав. политизма было ежегодное паломничество к тем или иным святыням, приуроченное к определенным датам. Так, *хадж* (الحج) в Мекку и поклонение Каабе приходились на конец 1-й декады месяца зу-л-хиджжа (ذو الحجة). Племена, особо почитавшие Каабу, были объединены в своего рода амфиктионию, называвшуюся кабаил ал-хумс (قبائل الحمس) — племена ревантских. Большинство обрядов, соблюдавшихся ими во время паломничества, были освящены исламом и стали обязательными для всех мусульман.

Ислам безжалостно покончил с идолопоклонством. Сторонники Мухаммада и первого халифа Абу Бакра (632–634) разрушили кумиры арав. божеств и перебили садинов. В то же время появились предания, стремившиеся приукрасить расставание с языческим прошлым. Так, у ряда арав. племен, происходивших из Хадрамаута, сложились похожие легенды о низвержении идолов самим Аллахом, предварительно посылавшим откровения их хранителям, к-рые затем добровольно принимали ислам.

Христианство в А. Начало распространения христианства в А. приходится на сер. IV в. Новая религия проникала в А. по 3 основным направлениям: с территории вост. провинций Римской империи в сев. часть полуострова (от границ империи до Ср. Месопотамии); из Ирана, гл. обр. через христ. общины Месопотамии, на острова Персидского зал. и в области, лежащие на его Аравийском побережье; наконец, благодаря транзитной торговле по Красному м. через Химьяритское царство на юге. В результате на полуострове образовалось 3 самостоятельных, непосредственно друг с другом не связанных очага христианства. Различной была и их историческая судьба.

Христианство у сев. рубежей А. Поздняя Римская, а затем Византийская империи пытались различными способами обезопасить границы своих ближневост. провинций от беспокойных соседей — арабов-кочевников. Христианизация верхушки бедуинских племен позволяла включить их в орбиту имперского влияния. Однако имперским властям пришлось довольно скоро столкнуться с настоящим стремлением новообращенных арабов к иерархической независимости. Наиболее раннее упоминание о распространении христианства среди обитателей Сев. А. связано с царицей *Мавией*, христианкой, к-рая в 376 г. развязала войну против римлян и согласилась заключить с ними мир лишь при условии рукоположения во епископа для подчиненных ей арабов некоего Моисея, человека из ее племени. Требование царицы было выполнено, причем Моисей оказался убежденным противником *арианства*, к-рому в те годы покровительствовала имп. власть. Принятие христианства племенем Мавии следует датировать по крайней мере сер. IV в. К племени салих принадлежал *Даджам* (Зоком), христианин и ромейский филарх 2-й пол. IV в., известный церковным историкам. На 20–30-е гг. V в. приходится деятельность перешедшего на сторону Византии филарха «персидских арабов» Петра, к-рый достиг сана епископа.

Одновременно с христианизацией бедуинских вождей принятие новой веры арабами происходило «снизу». Значительную роль в этом сыграл св. *Симеон Столпник*, приобретший

в сер. V в. особенный авторитет среди арабов из племенного союза *Лахмидов*.

К кон. V в. в сфере влияния Византии попадает племенной союз Гассанидов, к-рый разгромил вождей Салихидов и взял под контроль араб. племена визант. пограничья. Тогда же происходит обращение племени гассан в христианство. Самым ярким представителем династии Гассанидов был аль-Харис ибн Джабала (ок. 528–569), филарх арабов Палестины и патрикий Византийской империи. В то же время Гассаниды отнюдь не были визант. марионетками: их цари проводили свой курс и отстаивали собственные интересы, в т. ч. и в религ. сфере. Господствующим направлением христианства среди кочевавших у границ Византии арабов стало гонимое в империи *монофизитство*, что объясняется как желанием гассанидских правителей и подвластных им вождей отстоять свою самобытность в духовной сфере, так и влиянием сирийцев, этнически родственных арабам и в VI в. в большинстве также сочувствовавших монофизитам. Заслуживает внимания предположение исследователя Н. В. *Лигулевской* о существовании сиро-араб. койне, на к-ром представители этих народов общались друг с другом. Особым покровительством царя аль-Хариса ибн Джабалы пользовался еп. *Иаков Барадей*, основатель сир. *Яковитской Церкви*. Именно догматические, а по существу этнополитические противоречия между Византией и Гассанидами привели к свержению в 581 г. последнего правителя из этой династии аль-Мунзира ибн аль-Хариса и к распаду его царства. Прошло всего неск. десятилетий, и империи пришлось в полной мере ощутить последствия своей недалекновидной и негибкой политики в отношении арабов: в 30-х гг. VII в. отсутствие союзного Византии араб. гос-ва у границ Сирии и Палестины существенно облегчило мусульманам завоевание этих областей (см. *Арабские завоевания*).

Столица царства Лахмидов г. *Хира* (совр. Юго-Зап. Ирак) в V в. стал крупнейшим центром христианства в Сев. А., несмотря на негативное отношение нек-рых лахмидских царей-язычников к этой религии. Здесь сталкивались интересы месопотамских общин несториан, монофизитов и православных. Еще во

2-й пол. IV в. мон-рь в окрестностях Хиры заложил несторианский святой Абд Йашу. В нач. V в. епископом этого города был страстный апологет монофизитства *Симеон Бет-Аршамский*. Христианство исповедовали лахмидские цари *Амр ибн аль-Мунзир* (554–569/70) и *ан-Нуман III* (580–602).

По сравнению с областями, близкими к Сирии, Палестине и Месопотамии, в глубь А. христианство продвигалось медленно. Во Внутренней А. обнаружено небольшое количество христ. археологических и эпиграфических памятников, наиболее значимыми среди к-рых являются 6 надписей на греч. языке из Сев. Хиджаза и культовое сооружение, раскопанное в Эль-Джубайле на востоке полуострова. И дело здесь не только в слабой изученности этого региона. Согласно мусульм. историку IX в. аль-Якуби, в доисламскую эпоху лишь незначительное количество араб. племен обратилось в христ. веру, причем подавляющее большинство из них (таглиб, танук, бахра, салих, гассан, лахм и тамимитское подразделение бану имра ал-кайс ибн зайд) обитали у сев. рубежей А. Принятие христианства нек-рыми представителями курайшитского рода Асад ибн Абд аль-Узза в Мекке объясняется их участием в транзитной торговле, тогда как переход в новую веру части кочевавших у северо-вост. окраины Йемена мазхиджитов скорее всего был связан с влиянием сильной христ. общины в *Нагрране*. К перечисленным племенам следует добавить неск. киндитских родов, боровшихся с Гассанидами за гегемонию в Сев.-Зап. А. в кон. V — нач. VI в.

После прихода ислама нек-рые обитавшие у границ Сирии североарав. племена, такие, как таглиб и танух, сохранили верность христианству, активно участвуя при этом в араб. завоеваниях. Халифы династии *Омейядов* (2-я пол. VII — 1-я пол. VIII в.), существенная роль в политике к-рых отводилась араб. племенной солидарности, терпимо относились к ним. С приходом же к власти династии *Аббасидов* ситуация резко изменилась, и вскоре последние остатки североарав. христианства исчезают. Так, танухиды вынуждены были принять ислам из-за репрессий аббасидского халифа аль-Махди (775–785). Тем не менее небольшие племена арав. кочевников,

исповедовавших христианство, напр. бедуины-униаты из р-на Мадаба (Иордания), сохранились до наст. времени и в последние десятилетия попали в поле зрения этнографов.

Христианство на островах и Аравийском побережье Персидского зал. Появление христианства в бассейне Персидского зал. связано с миссионерской деятельностью христиан Ирана, составивших в сер. V в. ядро несторианской Церкви. В сер. 60-х — нач. 70-х гг. IV в. св. Абд Йашу крестил жителей одного из островов, расположенных у побережья *Бахрейна* (возможно, нынешнего о-ва Абу-Али), и основал там мон-рь. Примерно тогда же в регионе сложилось 2 митрополии: Бет-Катрайе, включавшая в себя Бахрейн, Дарин, Эль-Катиф, Эль-Хасу и, очевидно, п-ов Катар, и Бет-Мазуний, охватывавшая территорию совр. Объединенных Арабских Эмиратов и зап. часть Омана, с центром в Сухаре. Где проходила граница между ними, точно определить не удается. К наст. времени в Персидском зал. обнаружен ряд христ. археологических памятников, таких, как церковь на о-ве Файлака близ побережья Кувейта и монастырские комплексы на о-ве Сир-Бани-Яс, в Абу-Даби, на городище Эль-Хаур. Христианство в этом регионе А. сохранялось и после прихода ислама. По крайней мере, в 70-х гг. VII в. несторианская митрополия Бет-Катрайе продолжала существовать и насчитывала в своем составе неск. епархий. О дальнейшей ее истории почти ничего не известно. Возможно, сохранение несторианства в Йемене IX–XIII вв. связано с продолжением религ. и торговой деятельности несториан в Персидском зал. О распространении христианства в Юж. А. см. ст. «Йемен».

Лит.: *Jamte A.* Le panthéon sud-arabe préislamique // *Le Muséon*. 1947. Т. 60. P. 57–147; *Пигулевская Н. В.* Византия на путях в Индию. М., Л., 1951. С. 219–335; *она же.* Арабы у границ Византии и Ирана в IV–VI вв. М., Л., 1964; *Ryckmans G.* Les religions arabes préislamiques. Louvain, 1951; *idem.* Le christianisme en Arabie du Sud préislamique // *L'Oriente cristiano nella storia della civiltà*. R.; Firenze, 1963. P. 413–453; *Lundin A. G.* Южная Аравия в VI в. // ППС. 1961. Вып. 8 (71). С. 118–124; *он же.* «Дочери Бога» в южно-арабских надписях и в Коране // ВДИ. 1975. № 2. С. 124–131; *Fahd T.* Le panthéon de l'Arabie centrale à la veille de l'Hégire. P., 1968; *Fiey J.* Diocèses syriens orientaux du Golfe Persique // *Mémoires Mgr Gabriel Khouri-Sarkis*. Louvain, 1968. P. 177–219; *Höfner M.* Die vorislamischen Religionen Arabiens // *Die*

Religionen Altsyriens, Altarabiens und der Mandäer / Hrsg. von H. Gese, M. Höfner, K. Rudolph. Stuttg., 1970. S. 233–402; *Iepodom.* История. Л., 1972; *Trimingham J. S.* Christianity among the Arabs in Pre-Islamic Times. L., 1979; *Beaucamp J., Robin Chr. J.* Le christianisme dans la péninsule Arabique d'après l'épigraphie et l'archéologie // *Hommages à P. Lemerle*. P., 1981. P. 45–61; *idem.* L'évêché nestorien de Mašmahig dans l'archipel d'al-Bahrayn // *Dilmun: New Studies in the Archaeology and Early History of Bahrain* / Ed. D. Potts. B., 1983. P. 171–196; *Lundin A. G.* Die arabischen Göttinnen Ruḏā und al-'Uzzā // *Al-Hudhud: Festschrift M. Höfner zum 80. Geburtstag* / Hrsg. von R. G. Stiegner. Graz, 1981. S. 211–223; *Al-Ansary A. R.* Qaryat al-Fau: A Portrait of Pre-Islamic Civilisation in Saudi Arabia. Riyadh, 1982; *Ryckmans J.* Biblical and Old South Arabian Institutions: Some Parallels // *Arabian and Islamic Studies presented to R. B. Sejeant*. L.; N. Y., 1983. P. 14–25; *Beeston A. F. L.* The Religions of Pre-Islamic Yemen // *L'Arabie du Sud, histoire et civilisation* / Ed. J. Chelhod. P., 1984. Vol. 1. P. 259–269; *Shahid I.* Byzantium and the Arabs in the IVth Century. Wash., 1984; *idem.* Byzantium and the Arabs in the Vth Century. Wash., 1989; *idem.* Byzantium and the Arabs in the VIth Century. Wash., 1991; *Французов С. А.* Этноконфессиональные процессы в доисламской Аравии: религиозно-племенные общности хумс, хилла и тулс // СЭ. 1986. № 3. С. 47–57; *он же.* Коранический стих в языческой клятве // *Восток*. 1993. № 3. С. 5–13; *он же.* Три легенды об обращениях в ислам хадрамаутских язычников // *Петербургское востоковедение*. СПб., 1994. Вып. 5. С. 306–332; *Пиотровский М. Б.* Южная Аравия в раннее средневековье. М., 1985; *Большаков О. Г.* История Халифата. Т. 1: Ислам в Аравии, 570–633. М., 1989; *Robin Chr. J.* Du paganisme au monothéisme // *L'Arabie antique de Karib'ol à Mahomet*. Aix-en-Provence, 1991. P. 147–152; *idem.* Sheba II: Dans les inscriptions d'Arabie du Sud // *Dictionnaire de la Bible*. P., 1996. Suppl. Col. 1141–1143, 1189–1193; *Bron Fr.* Los dios y el culto de los Árabes preislámicos // *Mitología y religión del Oriente Antiguo*. Vol. 2 / 2: *Semitas Occidentales* // *Obra colectiva* / Ed. por G. Del Olmo Lete. Barcelona, 1995. P. 413–447; *King G. R. D.* A Nestorian Monastic Settlement on the Island of Sir Bani Yas, Abu Dhabi // *Bull. of the School of Oriental and African Studies*. 1997. Т. 60. P. 221–235; *Macdonald M. C. A., Nehmé L.* Al-'Uzzā // *EI*. 2000. Vol. 10. P. 967–968.

С. А. Французов

АРАВСИОНСКИЕ СОБОРЫ, Поместные Соборы древней Церкви, происходившие в г. Аравсион (совр. Оранж, деп. Воклюз, Франция):

441 г. На Соборе присутствовали 17 епископов (самый представительный галльский Собор после Собора 398 в Турине). Председательствовал свт. *Иларий*, еп. Арелатский. Собор принял 30 правил, касающихся порядка совершения таинств (прав. 1–4; 12–17), права церковного убежища (прав. 5–6), взаимоотношений епископов разных кафедр (прав. 8–11), браков священнослу-

жителей (прав. 22–25), положения оглашенных (прав. 18–20), епископов (прав. 21–30), диаконов (прав. 26), вдовиц и дев (прав. 27–28). Некоторые из принятых Собором правил, возможно, были подтверждены Поместным Арелатским Собором 443 г. (см. *Арелатские Соборы*). Постановления А. С. вместе с ложно приписываемыми ему канонами вошли в «*Corpus iuris canonici*» (Mansi. Т. 4. Р. 441–443), основной сборник канонического права католич. Церкви. Ист.: Concilia Galliae (314–506) / Ed. Ch. Munier. Turnhout, 1963. P. 76–93 (CCSL. 148). Лит.: Langgärtner G. Die Gallienpolitik der Päpste im 5. und 6. Jh.: Eine Studie über das apostolische Vikariat von Arles. Bonn, 1964. S. 64–65.

529 г. Созван по инициативе председательствовавшего на Соборе свт. Кесария, еп. Арелатского, по вопросу о соотношении свободы воли и Божественной благодати. В нем участвовали 14 епископов. Собор принял 25 правил и «Определение веры» (Definitio Fidei), в основу к-рых были положены «Главы» (Capitula) папы свт. Феликса IV (III) против Пелагия, Целестия, Юлиана, еп. Экланского, и Фауста Регийского, направленные свт. Кесарию накануне Собора. В постановлении Собора, каждое из к-рых сопровождается цитатой из блж. Августина, заметно стремление утвердить авторитет гиппонского святителя, к-рый еще в кон. V в. ставился под сомнение, напр. Фаустом Регийским (De grat. I 6). Вместе с тем Собор осудил мн. положения учения о Божественной благодати прп. Иоанна Кассиана (хотя его имя и не называется). Если прп. Иоанн Кассиан допускал наличие в человеке волеизъявления к добру, к-рое действует совместно с необходимой для спасения благодатью (Collat. XIII 18), то Собор четко заявил, что после грехопадения «так поколеблена и умалена (inclinatum et adtepuatum) была свободная воля, что никто после этого не может ни любить Бога как должно, ни верить в Бога, ни творить ради Бога добро, если на него прежде не снизойдет Божественная благодать». Иоанн Кассиан допускал как предшествующее действие благодати, побуждающей к добру, так и последующее благому изволению. Согласно же постановлениям Собора, «во всяком благом деле не мы начинаем и после этого получаем помощь Божиего милосердия, но Он прежде вдохновляет нас к вере и Своей любви».

Собор делает важное разъяснение этого утверждения, согласно к-рому не умаляется значение христ. подвига и принятие благодати верующими связывается с сакральной жизнью Церкви: «После принятия посредством Крещения благодати, все крещеные, если они хотят благодатью подвизаться, с помощью и содействием Христа могут и должны исполнить то, что служит ко спасению души» (Defin. Fid.). Признанные неверными суждения блж. Августина Собор отвергает более сдержанно, осуждая только тех, кто говорит о предопределении ко злу (идея, занимающая периферийное положение в богословских взглядах блж. Августина — Aug. De Correp. et grat. 7, 14). Осуждение учения о предопределении ко злу подкрепляется цитатой из «Liber Sententiarum» (Книги изречений) Проспера Аквитанского (прав. 23), хотя именно в его трудах эта идея нашла наиболее яркое отражение (ср.: Responiones // PL. 51. Col. 155–174). Из всех рассмотренных Собором богословских вопросов только учение о предопределении ко злу было анафематствовано (Defin. Fid.). Собор ничего не говорит о важном для гиппонского святителя учении о предопределении святых.

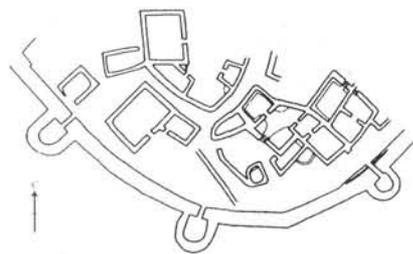
Учение о благодати, принятое на А. С., было одобрено папой Бонифацием II и стало господствующим в Зап. Церкви на протяжении всего раннего средневековья. В католич. богословии Нового времени именно позиция А. С. была признана истинно католич., в то время как за учением Иоанна Кассиана закрепился термин *полупелагианство*. На Востоке авторитет прп. Иоанна Кассиана как учителя Церкви никогда не ставился под сомнение (см., напр., Иоанн, прп. Лествица. IV 105; Phot. Bibl. Cod. 197). Учение Иоанна Кассиана наиболее детально разрабатывает правосл. взгляд на соотношение свободы воли человека и Благодати (иером. Феодор (Поздеевский), Ю. Малков).

Ист.: Les Canons des conciles mérovingiens (VI–VII siècles) / Éd. J. Gaudemet et B. Basdevant. P., 1989. Т. 1. (SC; 353).

Лит.: Феодор (Поздеевский), иером. Аскетические воззрения прп. Иоанна Кассиана Римлянина. Каз., 1902; Navarra L. Merovingian Councils // EEC. Vol. 1. P. 555; Задворный В. Л. История Римских пап. М., 1997. Т. 2. С. 81–82; Малков Ю. Сотериология прп. Иоанна Кассиана // Альфа и Омега. 1999. № 4. С. 108–135.

Д. В. Зайцев

АРАД, крепость на севере пустыни *Негев*. В Библии об А. говорится в связи с неудачной попыткой «сынов Израиля» вторгнуться в *Ханаан* (Числ 21. 1; 33. 40); позже царь А. назван среди плененных (Нав 12. 14). В этом районе селились потомки приемного отца Моисея кениты (Суд 1. 16). Место древнего А. — Тель-Арад в северо-вост. части долины Беэр-Шева (см. *Вирсавия*) — знал еще *Евсевий Кесарийский* (Ономастикон. 14. 1–3). Археологические исследования А. в 60–70-х гг. XX в. (Й. Ахарони, Р. Амиран, З. Херцог) велись одновременно на 2 уровнях

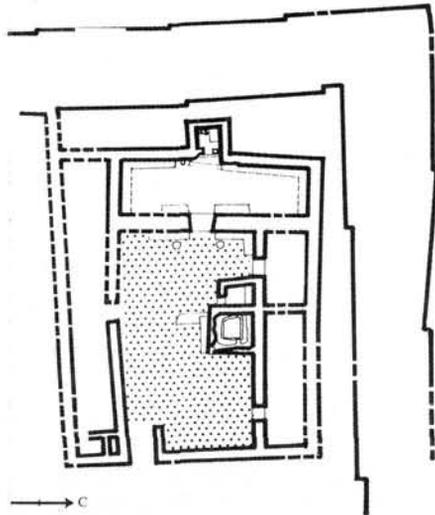


План городского квартала периода ранней бронзы

телля: нижнем (город раннебронзовой эпохи — IV—III тыс. до Р. Х.) и верхнем (крепость железного века). Была раскопана основная часть территории крепости и обнаружено большое количество остраконов с надписями. Они фрагментарны или состоят из 1–2 слов, но позволили создать стратифицированную эпиграфическую шкалу и дали материал для изучения древнеевр. письменности.

Располагавшееся на нижнем телье древнейшее поселение в А. прошло путь от поселка эпохи энеолита до города, укрепленного каменной стеной с полукруглыми башнями (эпоха ранней бронзы). Последний был поделен на кварталы частных дворов, имел культовые и общественные центры, систему сбора и хранения воды, поддерживал торговые связи с Египтом (в слоях много егип. керамики и др. находок). Нижний телье был покинут в кон. III тыс. до Р. Х. На верхнем телье выделяют 7 периодов (А. I — А. VII). Их датировка и историческая интерпретация продолжают служить почвой для дискуссии. Согласно Ахарони и Херцогу, первое поселение железного века (X в. до Р. Х.?) на верхнем телье не было укрепленным, но вскоре на его остатках выстроили крепость, к-рая просуществовала,

хотя и со значительными перестройками, ок. тысячи лет. Стены (квадрат 50×50 м с воротами и башнями) были разделены поперечными стенками на помещения. В северо-зап. части открыт вытянутый с запада на восток культовый комплекс с внешним вост. двором, внутренним зап. помещением со скамьями вдоль стен, у задней, зап., стены — небольшое (1,2×1,2 м) помещение с кремневой стелой. К святилищу относились, видимо, 2 малых каменных алтаря (на них установлено присутствие следов жира животных) и большой алтарь во внешнем дворе, от к-рого сохранился каменный фундамент. В устройстве святилища



План культового комплекса.
X в. до Р. X.

исследователи усматривают нек-рые параллели с Иерусалимским храмом (Исх 26. 15–25; 1 Цар 6. 2).

В кон. X в. до Р. X. крепость А. была сожжена, возможно, егип. фараоном Шешонком I во время кампании 925 г. до Р. X. (1 Цар 14. 25–26) — в Карнакской надписи он назвал 2 крепости в Юж. Израиле, «Большой Арад и Арад дома Иерухама» (*Aharoni Y. The Land of the Bible. Phil., 1979³. P. 215–216. № 107–112*). В этом случае возникновение крепости А. можно датировать периодом Единого Царства (X в. до Р. X.). (Существует однако мнение, согласно к-рому крепость возникла в IX в. (Mazar. *Archeology. P. 439*)). Позже крепость перестроили, святилище расширили, использовав старый алтарь как фундамент, соорудили новый (5×5×3 м; ср.: Исх 27. 1): из камня на глине и покрытый кремневой плитой со стоками для возлияний. На его ступенях найдены 2 керами-

ческих кубка, надписанные знаками, к-рые читают как архаические евр. (X–IX вв. до Р. X.) или развитые финик. (VII–VI вв. до Р. X.) письмена.

Перестройку А. как крепости, охранявшей пути к Вади-эль-Араба, Моаву и Едому (1 Цар 22. 47–48; 2 Пар 17. 10–12), датируют IX или VIII в. до Р. X. (Мазар). В первом случае ее связывают с деятельностью иудейских царей Асы (911–870 до Р. X., 2 Пар 14. 4–6; 1 Цар 15. 23) или Иосафата (870–848 до Р. X., 2 Пар 17. 1–2, 12–13; 21. 3). Выделяемый в крепости слой следующего разрушения связывают с восстанием Едома (2 Пар 21. 8, 10) и вторжениями филистимлян (2 Пар 21. 16–17) в 840-х гг. или датируют кон. IX — 1 четв. VIII в. до Р. X. В восстановленном А. (при Озии, ок. 767 до Р. X.?) сохранилась старая планировка, но позже святилище засыпали землей, возможно при реформе Езекии и уничтожении храмов вне Иерусалима ок. 715 г. до Р. X. (2 Пар 18. 4, 22; 2 Пар 31. 1; 32. 12). Эту дату подкрепляет керамика, идентичная III слою Лахиша. А. вновь был разрушен во время вторжения ассир. царя Синаххериба (701 до Р. X.), после чего стены отстроили только в VII в. до Р. X. (при царе Манасии или его внуке-реформаторе Озии, 641–609?). В одну из кампаний вавилонского царя Навуходоносора II в Иудее (597 до Р. X.: 2 Цар 24. 2; Иер 13. 18–19) А. вновь разрушили; его руины сохранили остраконы со списками имущества, написанными егип. иератическим письмом, а также 3 печати «Элиашива, сына Осиаху» (возможно, начальника или интенданта гарнизона, к-рому адресовано большинство остраконов этого уровня). Вскоре по руинам старых укреплений прошла новая стена, усиленная башнями. Сопоставление палеографии арадских надписей с Лахишскими письмами Лахиша II и керамикой позднего железного века говорит о том, что А. VI мог быть отстроен в кон. VI в. до Р. X. (см. Иер 51. 59; ср.: 27. 2–28. 17), после того как был разрушен идумеями при походе Навуходоносора в Иудею в 587 г. до Р. X. (Авд 10–14; Пс 137. 7), что подтверждает одно из писем, в к-ром Элиашиву приказывают отправить подкрепления в соседний Рамот-Негев «страха ради идумеев».

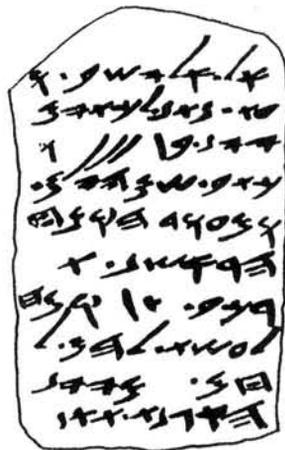
Эпоха персид. господства представлена в А. типичными ямами для

пепла, в к-рых найдено 85 остраконов с арам. надписями (с IV в. до Р. X.). Они показывают, что А. продолжал служить пунктом снабжения и охраны караванных путей. В эллинистический период перестройке подвергались лишь отдельные части города: были воздвигнуты квадратная башня и внешний форт. Заселенность грекоговорящими горожанами подтверждают и остраконы. После завоевания Римом Nabateйского гос-ва (106 по Р. X.) граница с пустыней передвинулась далеко на юг и крепости в пустыне Неgev были покинуты. Лишь через 500 лет на руинах А. появилось новое здание — караван-сарай.

В кон. 80-х гг. XX в. Д. Уссышкин и др. археологи предложили полностью пересмотреть стратиграфию, отказаться от ранней датировки святилища и датировать все нижние слои одним периодом — VIII в. до Р. X. Святилище вместо X в. попадает в кон. VIII — нач. VII в. до Р. X.; перестройка стен в слое А. VI — не в нач. VI в. до Р. X., а в эллинистическо-рим. время. Это ставит под сомнение как точность исторических интерпретаций, так и анализ текстов остраконов.

Древнеевр. эпиграфика А. В А. были обнаружены 88 надписей X–VI вв. до Р. X. на древнеевр., десятки арам. V–IV вв. до Р. X., неск. греч. I–II вв. по Р. X. и араб. VII–IX вв. по Р. X. Наибольший интерес вызывают древнеевр. остраконы, к-рые являются свидетельством бытования древнеевр. языка (см. *Еврейский язык*) как письменного в X–VI вв. до Р. X. в его юж. (иудейской) разновидности, на что указывает отсутствие стяжения дифтонгов и использование теофорного элемента

Остракон с надписью на древнеевр. языке



yhwh в личных именах. На основании датировки по палеографическим данным эпиграфику А. можно распределить по следующим периодам:

1) 5 остраконов X–IX вв. до Р. Х.: расписки в получении товаров с указанием личных имен и количества (веса) товара;

2) 9 остраконов 1-й пол. VIII в. до Р. Х. — сильно поврежденные надписи, состоящие из одного или неск. знаков, дают список лиц, функции к-рых остаются неясными (№ 69), и, по-видимому, письмо (№ 71), содержащее помимо обрывков личных имен др. слова («(вы)дай», «который», «господин»);

3) 14 остраконов 3-й четв. VIII в. до Р. Х. содержат списки личных имен, в одном случае (№ 72) с указанием количества (полученного товара?); дают примеры весьма распространенной в израильской эпиграфике формулы принадлежности, напр., לְדָדָא — «принадлежит Цадоку» (№ 93); чаша с неск. раз выписанным словом 'rd (Арад?) (№ 99) представляет особый интерес для палеографии, т. к. наряду с обычным для финик. письма направлением справа налево здесь отмечено и противоположное направление;

4) среди 24 остраконов посл. четв. VIII в. до Р. Х. преобладают списки личных имен иногда с указанием количества; особую группу представляют остраконы, найденные вблизи святилища, на каждом из них написано одно имя собственное: по одному из предположений (Ахарони, Лемер), речь идет о черепках, служивших в качестве жребиев для установления порядка службы жрецов;

5) из 15 остраконов 2-й пол. VI–I вв. до Р. Х. особого внимания заслуживает остракон № 88, представляющий собой частично сохранившееся письмо от имени царя, начинающееся со слов «я воцарился (царствую) во вс[ей] земле Израиля»;

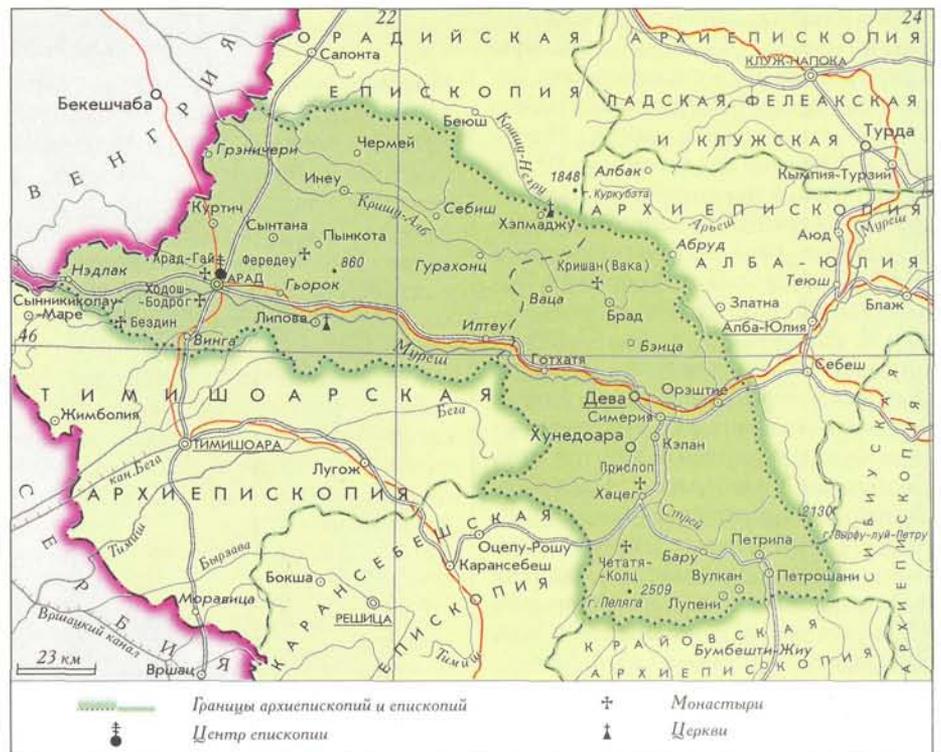
6) из 38 остраконов нач. VI в. до Р. Х. ок. половины составляют письма, адресованные Элиашиву с предписаниями выдать хлеб, муку, вино или масло в одних случаях «кителям», по-видимому, жителям островов Средиземного м., а также отдельным лицам, находившимся на службе в Иудейском царстве. Письма построены по одной схеме. В приветственных формулах упоминается Божественное имя yhw: «Пусть Господь дарует тебе благополучие»; «Благословляю тебя в Господе».

Лит.: Lemaire A. Inscriptions hébraïques. P. 1977. Т. 1: Les ostraca; Herzog Z., Aharoni Y., Rainey A., Moshkovitz S. The Israelite Fortress at Arad // BASOR. 1984. Vol. 254. P. 1–34; idem. Arad: An Ancient Israelite Fortress with a Temple to Yahweh // BAR. 1987. Vol. 13/2. P. 16–35; Mazar A., Netzer E. On the Israelite Fortress at Arad // BASOR. 1986. Vol. 263. P. 87–91; Ussishkin D. The Date of the Judean Shrine at Arad // IEJ. 1988. Vol. 38. P. 142–157; Mazar A. Archeology and the Land of the Bible. N. Y., 1990; Renz J., Röllig W. Handbuch der Althebräischen Epigraphik. Darmstadt, 1995. 3 Bde; Мерперт Н. Очерки археологии библейских стран. М., 2000.

Л. А. Беляев, А. К. Лявданский

АРАДСКАЯ, ИЕНОПОЛЬСКАЯ И ХЭЛМАДЖИУСКАЯ ЕПИСКОПИЯ [румын. Episcopia Aradului, Ienopolei și Hălmaگیului], Банатской митрополии Румынской Православной Церкви с кафедрой в г. Арад. На территории совр. епископии с сер. XVI в. существовали правосл. епископские кафедры, находившиеся в юрисдикции Печской Патриархии Сербской Православной Церкви. Так, в 1563 г. некий еп. Даниил в Липове окормлял местных православных. В кон. XVI в. в Иенополье (совр. Инеу) был еп. Матфей, в нач. XVII в. — еп. Савва. В 1628–1643 гг. митрополитом Иенопольским был поставлен Лонгин (Бранкович) (по данным Српски јерарси (С. 287), в 1629 — ок. 1636). В 1651 г. митрополитом Липовы и Дьюлы был Софроний. В 1664 г. упоминается еп. Стефан в Липове. Последний еп. Иено-

польский Исаия (Джакович) в 1706 г. перенес кафедру в Арад, после чего епископия вошла во вновь образованную Карловацкую митрополию и находилась в ее составе до 1865 г. Архиереи епископии были сербами, несмотря на то что преобладающее большинство правосл. паствы составляли румыны. После еп. Исаии (1706–1708) епископию возглавляли Иоанникий (Мартиневич; 1710–1721), Софроний (Раваничанин; 1722–1726), Викентий (Йованович; 1726–1731), Исаия (Антонович; 1731–1748), Павел (Ненадович; 1748–1749), Синесий (Живанович; 1751–1768), выдающийся защитник Православия, борец с униатским прозелитизмом. Еп. Синесий выстроил новую епископскую резиденцию в Арад-Гай, в основанном им мон-ре Симеона Столпника, к-рый сохранился до наст. времени. Затем епископию возглавляли епископы Моисей (Путник; 1768–1770, буд. митр. Карловацкий), Пахомий (Кнежевич; 1770–1783), Петр (Петрович; 1784–1786), Павел (Авакумович; 1786–1815). В 1812 г. в Араде было открыто училище, готовившее преподавателей для румын. школ, в 1822 г. — двухгодичная богословская школа (см. Арадский Богословско-педагогический ин-т). После еп. Павла (Авакумовича) нек-рое время кафедра оставалась вдовствующей и управлялась администраторами,



временно исполнявшими обязанности епархиального архиерея. В этот период представители румын. священства и интеллигенции во главе с проф. Моисеем Никоарэ неоднократно обращались к австр. имп. Францу I с просьбой о поставлении епископа-румына.

В нач. 1829 г. был рукоположен первый епископ-румын Нестор (Иванович), скончавшийся в февр. 1830 г. Кафедра вновь оказалась вакантной, и только в 1835 г. был назначен еп. Герасим, бывш. приходской священник с богословским образованием. В течение 15 лет своего предстоятельства еп. Герасим постепенно перевел богослужение в кафедральном соборе с церковнослав. на румын. язык. В 1853–1873 гг. епископом был также румын — *Прокопий (Ивачкович)*, вполн. Патриарх Сербский. В 1865 г. епископия вошла в состав *Трансильванской митрополии* Румынской Православной Церкви, восстановленной в 1864 г. В 1874 г. кафедру занимал еп. *Миرون (Романул)*, в 1875–1898 гг. — еп. *Иоанн (Мециану)*; в 1877 г. началось издание офиц. епархиального бюллетеня «Церковь и школа» (*Biserica și școala*).

В XX в. кафедру занимали епископы: Иосиф (Голдиш; 1899–1902); Иоанн (Папп; 1903–1925); Григорий (Комша; 1925–1935), д-р богословия и почетный член Румынской АН, известный своими миссионерскими и пастырскими проповедями, изданными под общим названием «Библиотека православного христианина»; Андрей (Маджеру; 1936–1960); Николай (Корняну; 1961–1962); *Феоктист (Арэпашу; 1962–1973)*, буд. Блаженнейший Патриарх Румынский; Виссарион (Аштилян; 1973–1984). С образованием в 1947 г. Банатской митрополии Румынской Православной Церкви А., И. и Х. е. вошла в ее состав. С 1984 г. епископией управляет еп. Тимофей (Севичу), д-р *honoris causa* ун-тов Арада и Петрошани. Резиденция епископа находится в мон-ре прп. Симеона Столпника в Арад-Гай. Епископия делится на 9 протопопий (благочиний): Арад, Инеу, Себиш, Липова, Брад, Дева, Хацег, Орэштие и Петрошани. В епархии действуют 442 прихода, ок. 500 священников, 695 храмов и 7 мон-рей (в т. ч. 3 жен.), Богословский фак-т ун-та «Аурел Влайку», ДС в Араде и для монашествующих в мон-ре *Прислоп*. Возоб-

новлено издание бюллетеня «Церковь и школа». А., И. и Х. е. подчиняется *Румынская епископия в Венгрии* для правосл. румын во главе с викарным епископом, основанная 27 марта 1946 г. с кафедрой в г. Дьюла.

Лит.: *Iorga N. Istoria bisericii românești și a vieții religioase a românilor. Vălenii-de-Munte, 1909. Vol. 2; Istoria României. București, 1961–1964. Vol. 3–4; Episcopia Aradului: Istorie, viață culturală, momente de artă. Arad, 1989; Retegan S. Clerul rural românesc din Transilvania la mijlocul secolului al XIX — lea: modalități de instituire // Anuarul Institutului de istorie Cluj-Napoca. 1992. Vol. 31.*

Священники *Мирча Пэкурариу, Виталий Беспалко*

АРАДСКИЙ БОГОСЛОВСКО-ПЕДАГОГИЧЕСКИЙ ИНСТИТУТ

[румын. *Institutul teologic-pedagogic din Arad*], создан осенью 1876 г. в г. Арад (Австро-Венгрия) на основе Педагогического (открыт в 1812) и Арадского богословского (открыт в 1852) ин-тов. Первым деканом стал свящ. Иоанн Русу, в преподавательский состав вошли Ромул (Роман) Чорогариу, получивший образование в Лейпциге и Бонне, буд. еп. Орадянский; Петр Пиш; Иоанн Виду, композитор и дирижер; Трифон Лугожан и др. Стараниями еп. *Иоанна (Мециану)* был приобретен земельный участок, на к-ром построили новое здание для ин-та. После 1918 г. А. б-п. и. преобразовали в Богословскую академию с четырехгодичным сроком обучения, находившуюся в ведении правящего епископа. В академии преподавали Теодор Ботиш (история), Николай Поповичу (церковное право), Иларион Феля (догматика), Юстин Сучиу (библейская герменевтика) и Петр Дехеляну (сектоведение). Свящ. д-р Георгий Чуханду занимался историей *Арадской епископии*. После ряда преобразований в сер. XX в. академия была расформирована, преподаватели и профессора перешли в богословские ин-ты в Сибиу и Клуже. В 1992 г. в Арадском ун-те был восстановлен богословский фак-т с кафедрами пастырского богословия, богословия и социального попечения, богословско-филологической.

Лит.: *Din istoria Transilvaniei. București, 1961². Vol. 1–2; Păcurariu M. Politia statului ungar față de biserica românească din Transilvania în perioada dualismului 1867–1918. Sibiu, 1986; Retegan S. Politică și educație la români din Transilvania în epoca liberalismului austriac (1860–1867) // Anuarul Institutului de istorie (1860–1867). Cluj-Napoca, 1990–1991. Vol. 30.*

Свящ. *Виталий Беспалко*

АРАКИШВИЛИ [Аракчиев] Дмитрий Игнатьевич (23.02.1873, Владикавказ — 13.08.1953, Тбилиси), груз. композитор и музыковед-этнограф, акад. Грузинской АН. Учился в Москве у А. А. *Ильинского* и А. Т. *Гречанинова*. Изучал фольклор и духовную музыку, исследовал структурные особенности груз. церковных



Д. И. Аракишвили.
Фотография. 1953 г. (ГИММ)

песнопений. Провел 4 экспедиции (1901–1908) в различные регионы Грузии, где записал более 500 песен, а также песнопения литургии. Автор очерков о груз. церковной музыке. В композиторском творчестве А. выделяются опера «Сказание о Шота Руставели» и произведения камерно-вокального жанра.

Соч.: Краткий исторический обзор грузинской музыки. Тбилиси, 1940; О грузинской духовной народной музыке с приложением напевов на литургии св. Иоанна Златоустого у грузин Тифлисской губернии // Тр. Муз. этногр. комиссии. М., 1906. Т. 1; О музыкальной структуре народных духовных песнопений Восточной Грузии // Материалы для груз. этнографии. Тбилиси, 1953. Т. 6.

Лит.: *Безиджанов А. Д. И. Аракишвили. М., 1953; Донадзе В. Музыкальное наследие Грузии (классический период) // Грузинская музыкальная культура. М., 1957.*

М. Андриадзе

АРАКОС ПАНАГИИ [греч. Παναγίας τοῦ Ἀρακός] **ЦЕРКОВЬ**, в сев.-вост. части гор Троодос, близ дер. Лагудера (Кипр); ранее (до 1192?) соборный храм (кафоликон) муж. мон-ря, в наст. время действующая церковь в митрополии *Морфу* (до 1973 в *Киринийской митрополии*). По преданию, зафиксированному В. Г. *Григоровичем-Барским* во время пребывания на Кипре в 1735 г., место основания мон-ря было указано чудесным явлением иконы Божией Матери: местный правитель, охотившийся в горах, повелел вырубить куст, в к-ром запутался его ястреб, и обрел там икону, вполн. перенесенную в выстроенный на этом месте храм. От греч. слова *ίεραξ* (-ακος) — ястреб, по мнению *Григоровича-Барского*, и был образован эпитет Божией Матери Аракос



в юж. части и ограда в вост. части мон-ря. В соответствии с рисунком Григоровича-Барского, кафоликон и 2-этажный

Церковь Панагии Аракос. До 1192 г.

келейный корпус в сев. части мон-ря к наст. времени остались практически неизменными.

В интерьере А. ц. сохранились фрески неск.

периодов. Нек-рые исследователи (С. Софоклеус, Д. Уинфилд) датируют роспись апсиды (ряд святителей ростовой и погрудный в медальонах), конхи апсиды (Богоматерь Платитера («Ширшая небес») с предстоящими архангелами) и фрагменты (под записью) в нижней зоне на юж. стене сер. XII в. Никаких почитательных надписей этого времени не сохранилось. Неизвестно

(Аракиотисса), а сама чтимая икона стала известна в России как *Ястребская*. Однако наиболее вероятное происхождение эпитета связывают с названием на димотике растения (*αρακάς*), весной сплошь покрывающего склоны гор.

Время построения А. ц. — до 1192 г. (1191?), когда, согласно почитательной надписи в интерьере над сев. входом, храм был расписан на пожертвования Льва, сына визант. наместника Кипра. Исторических свидетельств тому, что А. ц. была выстроена как монастырский собор, не сохранилось. В качестве косвенного доказательства существования монашеской братии к 1192 г. приводят 2 почитательные надписи, содержащие имена монахов (*Sophocleous*. S. 12): в росписи — в сцене Крещения Господа и на иконе Спасителя из местного ряда иконостаса (ок. 1192. Визант. музей архиеп. Маркария III. Никосия). Однако, исходя из реконструкции первой надписи, в ней указано имя художника, расписавшего А. ц., — иером. Феодора (по предположению Д. Уинфилда, *Апсевда Феодора*). По свидетельству Григоровича-Барского, в период посещения им мон-ря братия состояла из 3 чел., он также отметил, что жизнь в обители не велась строго по монашескому уставу. Вход в мон-рь и его кафоликон для поклонения иконе Божией Матери для женщин был закрыт и, очевидно, разрешен только после сооружения нартекса или галереи.

А. ц. — небольшая одноапсидная купольная базилика, продленная в зап. части ок. 1333 г., тогда же была устроена кровля (неоднократно обновлялась); нартекс пристроен в 1795 г.; в кон. XVIII в. была обнесена с юж., вост. и сев. сторон деревянной решетчатой галереей. В 60-х гг. XX в. были утрачены постройки

росписи пространства алтаря и всего храма тем, что ок. 1192 г. в А. ц. могли работать 2 мастера. Одним исследователи называют Апсевда Феодора, работа к-рого в «Енклистрике» мон-ря св. *Неофита* Затворника в Пафосе (Кипр, 1183) сходна с росписью А. ц. В это время были декорированы купол и пространство нефа. Роспись соответствует традиц. иконографической программе средне-визант. периода. В верхнем регистре (в нишах слепых арок подкупольного пространства и на сводах) представлены композиции «Вознесение Господне» (в алтарном пространстве), «Введение во храм Богородицы», «Сошествие во ад» (сев. стена), «Успение Богородицы» и «Рождество Христово» (юж. стена). В нижней зоне показаны ростовые изображения святых, соразмерные парным образам Христа Антифонита (Отвечающего) и Божией Матери *Параклесис*, входящим в декорацию *алтарной преграды*. Образ Божией

Матери, подписанный «Аракиотисса ке Кехаритомени» (Благодатная) (юж. стена), является наиболее ранним извест-



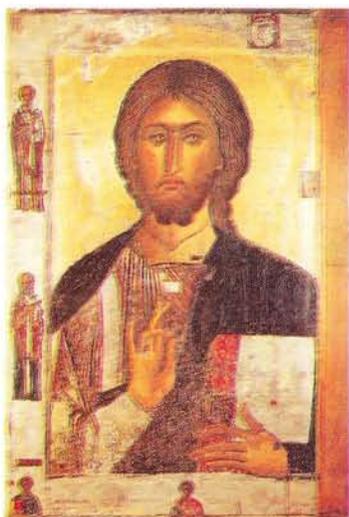
«Успение Богородицы». Роспись ц. Аракос Панагии. 1192 г.

также, была ли А. ц. полностью расписана в этот период. А. и Ю. Стиллиану объясняют различия стилей

Богоматерь «Аракиотисса ке Кехаритомени». Роспись ц. Панагии Аракос. 1192 г.



ним в визант. искусстве изображением Богородицы в иконографическом типе «*Страстная*». Богоматерь представлена в полный рост с полулежащим на Ее руках Младенцем Христом, в левой руке Богомладенца свиток, правой благословляет, взгляды устремлены друг на друга. Позади Богоматери престол, украшенный драгоценными камнями, в верхней зоне — ангелы с орудиями страстей. Фреска имеет пространное надписание (по обе стороны престола), в к-ром «с обильными слезами» семья ктитора храма Льва просит Богородицу о заступничестве. Ко времени 3-го этапа росписи, ок. 1333 г., относится живопись на растесанных в 1795 г. вост. простенках нартекса (сохранились фрагменты) и в тимпане над сев. входом (Божия Матерь Ахрантос (Непорочная)) — образец позднекомниновского искусства с характерными особенностями местного стиля. Над образом Богоматери сохранилась молебная надпись с именем диак.



Господь Вседержитель, с избранными святыми на полях. Икона. Ок. 1193 г. (Визант. музей архиеп. Макария III. Никосия)

Леонтия, возможно не только исполнившего указанные изображения, но и расписавшего весь сев. фасад (под записью XVII в.).

До 1970 г. в храме хранились два образа, приписываемые Феодору Апсевду: Богоматерь с Младенцем Христом (Аракиотисса) и Господь Вседержитель, со святыми на полях (святители Иоанн Златоуст, Григорий Богослов, мученики Феодор и Георгий) (обе ок. 1193. Визант. музей архиеп. Макария III. Никосия). Новая рама иконостаса — деревянная, позолоченная — была установлена в XVII в. Одновременной ей является только Распятие с предстоящими (1673), венчающее иконостас. Остальные иконы донесены в разное время, наиболее ранней из них является ростовой образ св. Иоанна Предтечи (XVI в.?). Икона Спасителя (справа от царских врат), 2-я пол. XVII в., — вклад «рабы Божией Евфимии», о чем сообщает надпись. Икона Божией Матери (слева от царских врат) подписана именем иером. Герасима, исполнившего ее в 1716 г.

В 1955–1956 гг., 1967–1968 гг. Департаментом древностей Кипра были проведены работы по восстановлению монастырских построек. Расчистка и укрепление фресок произведены в 1968–1973 гг. исследовательским центром изучения Византии Дамбартон-Окса (США).

В наст. время служба в храме совершается поочередно каждые 15 дней, а также во все Богородичные праздники, на Рождество Христово и Пасху.

Лит.: Гризорович-Барский В. Г. Странствования... по святым местам Востока с 1723 по 1747 г. СПб., 1886. Ч. 2. С. 301–303; Сокровища Кипра. М., 1970. С. 73; Winfield D. C. Panagia tou Arakos, Lagoudera. Nicosia, [1973]; Παπαγεωργίου Α. Ἄρακος Παναγίας Ἐκκλησία // Μεγάλη Κυπριακή Ἐγκυκλοπαίδεια. Λευκωσία, 1985. Τ. 2. Σ. 270–273; Stylianou A. and J. The Painted Churches of Cyprus. L., 1985. P. 157–185; Sophocleous S. Icons of Cyprus: 7th–20th c. Nicosia, 1994. P. 83–84; idem. Panagia Arakiotissa. Lagoudera. Cyprus. Nicosia, 1998; Parthog G. der. Byzantine and Medieval Cyprus: A Guide to the Monuments. New Barnet, 1995. P. 141–144.

Э. В. Шевченко

АРА́М [евр. אַרָם 'arām], пятый сын Сима (Быт 10. 22; 1 Пар 1. 17). Традиционно считается родоначальником арамеев (см., напр., Иуд. древн. I 6. 4). Его сыновья Уц, Хул, Гефер и Маш (Быт 10. 23) соименны арам. областям I тыс. до Р. Х. Однако Свящ. Писание называет арамеями представителей иной ветви потомков Сима, а именно рода Нахора, сына Фарры (Быт 25. 20; 28. 5; 31. 20, 24; ср. именование области расселения этого рода при Харране как Арам-Нахараим и Падан-Арам (Быт 24. 10; 25. 20; 28. 2, 6, 7), в синодальном пер. названы Месопотамией). Причиной этого расхождения являлось существование неск. вариативных племенных генеалогий арамеев в западносемит. среде.

Лит.: Pitard W. T. Aram // ABD. Vol. 1. P. 338; Немировский А. А. У истоков древнееврейского этногенеза: Ветхозаветное предание о патриархах и этнополитическая история Ближнего Востока. М., 2001. С. 128–146.

А. А. Немировский

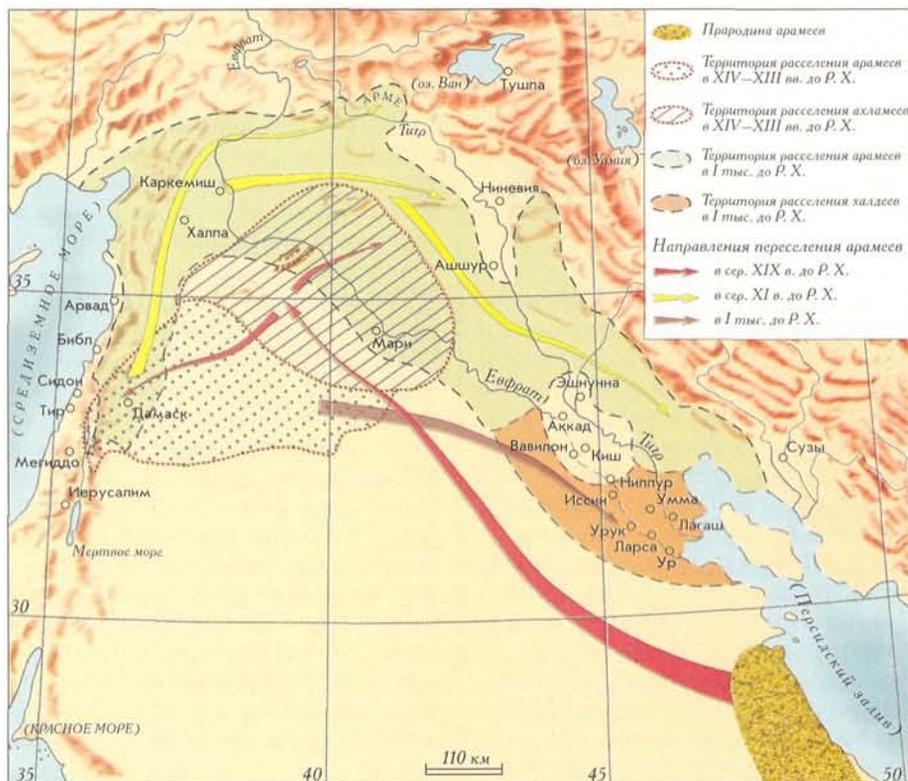
АРАМЕ́И [евр. אַרָם, אַרְמִים, 'arāmim, 'arammîm], семит. народ Передней Азии, носитель одного из западносемит. языков (см. Арамейский язык).

А. в истории Ближ. Востока. Легендарный предок А. Сахлама (букв. — Пра-ахламей) упоминается в племенных родословиях зап. семитов, согласно к-рым А. считались одной ветвью его потомков, а сути-амореи — другой. К сер. II тыс. до Р. Х. А. занимали северо-восток Аравии. Ок. 1360 г. до Р. Х. они упоминаются в вавилонских документах как соседи Дильмуна (Бахрейн). Ок. 1350 г. до Р. Х. А. двинулись на северо-запад и образовали на занятых территориях 2 крупные племенные общности. Одна, известная под названием «ахламеев», заняла район Ср. Евфрата, прилежащие районы В. Месопотамии и Пальмирену. Во 2-й пол. XIV — нач. XI в. до Р. Х. эта группа неоднократно воевала с асси-

рийцами. Др. общность, известная под названием собственно А., продвигалась к югу от районов расселения первой и распространилась к рубежам Сирии — Палестины, где к кон. XIII в. заселяла оазис Дамаска и сопредельные области Юж. Сирии, известные в егип. источниках как подвластная фараонам «Страна арамеев» (егип. Па-Арам). В нач. XI в. здесь окончательно сложились арам. царства Юж. Сирии: Арам-Дамаск, Арам-Поба, Бет-Рехов и др.

Во 2-й четв. XI в. до Р. Х. начинается переселение собственно арам. племен Юж. Сирии: двигаясь на север, они занимают центр и север этой страны и, поднимаясь вдоль течения Евфрата, совершают набеги на область истоков и верхнего течения Тигра. Небольшая область к северу от Тигра, занятая одной из групп А. в ходе этих набегов, получила по ним название Арме. На рубеже XI–X вв. до Р. Х. А. меняют направление своей экспансии с сев. на вост. Они занимают всю В. Месопотамию, ассимилировав родственных им ахламеев (после этого термины «А.» и «ахламеи» могли употребляться в ассир. источниках как взаимозаменяемые). В то же время халдеи, одно из арам. племен Юж. Сирии, двинулись на юго-восток, разорили крайний юг Вавилонии и осели там; вполн. халдеи составили один из главных компонентов населения Вавилонии. К нач. X в. образовались новые арам. гос-ва: Самаль и Арпад в Сев. Сирии, где А. смешались с местными жителями — хеттами, и арам. объединение в В. Месопотамии (библ. Арам-Нахараим, Арамейское Двуречье — Быт 24. 10), вскоре распавшееся на множество племенных княжеств. Однако довольно быстро А. утратили политическую самостоятельность. В 920–855 гг. до Р. Х. ассир. цари покорили всех верхнемесопотамских А. и к сер. IX в. до Р. Х. начали войну с А. Сирии. Самым упорным противником ассирийцев стал Арам-Дамаск (также ведший борьбу с Израилем и временами объединявший под своим влиянием всю Юж. Сирию), но с его падением в 732 г. до Р. Х. и сир. А. были целиком включены в состав Ассирийской державы. Ассирия т. о. объединила в границах одного гос-ва всех А., к-рые и составили большинство населения Ассирийской империи. В результате переселений XI–X вв. до Р. Х. большая

РАССЕЛЕНИЕ АРАМЕЕВ ВО II-I ТЫС. ДО Р. Х.



часть населения «Плодородного полумесяца» оказалась арамеизирована. Вплоть до араб. завоевания в VII в. по Р. Х. А. были одним из важнейших этносов Передней Азии, а арам. язык стал основным языком международного и культурного общения на Ближ. Востоке. Открывшиеся для А. возможности контактов и усвоение ими богатейшего наследия переднеазиатской, иран., а позднее и античной цивилизации сделали арам. культуру ведущей культурой Ближ. Востока. Не позднее IX в. до Р. Х. А. восприняли финик. алфавит и перешли к письменной культуре. К кон. I тыс. до Р. Х. А. Сирии находились под влиянием древнеевр. представлений о мире; в частности, А. Дамаска почитали Авраама, к-рый, по преданию, некогда правил в области. На рубеже эр «сирийцы»-А. часто принимали иудаизм, а в первые века по Р. Х. сделались главными носителями христианства в Передней Азии. Большинство А. было ассимилировано и исламизировано арабами после VII в. по Р. Х.; их совр. этническим аналогом, сохранившим первоначальный язык, являются т. н. айсоры.

А. в ВЗ. ВЗ содержит сведения практически обо всех эпохах существования А. В родословиях кн. Бытия

приводятся 2 генеалогии А.: по одной — их родоначальник *Арам* считается сыном Сима (10. 22–23), имена его детей совпадают с названиями арам. княжеств. Др. генеалогия (Быт 22. 21–24) содержит перечисление восходящих к Нахору представителей племенного союза, к-рые далее называются А. (Быт 25. 20; 28. 5). Из локализации соответствующих племен (Уц в районе Дамаска, Вуз в Сев. Аравии, Хазо на границе Эдома, Мааха в верховьях Иордана) и дальнейшего повествования кн. Бытия о том, что потомки Нахора обитают на вост. рубежах Св. земли (Быт 29. 1 сл.) и удерживают с Израилем общую границу в Галааде (Быт 31. 44–54), становится ясно, что этот общеарам. массив находился в Юж. Сирии. Судя по тому, что в генеалогии потомков Нахора еще значится Кесед (эпоним халдеев, к-рые уже в XI в. отделились от арам. общности), но отсутствуют существовавшие к 1050 г. до Р. Х. арам. царства в Дамаске, Цобе, эта генеалогия соответствует периоду до великого переселения А. в XI в. и отражает существование арам. племенной общности Юж. Сирии в XIV–XII вв. до Р. Х. По-видимому, территория расселения именно этой общности именуется в Библии «Падан-Арам» (פְּדָן אֲרָם — надел арамеев,

в синодальном пер.— Месопотамия (Быт 25. 20)). Арам. расселение в В. Месопотамии отразилось в кн. Бытия в наименовании «Арам-Нахараим» и в упоминании об А., проживавших в окр. Харрана (Быт 27. 43); вполн. эти верхнемесопотамские А. слились в одно целое с более ранними южносирийцами. Халдеи со времен их отселения в XI в. до Р. Х. уже не воспринимались как А. (хотя по-прежнему говорили на арам. языке), и термины «А.» и «халдеи» употребляются в Библии как обозначения различных народов.

С библейской т. зр., южносирийскими гос-вами с арам. династиями образовывали в I тыс. до Р. Х. единый особый регион. Арам. Сев. Сирии воспринималась как исконно хеттская, и к ее населению термин «А.» не применялся. Книги Царств систематически упоминают арам. царства Юж. Сирии, включая в их название слово «Арам»: Арам-Бет-Рехов, Арам-Дамаск, Арам-Мааха и Арам-Цоба. В остальных случаях термином «Арам» (евр. *'ārām*) именовались одно из этих царств (гл. обр. Дамаск) или все А. указанного региона (3 Цар 10. 29, 2 Цар 1. 17; Суд 10. 6; Ам 9. 7). В Четвертой книге Царств (24. 2) и в Книге пророка Иеремии (35. 11) упоминаются верхнемесопотамские А. в армии халдейской Вавилонии (VI в. до Р. Х.). Можно сказать, что А. были более или менее постоянными политическими противниками Израиля. Саул воевал с Арам-Цобой, в те времена сильнейшим из арам. гос-в, простиравшим свою власть до Евфрата (1 Цар 14. 47). Давид покорил все арам. царства Сирии (2 Цар 8. 3–5), но после смерти Соломона А. становятся совершенно независимы от Израиля. Войны Саула и Давида сокрушили могущество Арам-Цобы, и к кон. X в. гегемоном среди арам. царств был уже Дамаск. С этого времени Израиль почти непрерывно воюет с царями Дамаска. В исключительном случае враждующие стороны оказались способны объединить усилия по отражению общего врага — ассирийцев, со 2-й четв. IX в. до Р. Х. грозивших странам Вост. Средиземноморья, в 854 г. до Р. Х. Ахав вместе с царем Дамаска отразил нападение ассирийцев, но даже их новые нашествия не смогли прекратить вражду с А. В 30-х гг. XVIII в. до Р. Х. в трехсторонний конфликт Иудей, Израиля и Дамаска вмешался ассир.



царь Тиглатпаласар III, что уже к 732 г. до Р. X. привело к прямой аннексии всех арамейских княжеств Ассирией и установлению ассирийского протектората над Израилем и Иудеей.

Лит.: Kupper J. R. Les nomades en Mésopotamie au temps des rois de Mari. P., 1957; Wiseman D. J. Peoples of Old Testament Times. Oxf., 1973; Sader H. Les états araméens de Syrie depuis leur fondation jusqu'à leur transformation en provinces assyriennes. Wiesbaden, 1987; История Востока. М., 1997. Т. 1.

А. А. Немировский

Арам. религия. О религии А. кочевого периода, т. е. до их появления в Сирии и Месопотамии в XI—X вв. до Р. X., практически ничего не известно. Как только арамейские племена становились оседлыми, они усваивали пантеон тех областей, где селились: месопотамский, ханаанейский, финикийский, хеттский или хурритский, т. е. отождествляли чужих богов со своими, — явление обычное в древнем мире. Арам. религия оседлого периода известна по древним царским надписям (самые древние — кон. IX или нач. VIII в. до Р. X.), которые содержат описание пантеона богов и призывы к ним, а также по данным ономастики. Большая часть арамейских имен собственных — теофорные, их анализ показывает, какие божеества почитались в арамейских царствах. Об арамейской религии в эллинистическое и рим. время сообщают античные авторы (Лукиан «О Сирийской богине» и др.), т. к. в эту эпоху культы некоторых арамейских божееств (в характерном для позднеантичной эпохи синкретическом виде) распространились по всему греко-рим. миру.

Верховным божееством арамейской религии был бог грозы Хадад, к-рый также назывался Риммой или Рамман (ассир. rammanu — громовержец); в 4 Цар 5. 18 упоминается святилище «дом Риммона» в Дамаске. Постоянный атрибут Хадада — бык (есть изображения, где он стоит на быке или сидит в окружении двух быков), что говорит о наличии параллелей с ханаанейским небесным *Баалом* (может называться Баал-Шамаин (Шамам)) и хурритским божееством *Тешуб*. Иногда с Хададом отождествлялся бог грозы Вер, в позднее время — *Зевс (Юпитер)*. Самое известное святилище Хадада находилось в Иераполе (совр. Манбидж, верхнее течение Евфрата).

В арамейской религии засвидетельствованы типичные для древневосточных религий триады (верхний бог-отец — богиня-мать — младшее бо-

жеество-сын), где верховным богом чаще всего является Хадад. Так, в *Баальбеке* (у истока р. Оронт) верховным богом был *Баал-Хадад*, отождествлявшийся с богом Солнца. Его супругой была Атаргатис, богиня охоты, битвы, морской стихии и плодородия; ее имя составлено из имен богинь Атар (*Иштар*) и Атта (Анат), чьи функции Атаргатис объединяла. Ее священными животными были лев и голубка. Позднее на территории Римской империи она почиталась также под именами Держето, «Сирийская богиня» (Dea Syria) или Иасура. Ок. II в. до Р. X. Баальбек был переименован в Гелиополь (Город Солнца), и Баал-Хадад стал со временем почитаться во всей Римской империи как «Юпитер Гелиопольский», а триада приобрела вид Юпитер—Венера—Меркурий.

В Иерапольской триаде кроме Хадада и Атаргатис присутствует их сын, юный бог Симиос (ср. финик. божеество *Эшмун*; известна также греч. надпись, где Симиос отождествляется с *Асклепием*). Во мн. арамейских городах особо почитался бог луны (*Син*, или *Сахар*), напр. как Баал (владыка) царского дома. В святилище г. Найраб Сахар — главный бог триады, в к-рую входят также его супруга богиня Никкаль и сын Нуску.

Состав пантеона арамейских богов от святилища к святилищу мог видоизменяться. Напр., в святилище г. Самаль (Зинджирли) засвидетельствован такой пантеон: после Хадада следует финик. божеество *Эл* (Рекуб-эл) — бог не верховный, но, судя по титулу «владыка дома», покровитель царской династии, Решеф — ханаанейский бог молнии и *Шамаш* — бог солнца и правосудия, входящий во мн. древневосточные пантеоны. В надписи из Сафира-Суджин (между Найрабом и Алеппо) приводится длинный список богов, где наряду с месопотамскими (пара *Набу* и Ташмет, *Нергал* и др.) и ханаанейскими (*Эль* и *Эльон*) названы солнечный бог *Шамаш*, бог грозы *Вер*, лунная пара *Син* и *Неккаль*, Хадад с эпитетом «Алеппский», божеество Сибитти — «Седмица», присутствуют и 2 неизвестных божеества: *Накар* и *Кадиа*. В г. Эмеса (совр. Хомс) в рим. эпоху почитался черный камень как обитель и символ бога по имени *Элагабал* («бог горы»). Император *Элагабал* (217–222 по Р. X.) даже попытался поставить его во главе рим. пан-

теона. Известны также культы местных божееств-баалов, богов — покровителей царских династий. В надписях фигурируют и целые группы божееств, в т. ч. боги природы и стихий: в надписи из Сафира-Суджин «все боги Рухба»... «небо и земля, источники, день и ночь»; в Самале «все боги Яуди»; в надписи царя Закира «боги неба и боги земли»... «Баал источников».

Кроме того, в арамейской религии были распространены заимствованные культы: ханаанейского *Эла*, финик. *Мелькарта*, финик. культ Баалат и Адона и т. п. Представления о загробной жизни и погребальные обряды у А. примерно те же, что у ассирийцев, вавилонян и финикийцев. Судя по надписям, в арамейской религии были понятия об аде, о традиц. воздаянии за праведность (долголетие и благополучное потомство) и наказания за нечестие (ранняя смерть, лишение погребения). В царской надписи из Самалья загробное блаженство царя описывается как пир с богом.

Лит.: Euler K. F. Königtum und Götterwelt in den altaramäischen Inschriften Nordsyriens // Zschr. f. Altertumswiss. 1938. N 56. S. 272–313; Dupont-Sommer A. Les Araméens. P., 1949. P. 106–117; Noth M. Die Aramäer // Beitr. z. biblischen Landes- u. Altertumskunde. 1949. S. 19–36; Hofstijzer J. Religio Aramaica: Godsdienstige verschijnselen in Aramese teksten. Leiden, 1968; Bowman R. A. Aramaic Ritual Texts from Persopolis. Chicago, 1970.

Е. Б. Смагина

АРАМЕЙСКИЙ ЯЗЫК, вместе с ханаанейскими (еврейским, финикийским, моавитским и др.) и угаритским входит в сев.-зап. группу семит. ветви афразийской языковой семьи. На христ. Западе до 2-й пол. XIX в. назывался халдейским по названию нек-рых арамейских племен (аккад. *kašdu* > *kaldu* > греч. χαλδαῖοι).

История А. я. охватывает период ок. 3 тыс. лет: древнейшие памятники, написанные на арамейском, относятся к IX в. до Р. X., на нек-рых его диалектах говорят до наст. времени. Первоначально это был язык *арамеев*. Начиная с VIII в. до Р. X. вследствие завоевательных походов ассирийских царей на Запад и постепенного увеличения арамейского элемента в Ассирии арамейский язык становился офиц. языком в Новоассирийской, а затем и в Нововавилонской империях. Постепенно он вытесняет аккад. и в роли офиц. языка международного общения на Ближ. Востоке. Об этом, в частности, есть сви-





детельство в Четвертой книге Царств (18. 26): в 701 г. до Р. Х. представители иудейского царя *Езекии* предлагают военачальнику ассирийского царя *Синаххериба* вести беседу на А. я. После падения Вавилонии в 539 г. до Р. Х. арамейский язык становится официальным языком империи *Ахеменидов* (т. н. имперский арамейский). Благодаря этому А. я. распространился по всему Ближнему Востоку и отчасти по Ср. Азии.

На протяжении многих веков арамейский язык был разговорным и письменным языком евреев наряду с древнееврейским, сохранявшим статус священного языка Писания и молитвы (евр. *lašōn haqqōdeš*). С VIII–VI вв. до Р. Х. на А. я. начинают говорить евреи, депортированные сначала в Ассирию из Сев. царства, а затем в Вавилонию из Юж. царства; вернувшиеся из *вавилонского плена* в Иудею в кон. VI в. до Р. Х. и оставшиеся в Вавилонии евреи продолжали говорить и писать на арамейском. А. я. также был хорошо известен евреям, жившим в Египте: в *Элефантине* на В. Ниле было найдено большое количество папирусных арамейских документов из архива еврейского поселения, датируемых V в. до Р. Х.; среди них — частная и официальная переписка, различные контракты, исторические и литургические тексты (Реченная *Ахикара*). К периоду *Второго храма* восходит традиция *таргумов* — первоначально устных переводов Свящ. Писания на А. я., доступный в отличие от древнееврейского всему евр. населению. А. я. выходит из широкого употребления в евр. среде с началом *арабских завоеваний* (VII в. по Р. Х.), но остается языком традиционного образования, т. к. значительная часть *Талмуда* (как Вавилонского, так и Иерусалимского) и *мидрашей* — основных нормативных текстов иудаизма — написана на арамейском.

На А. я. говорили первохристианские общины в Сирии и Палестине; один из его диалектов — диалект г. Эдессы — стал языком сир. Церкви (см. *Сирийский язык*) и одного из древних переводов Библии (см. *Пешитта*).

По имеющимся данным, письменность на А. я. возникла не позднее IX в. до Р. Х., при этом было заимствовано финикийское алфавитное письмо. Благодаря широкому распространению А. я. арамейская разновидность финикийского письма сыграла решающую роль в распространении *алфавитта* на Ближнем Востоке: из арамейского письма развились палмирское, набатей-

ское, сир., араб. (через набатейское), мандейское; не исключено влияние арамейского письма на развитие армянского и грузинского; известно, что арамейским пользовались в Армении (надписи II в. до Р. Х.) и Грузии (надписи II в. по Р. Х.), в Индии (надписи царя Ашоки III в. до Р. Х.) и Парфии (надписи I в. по Р. Х. из г. Ниса, совр. Туркмения).

Одним из основных факторов в развитии арамеистики явился интерес к проблеме языка, на котором говорил Иисус Христос и были написаны Евангелия. В 1596 г. вышла грамматика сир. языка, автор которой (J. Amīga) полагал, что на этом языке говорил Иисус. Серьезный вклад в решение вопроса о языке Иисуса Христа внес на рубеже XIX–XX вв. нем. филолог Г. Дальман. Он обобщил многовековой опыт арамеистики и применил его в решении этой проблемы, показав, что языком Иисуса Христа был арамейский. Результатом исследований Дальмана стало появление первоклассных по тем временам грамматик, словаря и хрестоматии иудейско-палестинского А. я. Его работы поставили перед исследователями вопросы об источниках и точной диалектной принадлежности языка Иисуса Христа. Нем. филолог Т. Нельдеке предостерегал исследователей от скоропалительных выводов по этим вопросам ввиду значительных искажений, к которым подверглись источники. Ф. Шульте был убежден, что языком Иисуса был галилейский арамейский и что помимо Иерусалимского Талмуда и мидрашей для его реконструкции имеют значение христианско-палестинские арамейские тексты.

Еще более проблематичной была реконструкция первоначального языка Евангелий. С кон. XVIII в. высказывалось предположение об арамейском протографе Евангелия от Матфея, позднее оно распространилось и на синоптиков. Первоначальная арамейская форма Евангелия от Иоанна не вызывала сомнений у некоторых авторов уже с XVII в. Проблема осложнялась тем, что в качестве альтернативы арамейскому как разговорному и литургическому языку в Палестине мог быть предложен не только греческий (κοινή), но и еврейский. Все же большинство авторов склонялись к «арамейскому решению» этой проблемы. Ю. Вельгаузен, занимавшийся выявлением *семитизмов* в 3 первых Евангелиях, пришел к выводу, что прежде всего Евангелие

от Марка может послужить для реконструкции арамейского протографа. Согласно К. Ф. Бёрни, который обнаружил множество синтаксических арамейских черт у евангелиста Иоанна, автор 4-го Евангелия писал по-гречески, но в его стиле заметно, что разговорным для него был арамейский. Ч. Торри в 1933 г. пришел к выводу, что все 4 Евангелия, за исключением неск. глав в Евангелиях от Луки и от Иоанна, были переведены с арамейского; это также было использовано в качестве аргумента в пользу ранней — до 70 г. по Р. Х. — датировки Евангелий. В то же время некоторые исследователи продолжали отстаивать т. зр., согласно которой Иисус говорил и по-гречески (напр., А. Argyle), и по-еврейски (Н. Birkeland). На протяжении XX в. в распоряжение лингвистов поступали новые тексты на А. я., публикация и интерпретация которых вносила коррективы в представления о языковой ситуации в Палестине того времени: палестинские таргумы из каирской генизы (найжены в 1890, полностью изданы только в 1986), арамейские тексты из Кумрана и др. мест в районе Мертвого моря, «Таргум Неофити» (найден в б-ке Ватикана в 1956), эпиграфический материал из Палестины и множество документов, обнаруженных за пределами Палестины. К. Байер подвел некоторые итоги и сделал оригинальные выводы о диалектном членении А. я. Он собрал в одном томе (1984) все известные арамейские тексты, написанные в Палестине со II в. до Р. Х. по VII в. по Р. Х., снабдил их комментариями, словарем и грамматикой. Байер утверждает, что разговорным для Иисуса был галилейский арамейский, о котором наилучшее представление, по мнению ученого, дают пословицы и фольклорные истории, сохранившиеся в Иерусалимском Талмуде и в палестинских мидрашах. Что же касается новозаветного арамейского, то он отражает арамейский диалект Иудеи — т. о., подтверждается представление о том, что грекоязычный мир воспринял предание об Иисусе через Иерусалим. В вышедшей в 1999 г. работе свящ. Леонид Грилихес приходит к выводу о существовании евр. протографа Евангелия от Матфея, легшего в основу устной арамейской проповеди ап. *Петра*, переведенной в свою очередь на греческий язык ап. *Марком*.

Основные характерные черты А. я. Среди др. семит. языков, в частности





среди языков сев.-зап. группы, араам. выделяется следующими чертами: по составу согласных фонем т. н. классический араам. отличается от древнеевр. отсутствием *š* (ш) и иным происхождением нек-рых согласных; редуцирование безударного краткого гласного в открытом слоге: *kašāb* < **kataba* — он написал; определенное состояние имени выражается артиклем, присоединяемым к концу слова: *melek* — царь; *malkā* — этот царь; имена муж. рода во мн. ч. имеют окончание *-în*, а жен. — *-ān*; притяжательный, глагольный и местоименный суффикс 1-го лица мн. ч. *-nā*; отсутствие *n*-поряды (*nīp'al*) и наличие породы *'ittap'al*, сочетающей в себе аффиксы *ha-* ('а-) и *-t-* в системе глагольных пород.

Классификация. Существует неск. вариантов классификации А. я., различия между к-рыми в основном сводятся к тому, что понимать под «средним арамейским» и как делить на диалекты иудейско-палестинский араам. (в широком смысле) на рубеже эр. Т. о., выделяются следующие периоды в истории А. я.: раннеараам. (IX–VI вв. до Р. Х.), имперский (офиц.) араам. (VI в. — ок. 200 до Р. Х.), средний араам. (до ок. 250 до Р. Х.), поздний араам. (до ок. 1200 до Р. Х.), совр. араам. (до наст. времени). Понятие «староарамейский» включает раннеараам., имперский араам., библейский араам. (как правило, его относят к имперскому), кумранский араам. и язык араам. эпиграфики эллинистического периода (оба являются частью среднего араам.).

Раннеараам. (или древний А. я.). Представлен исключительно эпиграфическими документами, свидетельствующими о бытовании араам. как офиц. языка первых араам. гос-в (Арпада, Гузаны, Дамаска, Самаля, Халеба, Хамата). Это договоры, царские надписи (посвятительные, строительные и др.), печати. Интерес представляют договоры из г. Сафира между царем Арпада и царем города КТК (*kitk*) (*Donner H., Röllig W.* N 222–224), к-рые наряду с вассальными договорами *Асархаддона* и хеттскими договорами можно рассматривать как сравнительный материал для исследования *Второзакония*: принимаемые обязательства имеют значение не только для договаривающихся сторон, но и для их потомков (*Ibid.* N 222 A 1–5; ср.: *Втор.* 29. 14); употребление при

обращении к сторонам то ед., то мн. ч. (*Втор.* 6. 7–9 и 11. 18–20; 12. 1–12 и 12. 13–25) находит параллель и в договорах из г. Сафира (*Donner H., Röllig W.* N 224. 4, 16, 23 и N 224. 9, 14, 20, 27); договоры снабжены пространными проклятиями тем, кто нарушит их (*Ibid.* N 222. A 14–42; ср.: *Втор.* 28.16–46).

Царские надписи на раннеараам. документируют историю араам. гос-в, имевших разнообразные, в т. ч. и военные, контакты с Иудейским и Израильским царствами. Одна из них (*Donner H., Röllig W.* N 201) сделана по заказу Бархадада, «царя Арама»; ни содержание надписи, ни палеографические данные не дают возможности установить, идет ли речь о *Венададе* (Бархададе) I (3 Цар 15. 18) или о *Венададе* (Бархададе) II (4 Цар 6. 24; 8. 7 сл.).

Нек-рые араам. надписи этого периода найдены в Палестине (Эн-Гев, Дан), что, возможно, подтверждает сообщения Библии об араам. оккупации территорий Сев. царства в IX в. до Р. Х. (3 Цар 15. 20; 4 Цар 13. 22–23).

Для истории *пророчества* в древней Сирии и Палестине интерес представляет надпись из Дейр-Алла (долина Иордана) и стела Закира, царя г. Хамат (найдена в Афисе, в 45 км от Халеба, Сирия).

Найденные в 1993 и 1995 гг. в Данае фрагменты араам. надписи на каменной стеле, сделанной, по-видимому, по заказу араам. правителя, поклонявшегося богу Хададу и воевавшего с Израилем, датируются IX в. до Р. Х. По интерпретации А. Бирани и Д. Наве, стела сделана *Азаилом*, известным из Библии царем Дамаска (2 Цар 8. 7–15). Заслуживает внимания — если интерпретация надписи верна — единственное упоминание имени царя *Давида* в эпиграфике библейского периода: в одной из строчек надписи содержатся знаки *bytdwd*, интерпретируемые как «дом [династия?] Давида». Гораздо больший интерес представляет неоднократное употребление т. н. «перевернутого» имперфекта (ср. *wayyiqtol* в древнеевр.), долгое время считавшегося уникальной особенностью ветхозаветной повествовательной прозы.

Имперский (офиц.) араам. Благодаря активной завоевательной политике Новоавилонской и Ахеменидской империй А. я. в этот период распространился от В. Египта до Индии

и от М. Азии до Аравийского п-ова. Сохранившиеся документы представляют собой в основном офиц. и частные письма, правовые и хозяйственные документы, фрагменты лит. произведений. Отдельные монументальные надписи на камне найдены в Египте, Аравии и в М. Азии. Большая часть документов обнаружена в Египте, где климатические условия способствуют сохранности папируса и кожи.

Для библейской истории наибольший интерес представляют папирусы из Элефантины — архив евр. военного гарнизона: акты о купле-продаже; брачные контракты; письма, предназначенные для отправки офиц. лицам в Иерусалим; лит. тексты (речения Ахикара и фрагмент повести (о) Бар-Пунеш). Благодаря этим текстам стало известно о существовании в Элефантине в период Второго храма святилища «Ягу». Речения Ахикара (неск. раз упоминается в Книге Товит), обрамленные повествованием о его злоключениях и счастливом избавлении, представляют собой собрание мудрых изречений и моральных наставлений. Они принадлежат широко распространенной на Др. Ближ. Востоке традиции лит-ры *премудрости*, представленной в Библии Притчами Соломона и Премудростью Иисуса, сына Сирахова. В Египте также найдены араам. тексты, записанные демотическим егип. письмом, датируемые ок. 400 г. до Р. Х.; они еще не полностью расшифрованы, но уже ясно, что нек-рые из них по форме и содержанию близки библейским псалмам.

В Палестине, в пещере близ Вадидалийе, неподалеку от Иерихона, были обнаружены фрагменты актов о купле-продаже сер. IV в. до Р. Х. — архив жителей *Самарии*, бежавших при вторжении армии Александра Великого.

Араам. тексты в Книге Ездры — офиц. письма — по стилю и по языку во многом схожи с документами, составленными на имперском А. я. С V в. до Р. Х. араам. испытал значительное влияние аккад. и персид. языков.

Средний араам. Этот период характеризуется наличием большого числа диалектов А. я., что отчасти объясняется тем, что на Ближ. Востоке закончилась эпоха великих империй, на смену им пришли небольшие гос-ва. Кроме того, в это время





на А. я. создается разнообразная лит-ра, значительная часть к-рой сохранилась до наших дней.

Диалекты Пальмиры, Nabateyского царства и города-гос-ва Хатра представлены только надписями (посвятительными, строительными и др.), поэтому их объединяют под названием «эпиграфический арамейский». Сюда можно было бы отнести и т. н. древнесир.— ок. 80 эпиграфических документов (эпитафии, культовые и памятные надписи) из г. Эдесса I—III вв. по Р. Х.

Байер выделяет 7 разговорных диалектов А. я. в Сирии и Палестине: иудейский (арам. слова и выражения в НЗ), юго-вост. иудейский, самаритянский, галилейский язык Иисуса Христа и апостолов, восточноиорданский, дамасский, оронтский. Одно из свидетельств содержится в НЗ: по тому, как говорил ап. Петр, можно было понять, что он галилеянин (Мк 14. 70). Кроме того, в этот период в Палестине, возможно, существовал общеупотребительный разговорный арамейский, близкий к библейско-арам.

Др. исследователи выделяют лит. диалекты среднеарам. Под евр. лит. арамейский понимается язык нек-рых памятников, найденных в Кумране: «Таргум Книги Иова», «Апокриф Книги Бытия», арамейские фрагменты «Книги Еноха», «Завещание Леви» (иногда употребляется термин «кумранский арамейский», объединяющий указанные памятники); сюда же относят выявляемые в таргумах *Онкелоса* и *Ионатана* ранние слои (окончательная редакция их — V в. по Р. Х.), а также нек-рые галахические формулы в раввинистической лит-ре. В этот период А. я. испытал влияние греч. и евр.

Поздний арамейский. язык характеризуется существованием неск. лит. диалектов, представленных текстами, создававшимися членами определенных религ. общин. Принято выделять 2 группы диалектов: зап. (еврейско-палестинский, самаритянский, христианско-палестинский) и вост. (авилонско-талмудический и сир., мандейский). С. Кауфман утверждает, что совр. состоянию знаний об арамейском этого периода отвечает деление позднего А. я. на 3 ветви: палестинскую (евр., христ. и самаритянский), сир. (сир. и близкий к нему поздний евр. лит. А. я.) и авилонскую (евр., т. е. авилонско-талмудический и мандейский).

На еврейско-палестинском диалекте написаны Иерусалимский Талмуд и палестинские мидраши (толкования к Библии), содержащиеся в сборнике Мидраш Рабба; палестинские таргумы: Таргум Неофити, фрагменты из каирской генизы, т. н. таргум фрагментов; надписи преимущественно в синагогах Палестины.

На самаритянском диалекте сохранились 2 перевода Пятикнижия в списках XIII—XIV вв. по Р. Х., но сделанных значительно раньше; литургическая поэзия, нек-рые экзегетические сочинения, а также хроники, в одной из к-рых изложены события, описанные в книгах Иисуса Навина, Судей, Царств и Паралепоменон. *Самаритяне* пользовались оригинальным письмом, являющимся ответвлением палеоевр. письма. Немногочисленная община самаритян, живущих в наст. время в Израиле, утратила А. я. в качестве разговорного, он был вытеснен араб.

Христианско-палестинским (или сиро-палестинским) был назван диалект, распространенный среди палестинских христиан-мелькитов (арам. *talkaya* — люди императора), утративших А. я. и как разговорный, и как литургический после прихода арабов в Палестину. Мелькиты пользовались сир. письмом. Сиро-палестинский перевод Библии, рукописи к-рого датируются VI—XIII вв. по Р. Х., отражает арамейский диалект, на к-ром говорили ок. IV в. по Р. Х. в нек-рых горных районах Иудеи. Сохранилось также небольшое количество надписей и литургические лексиконы.

Вавилонско-талмудический арамейский язык вавилонских евреев IV—VI вв. На нем написана значительная часть Вавилонского Талмуда, и Дж. Нойснер считает его основным языком этого памятника, к евр. прибегают только в определенных случаях и по особым правилам. Почти идентичный вавилонско-талмудическому диалект документирован магическими заклинаниями на глиняных сосудах из Ниппура V—VI вв. по Р. Х.

О сир. диалекте см. ст. «Сирийский язык».

Мандейский — язык гностической секты мандеев (арам. *mandā*, греч. γνῶσις — знание), возникшей в долине Иордана во II в. по Р. Х. как община иудеев, практиковавших обряды омовения. Члены этой немногочисленной секты (к-рые называют

себя также сабиями, или нацорейми, т. е. соблюдающими) живут в Ираке и Иране, пользуются араб. языком в качестве разговорного, богослужение совершается на А. я. Лит-ра мандеев — мифы, гимны, молитвы — собрана в «Большой сокровищнице» и в «Книге Иоанна Крестителя».

Совр. арамейский (новоарам.). В наст. время на диалектах А. я. говорят неск. десятков тыс. человек, живущих на Ближ. Востоке, в России, Европе и Америке. Принято выделять 2 группы диалектов — зап. и вост. Зап. новоарам., к-рый в какой-то степени является совр. аналогом зап. диалектов позднего арамейского, сохранился в 3 деревнях в Сирии, расположенных в 20 км к северо-востоку от Дамаска; большинство носителей этих диалектов — мусульмане, нек-рую часть составляют христиане (дер. Маалула). Вост. новоарам. объединяет следующие диалекты: турой — диалект арамейцев, проживающих в обл. Тур-Абдин на юго-востоке Турции, близок классическому сир., иногда его выделяют как центральноарам.; северо-вост. диалекты: урмийский, ванский, саламаский, мосульский и др., носители этих диалектов называют себя «ассирийцы (айсоры)», проживают в Иране, Ираке, Турции, на Кавказе и в Закавказье, в крупных городах России, Европы и США; мандейский.

Помимо мандеев на вост. диалектах говорят как христиане, так и евреи. На основе урмийского диалекта создан совр. ассир. лит. язык (с 40-х гг. XIX в. публикуются тексты сир. письма).

А. я. в ВЗ. Арамеизмы в древнеевр. языке ВЗ. Присутствие арамеизмов в древнеевр. языке ветхозаветного периода определяют следующие историко-географические предпосылки: 1) племена, составившие основу евр. этноса, либо сами отчасти являлись арамейскими, либо находились в тесном контакте с арамеями; 2) в период разделения царств происходили военные и торговые контакты с арамейскими гос-вами, граничившими с Израилем с севера и с северо-востока; 3) у евреев, живших в Вавилонии, а также в Палестине, начиная уже с VIII в. до Р. Х. и вплоть до завоеваний Александра Великого А. я. был разговорным.

Присутствие арамеизмов в тексте часто служит одним из аргументов в пользу его поздней (после VI в. до Р. Х.) датировки (см. А. Хурвиц), т. к.



наибольшая часть арамеизмов сохранилась в книгах, созданных в послевоенную эпоху (кн. Паралипоменон, Ездры, Неемии). Отдельные арамеизмы содержатся и в т. н. «архаической поэзии» (Исх 15; Суд 5 и др.). Странники «архаичности» этих текстов объясняют наличие арамеизмов в них, напр., родством древнеевр. и арам. языков, имея в виду, что поэтический диалект, на к-ром созданы эти тексты, возник во II тыс. до Р. Х., в эпоху существования не расчлененного на диалекты сев.-зап. семит. наречия.

Арамеизмы в ВЗ можно разделить на лексические, морфологические и синтаксические. Надежнее всего лексические арамеизмы выявляются исходя из соответствий между согласными в древнеевр., арам. и др. семит. языках: *mhk* — поражать, уничтожать (Суд 5. 26), ср.: евр. *mhs* — поражать, ранить; *ll* — покрывать (крышей) (Неем 3. 15), ср.: евр. *sl* — тень.

Морфологические арамеизмы: а) мн. ч. существительных и прилагательных на *-in* (евр. *-im*): *millin* — слова (неоднократно в Книге Иова), *hitin* — пшено (Иез 4. 9); б) перфектное окончание 3-го лица жен. р. на *-at* (евр. *-ā*): *šabat* (Иез 46. 17), *’azlat* (Втор 32. 36); имена, образованные по модели *qattālā: baqqāsā* — просьба, требование (неск. раз в Книге Есфирь, Езд 7. 6), *lehābā* — пламя (Числ 21. 28 и др.); в) абстрактные имена с суффиксом *-ūt*: *’akzariūt* — жестокость (Притч 27. 4), *hōlēlūt* — глупость (Еккл 10. 13). Можно предположить, что одним из синтаксических арамеизмов является исчезновение «перевернутого» имперфекта (*wauyiqṭōl*) в повествовательной прозе.

Библейско-арам. К ветхозаветным текстам, сохранившимся по-арамейски (предположительно на имперском А. я.), относятся: 1) кн. Бытия, где присутствует название одного из евр. топонимов, употребленное *Лаваном*, арам. родственником *Иакова* (31. 47); 2) Книга пророка Иеремии, в к-рой сохранилось употребление в одном и том же предложении 2 форм слова «земля»: *’arkā* и *’ar’ā* (10. 11). Возможно, более архаичный 1-й вариант закрепился в речи как элемент фразеологизма *šṭayyū wā’arkā* — небо и земля; 3) Первая книга Ездры, где большая часть текста (4. 8 — 6. 18; 7. 12–26) представляет собой копии, по-види-

мому, реально существовавших документов: письмо местных чиновников *Артаксерксу* с жалобой на евреев, отстраивающих Иерусалим (4. 10–16), ответ Артаксеркса (4. 17–22), письмо правителя Заречья Дарию о строительстве евреями храма и запрос о декрете *Кира* (5. 7–17), декреты Кира о восстановлении храма в Иерусалиме (6. 2–5) и Дария (6. 6–12), копия письма Артаксеркса, выданного им *Ездре* (7. 12–26). То, что именно эти части Первой книги Ездры сохранились на А. я., не вызывает удивления, ведь на нем велась вся офиц. переписка и документация царской канцелярии в Ахеменидской империи; 4) часть Книги пророка Даниила, в к-рую входят сон *Навуходоносора II* и толкование *Даниила*, чудесное избавление 3 отроков из печи огненной, «безумие Навуходоносора» (сон и толкование), пир *Валтасара*, Даниил в яме со львами, видение о 4 зверях (2. 4 — 7. 28); характер этих текстов не объясняет, почему именно они в Книге пророка Даниила написаны по-арамейски.

Арамеизмы в НЗ. Лексическими арамеизмами считаются следующие нарицательные и собственные имена, а также предложения (часть из ниже перечисленных арамеизмов может рассматриваться как *гебраизмы*, поскольку нельзя исключить, что среди разговорных языков Палестины в новозаветный период был и евр.):

авва (Мк 14. 36; Рим 8. 15; Гал 4. 6) — греч. ἄββᾶ = арам. *’abbā*; *Акелдама* (Деян 1.19) — греч. Ἀχελδομάχ = арам. *hāqal dāmā*; *Варавва* (Мф 27. 16; Мк 15. 7; Лк 23. 19; Ин 18. 40) — греч. Βαρῶββᾶς = арам. *bar ’abba* (сын Аббы); *Варфоломей* (Мф 10. 3; Мк 3.18; Лк 6. 14; Деян 1.13) — греч. Βαρθολομαῖος = арам. *bar talmay* (сын Талмая); *Варишус* (Деян 13. 6) — греч. Βαρϊσηοῦς = арам. *bar yešū’* (сын Иисуса); *Варнава* (Деян 4. 36; 9. 27; 11. 2, 30 и др.) — греч. Βαρνοβᾶς = арам. *bar nabū* (сын Набу); *Варсава* (Деян 1. 23; 15. 22) — греч. Βαρσαβ(β)ᾶς = арам. *bar s/saba* (сын старца) или *bar šabba* (сын субботы); *Вартимей* (Мк 10. 46) — греч. Βαρτιμαῖος = арам. *bar fimay* (сын Тимея); *Вельзевул* (Мф 10. 25; 12. 24; Лк 11. 18 сл.; Мк 3. 22) — греч. Βεελζεβούλ; из Мф 10. 25 ясно, что это имя истолковано как «хозяин дома» (греч. οἰκοδεσπότης) = арам. *bē’el zəbul* — хозяин (побесного) жилища, ср.: 1 Цар 8. 13; Ис 63. 15; Авв 3. 11; Пс 49. 15;

Вифсауда (Мф 11. 21; Мк 6. 45; 8. 22; Лк 9. 10; Ин 1. 44; 12. 21) — греч. Βηθσαῦδά = арам. *bēt saydā* — дом охоты (рыболовства);

Воанергес (Мк 3. 17) — греч. Βοανηργῆς передано как «сыны грома» (греч. υἱοὶ βροντῆς) = арам. *banē rageš* — сыны грома; *гаввафа* (Ин 19. 13) — греч. Γαββαθαῖα предположительно = арам. *gābbāta* — блюдо или возвышение;

геенна (Мф 5. 28; Мк 9. 45; Лк 12. 5 и др.) — греч. γέεννα = арам. *gēhinnām* — долина Гинном, а также геенна, ад;

Голгофа — греч. Γολγοθαῖα в Мф 27. 33 и Мк 15. 22 передано как «лобное место», букв. «место черепа» (греч. Κρανίου Τόπος), в Лк 23. 33 как «черепа» (греч. Κρανίου) = арам. *gulgulta* — череп;

еффафа (Мк 7. 34) — греч. ἐφφαθαῖα передано как διανοίχθητι = арам. *’ipraṭh* — откройся;

Канаанит — греч. Κανανίτης (Мф 10. 4; Мк 3. 18); в Лк 6. 15; Деян 1.13 и в «Евангелии эбионитов» заменено на σηλωτῆς = арам. *qan ’ān* — зилот, ревнитель;

Куфа (1 Кор 1. 12; 3. 22; 9. 5; Гал 1. 18; 2. 9, 14) — греч. Κηφᾶς, в Ин 1.42 передано как Πέτρος = арам. *kēpā* — скала;

корван (Мф 27. 6) — греч. κορβᾶν; у Мк 7. 11 передано как δῶρον = арам. *qōrbān* — жертва;

маммона (Мф 6. 24; Лк 16. 13) — греч. μαμωνᾶς = арам. *tamōna* — собственность, деньги;

маран-афа (1 Кор 16. 22) — греч. μαράνα θά = арам. *maran(a’) ’āta* — Господь наш пришел или *maran(a’) (’ē)ta* — Господь наш, приди;

Марфа (Лк 10. 38, 40 сл.; Ин 11. 1, 5, 19–39; 12. 2) — греч. Μάρθα = арам. *marṭā* — госпожа;

Мессия (Ин 1. 41; 4. 25) — греч. Μεσσίας, оба раза передано как Χριστός = арам. *māšīha* — помазанный, мессия; мера (Мф 13. 33; Лк 13. 21) — греч. σάτων = арам. *sa’(’)ta* — мера;

пасха (Мф 26. 2; Мк 14. 1; Лк 2. 41 и др.) — греч. πάσχα = арам. *pasha* — праздник Пасхи, пасхальная трапеза, пасхальная жертва;

раввуні (Мк 10. 51; Ин 20. 16) — греч. ῥαββουνί, в параллельных местах — Мф 20. 33; Лк 18. 41 заменено на κύριε, в Ин 20. 16 передано как διδάσκαλε = арам. *rabbūnī* — мой Господин, Господь;

рака (Мф 5. 22) — греч. ῥακά = арам. *rēqa* — пустой, негодный человек;

суббота (Мф 12. 1 сл.; Мк 1. 21; Лк 13. 14 и др.) — греч. σάββατα = арам. *šabbāta* — суббота;

Санфура (Деян 5.1) — греч. Σάνφυρα = арам. *šappīra* — красавица;

sātana (Мф 4. 10; Мк 1. 13; Лк 10. 18 и др.) — греч. σατανᾶς, в Мф 13. 19 заменено на ὁ πονηρός — злодей, в Лк 4. 2; 8. 12 — καὶ ὁ διάβολος — диавол = арам. *saṭana* — противоречащий, сатана;

сикер (Лк 1. 15) — греч. σίκερα = арам. *šikra* — пиво, алкогольный напиток;

Сила (Деян 15. 22, 27, 32, 40 и др.) — греч. Σιλᾶς = арам. *š(ə)ʾilaʾ* — выпрошенный;

Тавифа (Деян 9. 36, 40) — греч. Ταβιθά истолковано как Δορκᾶς — газель = арам. *ṭabyātaʾ, ṭabītaʾ* — газель;

«Талифа куми» — греч. «ταλιθὰ κομ(ι)» в Мк 5. 41 передано как «τὸ κοράσιον... ἔγειρε» — девочка, встань, в Лк 8. 54 «ἡ παῖς, ἔγειρε» — дитя, встань = арам. *ṭalyātaʾ / ṭalītaʾ qūm(i)* — девица, встань;

Фома — греч. Θωμᾶς (Мф 10. 3; Мк 3. 18; Лк 6. 15; в Ин 11. 16; 20. 24; 21. 2 с добавлением ὁ λεγόμενος Δίδυμος — называемый Близнец) = арам. *tōmaʾ* — близнец;

сокровищница церковная (Мф 27. 6) — греч. κορβανῶς = арам. *qōrbanaʾ* — приношение; Иосиф Флавий так называет сокровищницу храма (Иуд. война П 9. 4);

«Элон! Элон! ламма савахфани?» (Мк 15. 34; см. также Мф 27. 46) — греч. «ἐλωὶ ἐλωὶ λαμὰ σαβαχθάρι» передано как «ὁ θεὸς μου, ὁ θεὸς μου, εἰς τί ἐγκατέλιπές με» = арам. *ʾēlāhī ʾēlāhī lāmā šabaqtanī* — Боже мой, Боже мой, для чего Ты меня оставил?

Ист.: *Cowley A. Aramaic Papyri of the Fifth Century B. C. Oxf., 1923; Donner H., Röllig W. Kanaanäische und aramäische Inschriften. Wiesbaden, 1962–1964, 1966–1969². 3 Bde; Gibson J. C. Syrian Semitic Inscriptions. Oxf., 1975. Vol. 2: Aramaic; Beyer K. Die aramäischen Texte vom Toten Meer samt den Inschriften aus Palaestina, dem Testament Levis aus der Kairoer Genisa, der Fastenrolle und den alten talmudischen Zitaten: Aramäistische Einl., Text, Übersetz., Deutung, Grammatik, Wörterb. Gött., 1984; Biran A., Naveh J. The Tel Dan Inscription: A New Fragment // IEJ. 1995. Vol. 45/ 1. P. 1–18.*

Лит.: *Dalman G. Die Worte Jesu. Lpz., 1898, 1930²; idem. Grammatik des jüdisch-palästinischen Aramäisch. Lpz., 1905²; Wellhausen J. Einleitung in die drei Ersten Evangelien. B., 1905, 1911²; Burney C. F. The Aramaic Origin of the Fourth Gospel. Oxf., 1922; Schulthess Fr. Grammatik des christlich-palästinischen Aramäisch. Tüb., 1924; Torrey Ch. The Origin of the Gospels // idem. The Four Gospels: A New Transl. L., 1933. P. 237–286; Jastrow M. A. Dictionary of the Targumim, the Talmud Babli and Jerushalmi and the Midrashic Literature. N. Y., 1950; Birkeland H. The Language of Jesus. Oslo, 1954; Argyle A. W. Did Jesus speak Greek? // The Expository Times. 1955/1956. Vol. 67. P. 92–93; Винников И. Н. Словарь арамейских надписей // ППС. 1958. № 3. С. 171–216; 1959. № 4. С. 196–240; 1962. № 7. С. 192–237; 1962. № 9. С. 141–158; 1964. № 11. С. 289–232; 1965. № 13. С. 217–262; Wagner M. Die lexikalischen und grammatikalischen Aramäismen im alttestamentlichen Hebräisch. B., 1966; Rosenthal F. A Grammar of Biblical Aramaic. Wiesbaden, 1968; Kutscher E. Y. Aramaic // idem. Hebrew and Aramaic Stud. Jerusalem, 1977; Goshen-Gottstein M. H. The Language of Targum Onqelos and the Model of Literary Diglossia in Aramaic // JNES. 1978. Vol. 37/2; Hackett J. A. The Balaam Text from Deir ʿAlla. Harvard, 1980; Tadmor H. The Aramaization of Assyria: Aspects of Western Impact // Mesopotamien und seine Nachbarn / Hrsg. H.-J. Nissen, J. Renger. B., 1982. S. 449–*

470; *Garr W. R. Dialect Geography of Syria-Palestine, 1000–586 B. C. E. Phil., 1985; Beyer K. The Aramaic Language: Its Distribution and Subdivisions. Gött., 1986; Segert S. Altaramäische Grammatik. Lpz., 1986; Neusner J. Language as Taxonomy: The Rules for Using Hebrew and Aramaic in the Babylonian Talmud. Atlanta, 1990; Церетели К. Г. Староарамейский язык // Языки Азии и Африки. IV: Африканские языки. Кн. 1: Семитские языки. М., 1991. С. 198–232; он же. Арамейский язык // Ibid. С. 194–249; Sokoloff M. A Dictionary of Jewish Palestinian Aramaic. Ramat-Gan, 1992; Kaufman S. A. «Aramaic» // The Semitic Languages / Ed. R. Hetzron. L.; N. Y., 1997. P. 114–130; Muraoka T., Porten B. A Grammar of Egyptian Aramaic. Leiden etc., 1998; Грилихес Л., свящ. Практический курс библейско-арамейского языка. М., 1998; он же. Археология текста: Сравн. анализ Евангелий от Матфея и Марка в свете семитской реконструкции. М., 1999; Kogan J. К интерпретации *raka* (Мф 5. 22) // Библия: Лит. и лингвист. исследования. М., 1999. Вып. 3. С. 334–341; Hurvitz A. Can Biblical Texts be Dated Linguistically?: Chronological Perspectives in the Hist. Study of Biblical Hebrew. Leiden, 2000. P. 143–160. (VT. Suppl.; 80).*

А. К. Лявданский

АРАНЬЯКИ [санскр. āraṇyaka — лесной], группа древнеинд. свящ. текстов, входящих в корпус ведийской лит-ры (см. *Веды*). По времени создания, очевидно, следуют за брахманами, т. к. содержат материал из брахман, продолжают их или включаются в них. А. традиционно соотносятся с «третьей стадией жизни», когда глава семьи, достигнув преклонного возраста, уходил в лес, становясь отшельником (ванапрастха), и предавался благочестивым размышлениям. Каждая А., как и соответствующая ей брахмана, относится к одной из 3 вед. Напр., к традиции «Ригведы» принадлежит «Айтарея-брахмана», а к ней примыкает «Айтарея-араньяка» из 5 книг; «Яджурведой» связана «Шатапатха-брахмана», в к-рой содержится «Брихад-араньяка» («Великая Араньяка»). По содержанию А., как и брахманы, раскрывают космологический символизм ведийского жертвенного ритуала. Наряду с толкованием его деталей в А. все чаще появляются богословские рассуждения об их глубинной сущности, о ритуале как механизме достижения бессмертия и познания Божественного начала. Появляется в А. и представление о возможности замены «внешнего» ритуала «внутренним», т. е. чисто духовной практикой (напр., учение о «внутренней агнихотре» в «Шанкхаяна-араньяке»). Позднее наряду с А. важнейшими свящ. книгами для лесных отшельников становятся

*упанишад*ы, в к-рых наиболее полно реализуются мистические тенденции, наметившиеся в А. Древние упанишады входят в состав А., сохраняя их названия. Так, «Брихадараньяка-упанишад» представляет собой последние 6 глав «Брихадараньяки» в конце «Шатапатха-брахманы», а «Айтарея-упанишад» внедрена в «Айтарея-араньяку», образуя 4–7-ю главы ее 2-й книги. Ист.: Брихадараньяка-упанишад // Упанишад / Пер., исслед., коммент. и прил. А. Я. Сыркина. М., 2000². С. 70–238. Лит.: Эрман В. Г. Очерк истории ведийской литературы. М., 1980. С. 164–165; Бонгард-Левин Г. М. Древнеиндийская цивилизация: История. Религия. Философия. Эпос. Литература. Наука. Встреча культур. М., 2000³. С. 102–104.

Я. В. Васильков

АРАПЕТСКАЯ [Аравийская, «О, Всепетая Мати»] **ИКОНА БОЖИЕЙ МАТЕРИ** (празд. 6 сент.), относится к числу наиболее древних явленных икон Богородицы. Достоверных сведений об А. и. не сохранилось. Согласно преданию, время



Арапетская икона Божией Матери. 2-я пол. XIX в. (ЦАК МДА)

явления иконы связывают с проповедью в I в. ап. Фомой евангельского учения в Индии (*Поселянин*. С. 567). По др. версии, икона явилась в нач. IV в., в 301 (Там же) или 322 г. (*Ровинский*. С. 675).

Иконографический тип А. и. — Одигитрия Аристеруса (Младенец Христос на левой руке Богородицы), Младенец облачен в красные одежды, верхняя часть туловища обнажена, обе ножки не прикрыты (в нек-рых изображениях видна только пятка правой ноги). Отличительными особенностями иконографии являются изображенные на мафории в местах звезд головки ангелов в медальонах, вписанный



в кайму текст последнего икоса *Акафиста* Божией Матери («О, Всепетая Мати»), украшенная изображениями облаков ткань мафория. Перечисленные признаки встречаются как вместе (иконы 1-й пол.—сер. XIX в. (Музей СПбДА), 2-й трети XIX в. (ГНИИР), 2-й пол. XIX в. (ЦАК МДА)), так и отдельно; на иконе кон. XIX в. (Частное собр. Москва) — в правой руке Младенца свиток.

Прорись с А. и. приводится под 6 сент. в Сийском иконописном подлиннике посл. четв. XVII в., упоминание о ней содержится также в Клиновском подлиннике кон. XVIII в.

А. и. представлена в своде чудотворных икон Божией Матери на гравюрах нач. XVIII в. работы Г. П. *Тепчегорского* и на иконах XVIII — нач. XX в., напр. на вологодской иконе кон. XVIII — нач. XIX в. (ЧерМО), «Успение Богородицы и свод чудотворных икон Богоматери» XIX в. (ГТГ), иконе кон. XIX — нач. XX в. (ЦАК МДА). Иконография этих памятников отличается от традиционной, в частности, Младенец Христос изображен сидящим на правой руке Божией Матери, отсутствуют характерные изображения на мафории.

Согласно архиеп. *Сергию (Спаско-му)*, празднование А. и. не было отмечено в греч. и рус. месяцесловах (Месяцеслов. Т. 2. С. 274, Т. 3. С. 658), в т. ч. в офиц. календарях РПЦ XIX в. В совр. календаре РПЦ празднование А. и. указано и совершается 6 сент. Лит.: *Ровинский*. Народные картинки. Кн. 4. С. 675; *Поселянин Е.* Богоматерь. С. 567; *Кондаков*. Иконография Богоматери. Т. 3. С. 53; *Ebbinghaus A.* Die altrussischen Marienikonen-Legenden. В., 1990. S. 47; *Bentchev I.* Handbuch der Muttergottesikonen Russlands. Bonn, 1992. S. 27; Духовная среда России: Певческие книги и иконы XVII — нач. XX в. М., 1996. С. 129. Кат. 41; Возрожденные шедевры Русского Севера: Исслед. и реставрация памятников худож. культуры Вологодской обл.: Выставка. М., 1998. С. 62.

Е. А. И.

АРАПОВСКИЙ ВО ИМЯ СВЯТОЙ НЕДЕЛИ МУЖСКОЙ МОНАСТЫРЬ [болг. Араповски манастир «Света Неделя»], Болгарской Православной Церкви. Расположен в 8 км восточнее г. Асеновград, близ с. Арапово (совр. Златоврых). Возник в 1856 г. как монашеская община, преобразованная через 3 года в обитель. Расположение А. м. на открытом пространстве в поле не характерно для болг. мон-рей, к-рые устраивались обычно на холмах, в предгорьях или в горах, и обуслов-



Араповский мон-рь св. Недели

лено нахождением вблизи него св. источника. Отсюда и специфическая черта внешнего облика А. м., напоминающего средневек. крепость, хотя сами постройки не имеют фортификационного назначения и традиционны для эпохи болг. национального возрождения. Строительство соборного храма, трехнефного с 3 апсидами, было начато в 1856 г. мастером Стою, избравшим в качестве образца соборы *Горно-Воденского* и *Бачковского мон-рей*; освящен в 1859 г. в честь св. Недели. Средства на постройку и украшение храма были собраны населением окрестных сел; имена дарителей сохранились в ктиторских надписях над сев. и юж. вратами храма. В 1928 г. купол храма пострадал от землетрясения, восстановлен и заново расписан худож. Н. Эвровым в 1930 г. В 1856–1859 гг. был возведен П-образный корпус, огибающий храм с востока, запада и севера (сохранился только зап. двухэтажный келейный корпус); позднее в юго-зап. углу пристроили Г-образное крыло (восстановлено в 1935). В 60-х гг. XIX в. на юго-востоке монастырского двора появилась трехэтажная жилая башня высотой ок. 9 м (отреставрирована в 70-х XX в.), по преданию, в ней неоднократно находил убежище легендарный родонский гайдук Ангел Воевода. В 1870 г. над св. источником (перед сев. вратами) была поставлена часовня — однонефная постройка с апсидой и массивным цилиндрическим сводом; расписана в 1875 г. В 1929 г. в зап. части А. м. построена колокольня.

Собор был расписан в 1864 г. худож. А. Атанасовым и, возможно, его учеником, активным участником болг. национального движения, худож. Г. *Данчовым*. Атрибуция основана на частично уцелевшей надписи: «...1864 юни 13 писа Георги». Послослову Данчову в период росписи было всего 18 лет, нек-рые исследователи полагают, что речь может

идти о др. мастере. Надпись над оконной нишей в алтарной апсиде сообщает, что украшению церкви содействовал «игумен Мулдавской обители архим. Софроний», вполс. игумен А. м. Среди росписей храма — житийные циклы св. Недели, вмц. Параскевы, св. Иоанна Предтечи; в апсиде — изображение Божией Матери «Ширшая Небес». На части фресок, датируемых 1870 г., изображены 10 сцен из жизни святых равноапостольных *Кирилла (Константина)* и *Методия*: создание слав. азбуки, проповедь св. Кирилла народу, смерть и погребение св. Кирилла и др. Патриотическая тенденция, характерная для искусства периода болг. возрождения, нашла отражение в наличии среди образов храма изображений болг. святых: блгв. царя *Бориса II*, свт. *Илариона* Мегленского, епископов Марко Преславского и Иеронима Пловдивского,



Св. равноап. Методий проповедует народу. Роспись ц. св. Недели Араповского мон-ря. 1864 г.

Патриархов *Иоакима* и *Евфимия II Тырновских*, мч. *Онуфрия Габровского* и др., отдельно представлен житийный цикл прп. *Иоанна Рыльского* (10 сцен), в т. ч. изображение встречи святого с болг. царем Петром.

В отличие от большинства обителей Пловдивского округа, где служили на греч., богослужение в мон-ре совершалось на болг. языке. В 1862 г. при мон-ре была открыта школа с преподаванием на болг. языке. В обители подвизались деятели болг. национального движения архимандриты Софроний и Сергей. В период игуменства архим. Софрония и при участии архим. Герасима была оборудована мастерская, выпускавшая эстампы патриотического содержания, распространяемые по всей стране. Широко известна литография, посвященная покрови-





Св. равноап. Кирилл крестит царя Бориса II. Роспись ц. св. Недели Араповского мон-ря. 1864 г.

тельнице мон-ря св. Неделе работы асеновградского мастера Димитра. Во время русско-тур. войны 1877–1878 гг. мон-рь был сожжен отступавшими башибузуками и восстановлен после освобождения страны от османского ига. В наст. время в мон-ре 3 монаха. Монастырский комплекс объявлен памятником культуры национального значения. Лит.: Божков А. Българска историческа живопис. София, 1972. Ч. 1. С. 243–249; Василев А. Араповски манастир. София, 1973; Чаврыков Г. Болгарские монастыри: Памятники истории, культуры и искусства. София, 1974. С. 356–367; Матаклиева-Лилкова Т. Житието на Иван Рилски в българското изобразително изкуство // Векове. София, 1983. № 6. С. 8–21; Прашков Л., Бакалова Е., Бояджиев С. Манастирите в България. София, 1992. С. 279–282.

И. И. Калиганов

АРАРАТ, в ранней традиции название территории, лежащей в среднем течении р. Аракс, позднее — вулканической горы Армянского нагорья (39°42' сев. широты, 44°18' вост. долготы, ок. 5185 м; арм. Масис, тур. Агрыдаг), близ границы Турции с Арменией и Ираном, состоящей из слившихся потухших вулканов — Большого и Малого А. Согласно ассир. памятникам, территория на востоке М. Азии вокруг оз. Ван, как и гос-во, существовавшее здесь в IX–VI вв. до Р. Х., называлась Урарту (*Schrader E. Keilinschriften und Altes Testament. Lpz., 1903. S. 45–46*). В Библии также речь идет не о горе А., а о горах в стране А.: *Ноев ковчег* пристал к «горам Араратским» (евр. הרי אררט, греч. τὰ ὄρη τὰ Αραρατ) (Быт 8. 4); прор. *Иеремия* говорит об Араратских горах как о стране, называя ее наряду с др. царствами — «Минийским и Аскеназским» (Иер 51.

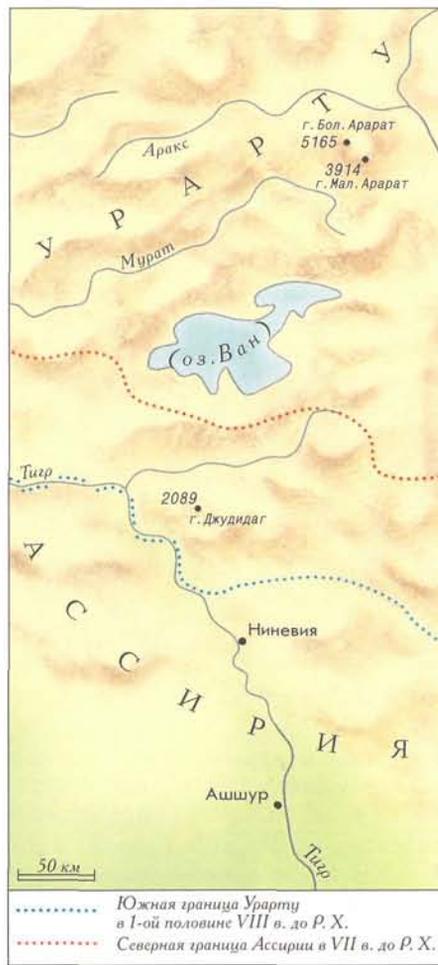
27); сыновья ассир. царя Синаххериба, убившие своего отца, скрываются в «землю Араратскую» (4 Цар 19. 37; Ис 37. 38). Точно так же ассир. памятники, упоминающие А., относят это название к стране, а не к горам (*Schrader. S. 131–132*).

Название страны А. прилагалось к *Армении* Иосифом Флавием (Иуд. древн. I 3. 5) и более поздними христ. авторами (Вульгата (montes Armeniae); ср.: *Euseb. Praep. Evang. IX 12, 19*). В христ., исламской, иудейской и др. древних традициях о конкретном месте остановки ковчега долгое время не было единого мнения. Достаточно рано гора А. стала отождествляться с местом остановки ковчега (Иосиф Флавий ссылается на вавилонские источники III в. до Р. Х. (Иуд. древн. I 3. 6)). Среди возможных мест также назывались гора Джабаль-Джуди (Коран 11. 44, возможно, имелась в виду гора в гряде Аджа на Аравийском п-ове); район городов *Апамея* и *Адиабена* (Иуд. древн. XX 2. 2, возможно, пик Пира-Магнум в гряде Загроса). Очень часто «место ковчега» видели в юго-вост. Турции, там, где Араратские

горы спускаются к равнинам Месопотамии, в пойменной части долины р. Тигр, на вершине Джудидаг (Джабаль-Джуди) в горах Карду(н), или Гордиан. (В араб. и сир. переводах Быт 8. 4 читается как «горы Карду» (арам. כרדו קרדו, сир. ܟܪܕܘ ܩܪܕܘ); греч. авторы пишут об этом районе как о земле «народа кардухов» (Καρδοῦχοι; *Ксенофонт. Анабасис. III 5; IV 1*) или «гордучеев» (Γορδουχοί, Γορδαχίαι; *Plut. Vitae. Lucull. 29; Страбон. XVI 1*.) Джудидаг признавали местом высадки Ноя и христиане-несториане, к-рые воздвигли здесь церковь и неск. мон-рей (один, на самой вершине, был известен как мон-рь Ковчега) (Бейли, 1993. С. 353). Лишь начиная с XI–XII вв. по Р. Х. арм., а затем и др. традициями совр. гора А. стала отождествляться с местом, где пристал Ноев ковчег.

В XIX в. с целью обнаружения остатков Ноева ковчега на А. стали снаряжать экспедиции, ставить памятные кресты (2 установил вблизи вершины дерптский проф. Ф. фон Паррот в 1829, один — на зап. склоне нем. минералог В. Г. Абих в 1845, еще один, на вершине, полковник И. И. Ходзько с отрядом рус. солдат в 1850) и др. знаки. В XX в. возникли об-ва (в основном протестант. ориентации), специально занятые поисками ковчега (The Search Foundation, Amazing Truth). Из их открытий наиболее известны: находка франц. инженера-путешественника Ф. Наварра «остатков ковчега» (1955, 1969), вмержших в лед выше линии снегов (куски дерева датированы по изотопному методу VII–VIII вв. по Р. Х.; возможно, это остатки одного из скитов, строившихся тогда на горе А. визант. монахами, в 1670 их видел голл. путешественник Я. Стрёйс), и заявление австралийцев Р. Уайатта и др. о том, что окаменевшие остатки ковчега обнаружены к юго-востоку от А., в тектонически изменившихся положениях пород. Критический анализ свидетельств «искателей ковчега» дан в работах Р. Л. Бейли (описания, фотографии, вплоть до мат-лов космической разведки) (подробнее о ковчеге, в т. ч. о его искателях, см. ст. «*Ноев ковчег*»).

Лит.: Parrot F. Reise zum Ararat. B., 1834. Lpz., 1985; Markwart J. Südarmerien und die Tigrisquellen nach griechischen und arabischen Geographien. W., 1930. S. 213f.; Пиотровский Б. Б. Ванское царство (Урарту). М., 1959. С. 33; Montgomery J. W. The Quest for Noah's Ark. Minneapolis, 1972²; Noorbergen R. The Ark File. Omaha, 1974; LaHaye T., Morris J. The Ark on



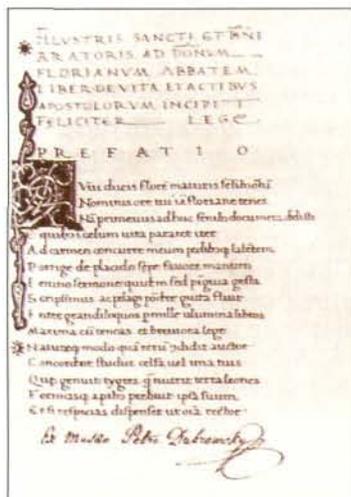
Южная граница Урарту в 1-ой половине VIII в. до Р. Х.
Северная граница Ассирии в VII в. до Р. Х.

Ararat. Nashville, 1976; Bailey L. R. Wood from «Mt. Ararat»: Noah's Ark // BiblArch. 1977. Vol. 40. P. 137–146; *idem*. Where Is Noah's Ark: Mystery on Mt. Ararat. Nashville, 1978; *idem*. Ararat // ADB. 1993. Vol. 1. P. 351–353 [Библиогр.].

Л. А. Беляев

АРА́Т, мч. (пам. 18 янв.) — см. в ст. «*Езипетские мученики*, 10».

АРА́ТОР [лат. Arator] (ок. 480, Медиолан (совр. Милан) — после 550, Рим), лат. христ. поэт. Род. в знатной лигурийской семье, воспитывался под опекой приемного отца, еп. Медиоланского Лаврентия, и поэта Эннодия, буд. еп. Павии. Служил при дворе гот. кор. Аталариха (526–534) в Равенне, занимая должность комита (лат. comes domesticorum). Отказавшись от придворной карьеры, в 540 г. стал иподиаконом в Риме



Аратор. Стихотворения и поэма «О деяниях апостолов». Предисловие. Итал. рукопись. XIV в. (РНБ. Лат. О. т. XIV, 8)

у папы Вигилия. Автор изложения «Деяний апостолов» в форме эпическо-дидактической поэмы в 2 кн. (De actibus apostolorum). Написанное в подражание классическим рим. поэтам, сочинение отличалось изысканностью стиля и сложностью символического толкования евангельского текста. Поэма была посвящена папе и прочитана А. в рим. храме Сан-Пьетро ин Винколи в присутствии понтифика и при большом стечении народа (544). Сохранились также 3 элегии А. в форме писем к аббату Флориану, папе Вигилию и другу Партению по случаю отправки им экземпляров поэмы. В ср. века наряду с *Седулием* и *Пруденцием* А. считался одним из известнейших христ. поэтов.

Соч.: PL. 68. P. 45–252; De actibus apostolorum: Arator's On the Acts of the Apostles / Ed. by R. J. Schrader et al. Atlanta, 1987.

Лит.: Schrödinger J. Das Epos des Arators in seinem Verhältnis zu Vergil. Weiden, 1911; Ansoerge A. De Aratore veterum poetarum latinorum imitatore. Breslau, 1915; Bardenhewer. Geschichte. Bd. 5. S. 246–248; Brunhölzl F. Geschichte der lateinischen Literatur des Mittelalters. Münch., 1975. Bd. 1. S. 46f; Deproost P.-A. L'apôtre Pierre dans une épopée du VI^e siècle: l'Historia apostolica d'Arator. P., 1990; Hillier R. Arator on the Acts of the Apostles: A Baptismal Comment. Oxf.; N. Y., 1993.

Е. В. Казбекова

АРБАНА́СИ [болг. Арнауткьой — албанский], с. в 4 км к северо-востоку от г. Велико-Тырново (Болгария), где находятся церкви Рождества Христова, вмч. Георгия, вмч. Димитрия, свт. Афанасия Александрийского, архангелов Михаила и Гавриила и мон-ри свт. Николая и Успения Пресв. Богородицы (см. *Арбанаский во имя свт. Николая жен. мон-рь, Арбанасский в честь Успения Пресв. Богородицы жен. мон-рь*). В болг. науке нет единого мнения об обстоятельствах и времени возникновения А. Название село получило от переселенцев — албанцев (арбанасов) из Эпира (Греция), основавших его, вероятно, в кон. XV — нач. XVI в. Первое письменное упоминание об А. содержится в фирмане султана Сулеймана 1538 г., где сказано, что вместе с др. деревнями село было подарено зятю султана Рустем-паше. Расцвет А. приходится на кон. XVI — кон. XVIII в., вплоть до разорения поселения кирджалийскими разбойниками. Большинство арбанасцев были богатыми торговцами, имевшими привилегии в Османской

открыто келийное училище. До освобождения Болгарии от османского ига офиц. языком в А. был греч.

С кон. XVI до кон. XVII в. в А. было построено 7 храмов, к-рые сохранились до наст. времени. Самой ранней является ц. **Рождества Христова**, согласно ктиторской надписи над входом на зап. стене наоса, расписанная в 1596 г. Это однефная, одноапсидная церковь с полуцилиндрическим сводом, массивными каменными стенами и черепичным покрытием, делающими церковное здание сходным с жилой постройкой. Архитектурный тип, созданный на примере ц. Рождества Христова, в посл. был повторен в др. храмах А. Многочисленные ктиторские надписи позволяют проследить фазы обновлений храма. К сер. 70-х гг. XVII в. он был расширен: с запада пристроили притвор, т. н. жен. отд-ние, с юга — придел св. Иоанна Предтечи с притвором, а также открытую галерею, арки к-рой в посл. были заложены. Первоначальная роспись храма сохранилась фрагментарно: ктиторская надпись, образы 2 святых воинов в наосе и композиция «Страшный Суд» на вост. стене притвора; в 1681 г. наос был расписан заново. Придел св. Иоанна Предтечи расписан в 1632 г., притвор в 1638 г., галерея между 1643 и 1649 г. Программа росписи храма является одной из самых богатых в поствизант. искусстве на Балканах. В притворе изображены композиции «Страшный Суд» и «Древо Иессеево», цикл *Акафиста* Божией Матери, в приделе — житийный цикл св. Иоанна Предтечи, в его притворе и в галерее — минологий. В галерее также представлены композиции, иллюстрирующие события Свящ.



Нисение Креста. Роспись ц. Рождества Христова в с. Арбанаси. 1649 г.

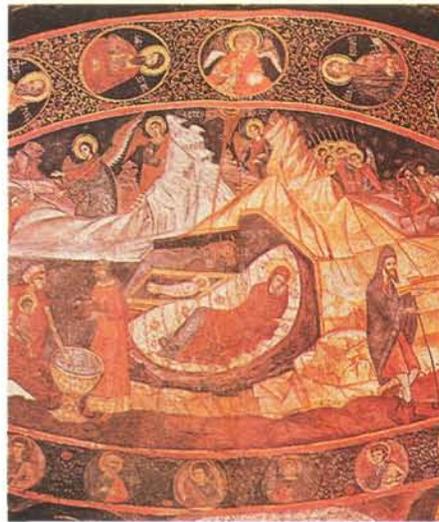
истории от Сотворения мира до Вселенских Соборов. Богатство программы росписи подтверждает предположение о том, что храм в XVII в. был резиденцией Тырновского митрополита. Все надписи в церкви выполнены на греч. языке. Мастера, создавшие этот фресковый ансамбль, возможно, были выходцами из Греции. В 70-х гг. XX в. в храме были проведены реставрационные работы.

Ц. вмч. Георгия по своей архитектуре повторяет, в частности, близко расположенную к ней ц. Рождества Христова. Наос с притвором построены, вероятно, в кон. XVI в., придел с притвором сооружен в сев. части церкви в кон. XVII – нач. XVIII в. Возникновение храма в кон. XVI в. удостоверяет происходящая оттуда икона арх. Михаила, 1569 г. (Художественная галерея. Велико-Тырново). К росписи первого периода относятся фрески алтарного пространства; наос и вост. часть притвора были украшены фресками в 1709 г. художниками Христо (в посвятельной надписи назван «даскал» – учитель) и Стойо. В сер. 70-х гг. XX в. по распоряжению Мин-ва культуры Болгарии была предпринята попытка снятия фресок на время строительной реставрации храма. Однако работы итал. реставратора С. Пегацини оказались неудачными, в наст. время фрески сохраняются в подсобном помещении вблизи церкви.

Ц. вмч. Димитрия – однонефная постройка с приделом вмч. Георгия с севера и более поздним притвором с запада (не сохранился), расположена в центре А. В нач. XX в. являлась главным приходским (енорийским) храмом села. Ктиторская надпись над дверью на зап. стене наоса сообщает, что церковь была расписана в 1621 г. Росписи этого периода – житийный цикл вмч. Георгия – сохранились в приделе. Второй красочный слой датирован сер. XVII в. В программе росписи можно выделить композиции «Древо Иессево» на вост. стене наоса над апсидой, на зап. стене со стороны фасада – «Страшный Суд». Художественное качество фресок невысокое. В 1913 г. храм сильно пострадал в результате землетрясения. В наст. время реставрируется.

Ц. свт. Афанасия Александрийского расположена на кладбище А. Это однонефный храм с притвором и приделом св. Харалампия (с юга), также имеющим притвор. В программе росписи притвора, датированной 1667 г., представлены цикл Акафиста Божией Матери и композиции с изображением мученичества апостолов; фрески придела св. Харалампия (Страшный Суд) выполнены в 1724 г. мастерами живописной школы г. Трявны.

Ц. архангелов Михаила и Гавриила в общих чертах повторяет архитектурный тип др. арбанасских церк-



Рождество Христово.
Роспись ц. св. Архангелов в с. Арбанаси.
1-я пол. XVIII в.

вей, отличаясь лишь наличием конх с вост., сев. и юж. сторон наоса; строение увенчано псевдокуполом, имеет придел вмч. Параскевы. Ктиторская надпись указывает, что храм являлся монастырским. Фрески наоса созданы в 1-й пол. XVIII в., вероятно, румын. художниками. Роспись притвора относится к 1761 г. и является одним из лучших образцов искусства Балкан этого периода. В надписи над входом на сев. стене указаны имена мастеров: «Михаил из Салоник и Георгий из Букареста». Придел вмч. Параскевы расписан также в XVIII в.

В 1927–1928 гг. все арбанасские храмы были объявлены памятниками старины, в 70-х гг. XX в. – памятниками культуры и стали функционировать как музеи (кроме соборов мон-рей и ц. вмч. Георгия).

Лит.: Георгиев Й. П. Село Арбанаси: (Ист.-археол. бележки) // Периодическо списание на Бълг. книжовно дружество. Браила, 1903. София, 1904. Кн. 15. С. 86–123; Филов Б. Арбанаси // Изв. на Българското археол. дружество. 1914. [Т.] 4. С. 254–255; Баласчев Г. Арбанаси // Минало. София, 1920. Кн. 10; Протич Л. Денационализиране и възраждане на нашето изкуство. София, 1930. [Т.] В: България 1000 години. С. 383–540; Цонев Зв. Манастирите и старинните църкви в Арбанаси. В. Тырново, 1934; Паназов Д. И. Село Арбанаси // Сб. на Бълг. книжовно дружество. София, 1937. Кн. 31: Клон историко-филологичен и философско-обществен 17. С. 1–94; Шуркова Л. Христовата църква в Арбанаси // Изв. на Ин-та по градоустройство и архитектура. София, 1950. Кн. 13; Костов Д. Арбанаси. София, 1959; Василев А. За българската живопис през XVIII в. София, 1962. [Т.] В: Паисий Хилендарски и неговата епоха; Божков А. Битови елементи в стенописите от арбанашките църкви (XVII–XVIII вв.) // Изв. на Ин-та за изобразителни изкуства. София, 1963. Кн. 6; Божков А. Към въпроса

за взаимните връзки между българското и румънското изкуство през XIV–XVII вв. // Там же. София, 1964. Кн. 7. С. 41–99; Теофилов Т. Архитектурно изследване на църквата «Св. Георги» в Арбанаси // Музеи и паметници на културата. София, 1977. Кн. 3; Мардубабикова В. Църкви Арбанаси. София, 1978; Прашков Л. Църквата «Рождество Христово» в Арбанаси. София, 1978; Пешев Д. Консервация на стенописите на църквата «Св. Архангели» в Арбанаси // Музеи и паметници на културата. София, 1979. Кн. 1; Kiriakoudis E. The Original Founders: Inscriptions and Frescoes in the Church of the Nativity at Arbanassi in Bulgaria // Cyrillo-Methodianum. Thessalonique, 1984/1985. Т. 8/9. Р. 319–331; Bossilkov S. Arbanassi: Iconostases and Religious East Art (15th–18th and 19th Centuries). Sofia, 1989; Геров Г. Изображението на една притча в църквата «Рождество Христово» в Арбанаси // Проблеми на изкуството. 1996. Кн. 2. С. 31–37; *оп же.* «Време и «история» в стенописите от галерията на арбанашката църква «Рождество Христово» // Там же. 1996. Кн. 4. С. 31–37; Ръцева С. Иконографска и стилова характеристика на стенописния ансамбъл от църквата «Св. Атанасий» в Арбанаси от 1667 г. // Там же. 1998. Извънреден брой. С. 44–51; Ръцева С. Стенописите в нартекса на храма «Св. Атанасий» в Арбанаси – сюжетно-тематични и иконографски аспекти // Там же. 1998. Кн. 4. С. 20–31; Климукова Н. Псалмите в контекста на старозаветните сцени от църквата «Рождество Христово» в Арбанаси // Там же. 1999. Кн. 1. С. 19–29; Попова Е. Стенописите в притвора на църквата «Св. Никола» в Арбанаси // Там же. 1999. Кн. 3. С. 3–7.

Б. Пенкова

АРБАНАССКИЙ ВО ИМЯ СВЯТЫТЕЛЯ НИКОЛАЯ ЖЕНСКИЙ МОНАСТЫРЬ [болг. Арбанашки манастир «Свети Никола»], Велико-Тырновской митрополии Болгарской Православной Церкви. Расположен в юго-зап. части с. Арбанаси Велико-Тырновского р-на.

По преданию, основание мон-ря относится к эпохе Второго Болгарского Царства (к периоду правления династии Асеней (1187–1280)). После захвата османами Тырнова в 1393 г. А. м. был разрушен. Церковная жизнь была возобновлена лишь в 1680 г. Построенная в этот период ц. во имя свт. Николая, архиеп. Мир Ликийских, действовала как приходская. В 1798 г., во время нападения кирджалиев, церковь была разграблена и сожжена. Ок. 1808 г. восстановлена на пожертвования прихожан, тогда же были возобновлены богослужения. В 1833 г. по инициативе Зотика, игум. Преображенского мон-ря близ Тырново, и иером. Герасима (родом из Арбанаси) был основан жен. мон-рь. Первой игуменией стала мон. Феодора (Христова) (первая болг. учительница в Тырново), к-рая приняла деятельное



Арбанасский мон-рь во имя свт. Николая

участие в устройстве обители. Были построены келейные помещения, в 1837 г. монастырское водохранилище, параллельно велись строительные работы в храме. Богослужение стало совершаться на церковнослав. языке. При мон-ре открыли школу; А. м. принадлежали 13 полей, 2 луга, 1 виноградник, небольшое поголовье крупного и мелкого рогатого скота. К 1837 г. в мон-ре проживало 14 монахинь и 10 послушниц, к-рые в свободное от богослужений время ткали шаяк (грубое сукно), вязали рукавицы, пряли и т. д.; доход от продажи изделий поступал в казну мон-ря. Обитель дала приют таким деятелям болг. национального возрождения, как *Васил Левский*, о. Матфей (Преподобный), С. Стамболов, о. Харитон Халачев и др. Монахини вязали рукавицы для всех четников (членов четы, революционного отряда) Первого Тырновского революционного округа. После освобождения Болгарии мон-рь был коренным образом обновлен игум. Зиновией, уроженкой с. Арбанаси. При содействии главы Русского гражданского управления в Болгарии кн. А. М. Дондукова-Корсакова (1878–1879) игум. Зиновия посетила Россию и обитель получила значительную материальную помощь. В нач. XX в. (1903) в мон-ре были один священник, 19 монахинь, 3 послушницы. К 2001 г. здесь остались 1 монахиня, настоятельница обители игум. Агафия, духовник иером. Пахомий; существует мастерская «Арма», выпускающая погребальную утварь.

Точная дата сооружения ц. во имя свт. Николая, архиеп. Мир Ликийских, неизвестна и определяется XVII в. (до 1698) по датировке на престольного креста. Первоначально она представляла собой приземистое

однонефное строение с нартексом; в кон. XVII — нач. XVIII в. был достроен придел св. Илии, освященный 15 апр. 1716 г. В 1735 г. храм был обновлен на средства арбанасского боярина Афанасия, позднее убитого турками за участие в заговоре против султана. В 80-х гг. XIX в. церковь подверглась серьезной перестройке: свод наоса был увенчан куполом, растесаны окна нефа, при этом была утрачена большая часть росписи XVIII в. Во время землетрясения 1913 г. серьезные повреждения получили жилые постройки монастырского комплекса, восстановленные затем на пожертвования местного населения.

Сохранились фрески нартекса, выполненные ок. 1705 г. Основой иконографической программы стал *Акафист* Богородице, представленный в полном изводе (иллюстрации к 24 икосам), он дополнен композициями «О Тебе радуется» и «Достойно есть» (в 2 сценах). Богородичная тема продолжена рядом прообразовательных сюжетов: «Неопалимая Купина», «Лестница Иакова» и «Скиния Завета» (единственный пример в болг. искусстве). Роспись включает также житийные циклы свт. Николая, св. Иоанна Предтечи и изображения мученичества некр-рых святых. Иконостас (перенесен из наоса в нартекс) датируется нач. XVIII в. В церкви хранятся иконы XVIII–XIX вв., большинство из к-рых являются произведениями мастеров из Травны — центра художественной жизни времени болг. национального возрождения. Паникадило, согласно надписи на греч. языке, было сделано в Нюрнберге и вложено в храм в 1746 г. Из ризницы церкви происходят кадильница (1782 (СЦИАМ)), Евангелие на греч.

языке, изданное в 1760 г. в Венеции, с приписками, содержащими имена 3 старост и дату освящения придела св. Илии (передано в арбанасскую ц. Рождества Христова).

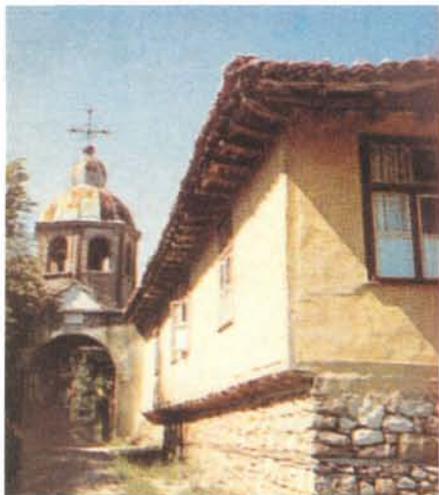
Арх.: Държавен архив — Велико Тырново. Ф. 726к. Оп. 1. Ед. кр. 27.

Лит.: *Георгиев И. П.* Село Арбанаси: (Ист.-археол. бележки) // Периодично списание на Бълг. книжно дружество. Браила, 1903. Т. 14. Кн. 1. С. 114–116; *Цонев З.* История на град Горна Оряховица и околностите му, Лясковец и Арбанаси. В. Тырново, 1932; *он же.* Манастирите и старинните църкви в Арбанаси. В. Тырново, 1934; *Паназов Д. И. С.* Арбанаси: Лични спомени и събрани данни // Сб. Бълг. Акад. на науките. София, 1937. Кн. 31; *Загорски И.* Манастирите във Великотырновска епархия: Ист.-стопански бележки. София, 1947. С. 29–34; *Василиев А.* За българската живопис през XVIII век. София, 1962. Т. 2: Панийс Хилендарски и неговата епоха. С. 477; *Чаарьков Г.* Болгарские монастыри: Памятники истории, культуры и искусства. София, 1974. С. 134–137; *Нешев Г.* Български до възрожденски културно-народности средища. София, 1977. С. 228 сл.; *Тулешков Н.* Архитектура на българските манастири. София, 1988; *Bossilkov S.* Arbanassi: Iconostases and Religious East Art. Sofia, 1989. N 18, 31–33, 81–83, 187–188, 191, 193, 225–226, 232–234, 265; *Прашков Л., Бакалова Е., Бояджиев С.* Манастирите в България. София, 1993. С. 59–62; *Попова Е.* Стенописите в притвора на църквата «Св. Никола» в Арбанаси // Проблеми на изкуството. 1999. № 3. С. 3–17.

Х. Темелски, И. А. Корж, Е. Попова

АРБАНАССКИЙ В ЧЕСТЬ УСПЕНИЯ ПРЕСВЯТОЙ БОГОРОДИЦЫ ЖЕНСКИЙ МОНАСТЫРЬ [болг. Арбанашки манастир «Пресвета Богрдица»], Велико-Тырновской митрополии Болгарской Православной Церкви. Расположен на северо-западе с. *Арбанаси* Велико-Тырновского р-на. Достоверных сведений об основании А. м. не сохранилось, возможно, он существовал еще до завоевания Болгарии османами. Предание относит начало истории мон-ря ко времени основания Второго Болгарского царства, когда в крепости Каменец была выстроена церковь. До 1688 г. (по дате обновления, зафиксированной в ктиторской надписи) был построен небольшой храм в честь Успения Пресв. Богородицы, действовавший как приходской, и параклис (придел) Св. Троицы (до 1703), расположенный в сев. части наоса.

В 1716 г. в храме нашел убежище иером. Троянского мон-ря Даниил, преследуемый Ловчанским еп. Дионисием, посланникам к-рого Даниил не позволил совершать богослужение на греч. языке. Вскоре вокруг



Арбанасский мон-рь в честь Успения Богородицы

иером. Даниила собралась братия и было положено начало новому мон-рю. По преданию, в кон. 80-х — нач. 90-х гг. XVIII в. здесь нек-рое время укрывался иерей Стойко Владиславов (позже еп. Врачанский *Софроний*), спасавшийся от преследования османских властей. В 1798 г. мон-рь был разграблен и разрушен кирджалийскими разбойниками. В 1836 г., по сообщению храмовой эпиграфики, восстановлен на пожертвования митр. Тырновского Илариона. После землетрясения 1913 г. мон-рь прекратил свое существование и



Иллюстрация к Псалму 150. Роспись ц. Успения Богородицы. 1688 г.

уцелевший храм вновь получил статус приходского. По инициативе Тырновской митрополии в 20-х гг. XX в. в А. м. был учрежден летний дом отдыха для детей. В 1945 г. мон-рь был открыт как жен.; в наст. время в нем проживает 1 монахиня.

Ц. Успения Богородицы — небольшой (22,10×9,50 м) однефный, одноапсидный храм с нартексом; в сев. части находится придел Св. Троицы с нартексом. В ктиторской надписи указано, что церковь была «обновлена [восстановлена]» в 1688 г., во время Тырновского митр. Афанасия

Маргуниоса, и украшена (наос и нартекс) худож. Недю, названным здесь «даскалом» (учителем). И. Гергова предполагает, что Недю участвовал также в росписи наоса ц. Рождества Христова в Арбанаси, 1681 г. Программа росписи традиционна: в верхней зоне — евангельские сюжеты с Чудесами и Страстями Спасителя, на своде Господь Саваоф, Св. Троица, Господь Вседержитель, на стенах — мученики (в медальонах) и святые (в рост), на сев. стене — притчи (3 композиции). В нартексе (часть фресок утрачена) цикл *Акафиста* Богородице и на вост. стене представлен Страшный Суд. В параклисе на вост. стене нартекса — Троица Ветхозаветная и 2 композиции со сценами жития великомучеников Георгия и Димитрия. Согласно надписи на слав. языке над входом в параклис Св. Троицы, он был расписан в 1703–1704 г. художниками Крыстю (названным также «даскалом»), Цоё и Георги.

Иконостас XVII в. поновлялся в 1867 г., о чем на дверях храма сделана надпись на слав. языке (перенесен в нартекс — жен. часть храма; иконы «Вход Господень в Иерусалим» и «Вмч. Димитрий» находятся в ЦИАМ). В 1867 г. в наосе церкви был поставлен новый иконостас, украшенный резьбой Колю Петковым и его сыном Тодором. Ряд икон в иконостасе в 1878 г. исполнили художники из Трявны Захарий Цанюв и его сын Цано. В мон-ре

находится чудотворная икона Божией Матери (кон. XVIII в.), почитаемая как «Троеручица» благодаря 2 вложениям в форме серебряной руки, однако по иконографии это образ Божией Матери с Младенцем Христом на престоле.

Вместе с др. храмами Арбанаси церковь А. м. в 1927/28 г. была объявлена памятником старины; с 1978 г. — памятник архитектуры и изобразительного искусства национального значения.

Лит.: *Георгиев Й. П.* Село Арбанаси: (Ист.-археол. бележки) // Периодическо списание на Бълг. книжно дружество. Браила, 1903. Кн. 66. С. 112–113; *Цончев Д., Николов Т.* Водач за старините в гр. Велико Тырново и

околността. В. Тырново, б. г. С. 73; *Цонев Зв.* Манастирите и старинните църкви в Арбанаси. В. Тырново, 1934. С. 17–27; *Паназов Д.* Село Арбанаси: Лични спомени и събрани данни // Сб. на Бълг. Акад. на науките. София, 1937. Кн. 35/7. С. 49–51; *Снегарова Ив.* Исторически вести за Тырновската митрополия // Годишник на Софийския ун-т, Богосл. фак-т. 1942–1943. София, 1943. Т. 20. С. 106; *Загорски И.* Манастирите във Великотырновска епархия: Ист.-стопански бележки. София, 1947. С. 49–54; *Чаарыков Г.* Болгарские монастыри: Памятники истории, культуры и искусства. София, 1974. С. 138–139; *Цонев Ст.* Великотырновските манастири. София, 1985. С. 24; *Bossilkov S.* Arbanasi: Ikonostases and Religious East Art. Sofia, 1988; *Прашков Л., Бакалова Е., Бояджиев Ст.* Манастирите в България. София, 1992. С. 63–65; *Гергова И.* Църквата на Арбанашкия манастир Успение Богородично // Проблеми на изкуството. София, 1999. № 1. С. 9–18.

Х. Темелски, И. Гергова, И. А. Корж

АРБОГÁСТ [Арбоаст, Арибо; Arbogastus, Aribo] († кон. V в. или ок. 679), свт. (пам. зап. 21 июля), еп. Страсбургский. Источники дают противоречивые сведения о времени и обстоятельствах жизни святого. Согласно житию, приписываемому еп. Уто III (950–965), А. подвизался в глухом лесу в 30 км от Страсбурга (совр. Страсбург, Франция), близ совр. г. Гагенау (Германия). Впосл. основал мон-рь Сюрбур, в правление франк. кор. Дагоберта II (674–679) занял епископскую кафедру Страсбурга. Однако, согласно древним спискам, А. был 6-м страсбургским епископом, т. е. его предшествование должно приходиться на 2-ю пол. VI в. Мощи святого покоятся в мон-ре Сюрбур.

Ист.: ActaSS. Iul. T. 5. P. 168–179; *Postina A.* Ein ungedruckter Text der Vita des hl. Arbogast, Bischofs von Strassburg // RQS. 1898. Bd. 12. S. 299–305.

Лит.: *Chevalier U.* Répertoire des sources historiques du Moyen Âge: Bio-bibliogr. P., 1907. Vol. 1. P. 300; *Wentzke P.* Regesten der Bischöfe von Strassburg. Innsbruck, 1908. Bd. 1. S. 215–217; *Allmang G.* Arbogaste (2) // DHGE. T. 3. Col. 1463–1464.

АРБОРЕ [румун. Arbore], ц. в честь Усекновения главы св. Иоанна Крестителя. Расположена в сев.-вост. Румынии, в 10 км к югу от г. Рэдэуци (историческая обл. Буковина). Согласно надписи на фасаде, построена 29 авг. 1502 г. как домовый храм Лукой Арборе, начальником крепости Сучава, в то время столицы Молдавского княжества, одним из ближайших сподвижников св. господаря *Стефана III Великого*. В грамоте указано, что землю в с. Солка (прежнее название Арборе) для



Церковь в честь Усекновения главы св. Иоанна Крестителя в Арборе. 1502 г.

постройки храма и собственного дома Арборе приобрел 7 марта 1502 г.

Храм — двухчастное сооружение с полукруглой апсидой (22×9,1×8,5 м) и квадратными в плане, равными по площади наосом и пронаосом, перекрытыми небольшими куполами. Купол наоса установлен на сложную систему двухъярусных парусов, расположенных под прямым углом друг к другу. Внешние купольные перекрытия храма скрыты под двухскатной кровлей, пониженной в вост.



Страшный Суд. Роспись наружной стены ц. в честь Усекновения главы св. Иоанна Крестителя в Арборе. 1541 г. Фрагмент

части. Зап. фасад оформлен в виде ниши с арочным сводом глубиной ок. 2,5 м. В зап. части пронаоса находится некрополь рода Арборе с гробницей Луки под каменным скульптурным киотом в стиле молдав. готики. Из сохранившейся на стене надписи на слав. языке известно, что росписи выполнены «Драгошем-художником, сыном попа Комана из Ясс. Заплачено 50 злотых Анною, дочерью дочери старого Арборе. Год 7049/1541». Особую художественную ценность представляет роспись наружных стен на сюжеты из ВЗ и НЗ. Многофигурные, динамичные композиции выполнены на светло-зеленом фоне. На одной из фресок в сцене «Страшного Суда» (юж. стена) изображены группы святотатцев, среди к-рых выделяются турки и татары. В интерьере сохранились 2 фрески с изображением храмоздателя и его семьи, предстоящих Иису-

су Христу и Божией Матери: «Лука Арборе, его жена Юлиана и их сыновья Тоадер и Никита» и «Юлиана, супруга Луки Арборе, и их дети». Лит.: *Balș Gh. Bisericile lui Ștefan cel Mare. București, 1926; Dan D. Ctitoria hatmanului Luca Arbore // Buletinul Comisiei Monumentelor Istorice. 1926. Vol. 19; Documente privind istoria României, veacul XV: [Parte] A. Moldova. București, 1953. Vol. 1 (1501–1550); Repertoriul monumentelor și obiectelor de artă din timpul lui Ștefan cel Mare. București, 1958; Роднин К. Д., Полятовский И. И. Памятники молдавской архитектуры XIV–XIX вв. Кишинев, 1960; *Cotarescu P. Indreptar artistic al monumentelor din nordul Moldovei. Suceava, 1961; Andrei M. Biserica Tăierii Capului Sf. Ioan Botezătorul din Arbore // Mitropolia Moldovei și Sucevei. 1965. № 1–2; Drăguț V. Dragoș Coman le maître des fresques d'Arbore. Bucarest, 1968; Литература ши арта Молдовей: Енциклопедие ын 2 волуме. Кишинэу, 1985. Вол. 1.**

В. Я. Гросул, свящ. Ене Ионел

АРВА́Д [евр. ארואד, 'arwād, финик. — убежище], могущественный островный финик. город, изначально принадлежавший ханаанским племенам т. н. арвадитов (Быт 10. 18). Основан в 1-й пол. III тыс. до Р. Х., во II тыс. до Р. Х. самый сев. из крупных финик. городов-гос-в. Известен по текстам из *Эблы*; отождествляется с 'a-t-du егип. текстов и ar-wa-da *амарнских писем*, сообщающих о морях из А., посещавших Египет; упоминается в клинописных текстах Ассирии и Вавилона, касающихся Сирии кон. II — нач. I тыс. до Р. Х. Ок. 1100 г. до Р. Х. А. уплатил дань ассирийскому царю Тиглатпаласару I при его появлении в Сирии. Вместе с *Тиром* принял участие в войне сиропалестинских гос-в против *Салманасара III*, выставив 200 воинов в битве при Каркаре в 853 г. до Р. Х. (ср.: *Иез* 27. 8, 11). В 734 г. после долгого перерыва вновь подчинился Ассирии. Цари А. упоминаются в числе придворных *Навуходоносора II* (605–562). Документы Ассирии именуют А. городом «среди моря» (qabal tamtim; см. *Wiseman D. J.*). Флот А. участвовал в персид. войнах против Греции, и в сер. II в. до Р. Х. город был достаточно независим от Селевкидов, чтобы поддерживать сношения с Римом. Назван в списке городов, в к-рые консул Рима направил письма с сообщением о своем союзе с Симоном Маккавеем против *Антиоха VII* (1 Макк 15. 23).

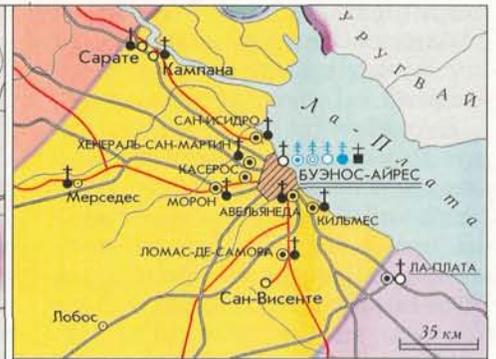
Лит.: *Wiseman D. J. Two Historical Inscriptions from Nimrud // Iraq. 1951. Vol. 13. P. 21–26; Klengel H. Geschichte Syriens im 2. Jahrtausend v. u. Z. Tl. 2: Mittel- und Südsyrien. B., 1969.*

S. 206 (Deutsche Akad. der Wiss. zu Berlin. Inst. für Orientforschung. Veröff.; 70); *Katzenstein H. J. The History of Tyre: From the Beginning of the Second Millennium B.C.E. until the Fall of the Neo-Babylonian Empire in 538 B. C. E. Jerusalem, 1973. P. 42, 156; Hess R. S. Arvad // ABD. P. 468; Barde L. Arvad // OEANE. 1997. Vol. I. P. 218–219.*

Л. А. Беляев

АРВИ́Т (аравит) — см. в ст. «Иудейское богослужение».

АРГЕНТИ́НА [Аргентинская Республика; испан. La República Argentina], гос-во в Юж. Америке. Территория: 2780,4 кв. км. Столица: Буэнос-Айрес (с пригородами 11 298 тыс. чел.). Крупнейшие города: Кордова (1208 тыс.), Санта-Фе (1118 тыс.), Сан-Хусто (Ла-Матанса) (1120 тыс.), Мендоса (770 тыс.). Гос. язык: испанский. **География.** На востоке омывается Атлантическим океаном и граничит с Уругваем и Бразилией, на западе — с Чили, на севере с Боливией. По зап. границе страны тянутся хребты Анд с высочайшей в Америке вершиной Аконкагуа (6960 м) и просторы лесостепи. Большую часть территории занимают равнины Чако-Аустраль и Пампы. **Население:** ок. 36 млн. (1998). Аргентинцы — в основном потомки переселенцев из Испании и Италии. Индейское население (отчасти смешанное) составляет 4,5%, причем представители исконных народностей (мапучес, коллас, тобас, матакос) — 1%. Наиболее многочисленное в Лат. Америке поселение евреев — 250 тыс. (0,7%, ²/₃ живут в Буэнос-Айресе). Между 1857 и 1950 гг. в А. прибыло более 4 млн. иммигрантов, в основном европейцев, 1,5 млн. из них — в первые годы после второй мировой войны. В стране имеются крупные колонии немцев; проживают ирландцы, поляки, арабы, русские. Укр. поселенцы стали приезжать с кон. XIX в. Основная масса населения сосредоточена в центральных и сев. районах страны. 88% населения живет в городах. **Гос. устройство.** А. — федеративная республика с президентской формой правления. Состоит из 23 провинций и столичного федерального округа. Глава исполнительной власти — Президент аргентинской нации. Каждая из провинций имеет свою конституцию, составленную в соответствии с принципами общенациональной конституции, а также свои законодательные собрания и органы местного самоуправления. Федеральная



Православная Церковь

- Центр Аргентинской и Южноамериканской епархии Русской Православной Церкви
- Центр митрополии Константинопольского Патриархата
- Центр митрополии Антиохийского Патриархата
- Центр архиепископии Русской Православной Церкви за границей

Римско-католическая Церковь

- Границы архиепископств
- Центры архиепископств
- Центры епископств

Армяно-Григорианская Церковь

- Центр епархии

форма правления во многом ограничивает автономию провинций и сохраняет довольно сильную центральную власть. Высший законодательный орган — Национальный конгресс, состоящий из палаты депутатов и сената. Основной закон — Конституция, принятая в 1853 г. и действующая поныне с многочисленными поправками (последние внесены в 1994).

Религия. Католики составляют 89% населения (2001). Католич. Церковь имеет в А. 13 архиеп-ств (Баия-Бланка, Буэнос-Айрес, Кордова, Корриентес, Ла-Плата, Мендоса, Парана, Ресистенсия, Росарио, Сальта, Сан-Хуан, Санта-Фе, Сан-Мигель-де-Тукуман), к-рые включают 46 еп-ств; 3 прелатуры. Высший орган католич. Церкви в А. — Национальная конференция епископов. Иерархия Церкви представлена 23 архиепископами, в т. ч. 2 кардиналами, 78 епископами (2001).

Католиков вост. обряда объединяют Украинская епархия (центр — Буэнос-Айрес) и Маронитская епархия (Центр — Асунсьон, Парагвай).

Правосл. Церковь. РПЦ представлена Аргентинской и Южноамериканской епархией (архиеп. Платон (Удовенко)), в состав к-рой на

территории А. входят 6 приходов с действующими храмами и 2 общины, храмы к-рых строятся; центр епархии — Буэнос-Айрес.

В А. действует Русская Православная Церковь за границей (15 приходов), К-польский Патриархат, Антиохийский Патриархат. Прихожанами правосл. церквей являются выходцы из России, Греции, Ливана, Румынии, Сирии, Украины, Югославии.

Митрополия Буэнос-Айреса К-польского Патриархата основана в 1996 г. после отделения от *Американской архиепископии*; юрисдикция митрополии распространяется на территории А., Бразилии, Парагвая, Уругвая, Чили. На территории А. она имеет 9 приходов. Антиохийский Патриархат представлен Аргентинской епархией с кафедрой в Буэнос-Айресе.

Армянская Апостольская Церковь имеет в стране Аргентинскую епархию.

Англикан. Церковь (The Anglican Church of the Southern Cone of America) объединяет англикан А., Боливии, Бразилии, Парагвая, Уругвая и Чили (22 490 чел.), входит в состав *Англиканского Содружества*.

Протестант. церкви и секты (2%) — лютеране, кальвинисты, пятидесятники, баптисты (0,16% — 1998), адвентисты седьмого дня и др.

Иудеи — 2% (1998).

Мусульман — 0,2%. В период с 1986 по 2000 г. число приверженцев ислама (в основном палестинцы и др. араб. иммигранты) снизилось с 500 до 70 тыс. (с 2 до 0,2%).

История христианства в А. История А. начинается с испан. колонизации южноамер. континента. Первое поселение испанцев на территории нынешней А. относится к 1527 г. Открытие и завоевание земель индейского населения проходило в основном вдоль р. Ла-Плата. В 1536 г. крупная испан. экспедиция численностью в 1,5 тыс. чел., в т. ч. 8 священников, во главе с грандом Педро де Мендосой прибыла к устью Ла-Платы. В том же году ими была предпринята попытка, окончившаяся неудачей, основать поселение Буэнос-Айрес — буд. столицу А. Город заложен в 1580 г. Колонизаторы проникли на территорию совр. А. также с северо-запада (Перу) и с запада (Чили). Завоеванные ими земли соответственно оказывались в подчинении вице-короля Перу и гу-

бернатора Чили. К кон. XVI в. в основном закончился процесс основания испан. колоний, завоевания индейских земель и покорения индейских племен на территории совр. А. В нач. XVII в. было учреждено генерал-губернаторство Ла-Плата, находившееся в подчинении вице-короля Перу. В 1776 г. создано самостоятельное вице-королевство Ла-Плата, включавшее территории совр. А., Боливии, Парагвая, Уругвая. В 1810 г. началась война за независимость от испан. короны. Вновь созданное гос-во по конституции 1826 г. получило название Федеративная Республика Аргентина.

Католичество. В составе уже первых экспедиций колонизаторов на территорию А. были католич. священники. В 1519 г. была отслужена первая месса. Поскольку территория А. в начальный колониальный период была приписана к вице-королевству Перу, то она входила в еп-ство Куско (Перу). Первое еп-ство Рио-де-ла-Плата организовано в кон. 40-х гг. XVI в., но приписано было к Асунсьону (Парагвай). Масштабная эвангелизация населения началась с 70-х гг. Тогда же появилось первое самостоятельное аргентинское еп-ство Кордова в Тукумане (провинция А.). Обращением индейцев в католичество занимались монашеские ордена *францисканцев* (с 1539), *доминиканцев* и *иезуитов* (с 1586).

Особенностью статуса Церкви в колониальную эпоху в Лат. Америке вообще и в А. в частности было данное папой *Александром VI* в 1494 г. католич. монархам Испании и Португалии право контроля (патроната) над Церковью в Нов. Свете, т. к. из-за большой удаленности от Рима и недостатка средств Римско-католическая Церковь не могла осуществлять «пропаганду веры» среди аборигенов вновь открытых земель без опоры на светскую власть. Со временем короли расширили свои полномочия, и зависимость Церкви от короны сделалась почти абсолютной. Короли обладали суверенными правами в вопросах учреждения еп-ств, назначения епископов, строительства церквей. В их ведении были сбор и распределение церковной десятины. Папские послания в колонии и корреспонденции епископов в Рим должны были получить aprobación короля. Свое вмешательство в дела Церкви светская власть компенсировала предоставлением ей

исключительных привилегий. Католицизм был объявлен гос. религией. На окраинных территориях миссионер был не только духовным главой, но выполнял и государственно-адм. функции. Переплетение церковной и гос. властей было настолько тесным, что Церковь фактически превратилась в часть гос. системы. Эвангелизация носила во многом формальный характер, религ. функции священников зачастую сводились к обрядности, а католич. исповедание веры дополнялось местными этно-религ. традициями. Эти особенности церковной практики колониального периода частично сохранились до наст. времени.

Особую роль играл орден иезуитов. На территории, где отсутствовала испан. администрация, в 1609 г. они создали т. н. Иезуитскую республику с высочайшего позволения испан. короны. Власть осуществляли члены ордена. Установленные здесь порядки и образ жизни туземцев отличались в лучшую сторону от тех, что установили испан. наместники и их окружение в др. регионах. Приобщая индейцев-гуарани к европ. культуре и хозяйственным навыкам, иезуиты установили жесткую дисциплину. В XVIII в. под их контролем находилось ок. 300 тыс. индейцев.

В 1759 г. королем Португалии, а в 1767 г. королем Испании были приняты решения по изгнанию иезуитов из их гос-в и колоний. Причиной стали приобретенное экономическое и политическое могущество ордена, самостоятельность, глубокая вовлеченность в дворцовые интриги. Орден не облагался никакими налогами в пользу гос-ва, не подчинялся не только светской власти, но и власти епископов, признавая только власть генерала ордена и папы. В 1768 г. иезуитские миссии были переданы в гражданское управление.

К 1810 г. — началу войны за независимость — численность населения А. едва достигала 400 тыс. Церковь включала 3 еп-ства. Война и последующее гос. строительство привели к пересмотру отношений между гос-вом и Церковью и внесли раскол в ряды духовенства и мирян. Одни священнослужители, в основном архиереи — испанцы по происхождению, встали на защиту колониального режима. Другие, в большинстве креолы, приветствовали участников освободительного дви-



жения и присоединились к ним; некие из них вошли в Патриотическую хунту, организованную лидерами движения, заседали в народных ассамблеях. Под главенством свящ. Каэтано Родригеса была составлена Декларация независимости. Духовенство, поддержавшее борьбу за независимость, оказывало и материальную помощь движению.

Конституционная ассамблея в 1813 г. приняла решения, ставившие аргентинскую Церковь и монашеские ордена в независимое положение от церковных властей вне пределов Объединенных провинций Рио-де-ла-Платы, т. е. порывались связи с Испанией и Ватиканом. Был принят и ряд др. ограничительных мер, включая роспуск трибунала инквизиции. В 1818 г. представителям духовенства, не принявшим аргентинского гражданства, предписывалось покинуть страну. Первая конституция (1819) А. (тогда еще Объединенных провинций Рио-де-ла-Платы) утвердила католицизм, представлявший традиц. религию в стране, гос. религией, а также унаследованное от испан. короля право патроната над Церковью. Допускалось церковное представительство в сенате; архиепископы и епископы становились субъектами гражданского судебного права.

В 1822 г. были проведены кардинальные реформы. Инициатором реформ в отношении Церкви стал главный министр правительства Б. Ривадавия. Отменялась церковная десятина, Церкви гарантировалось обеспечение из общественного бюджета; были приняты дисциплинарные меры в отношении религ. орденов и монахов: некие из них были запрещены, а их собственность конфискована, собственность остальных бралась под правительственный контроль. Независимое гос-во стремилось т. о. поставить Церковь на службу своим интересам.

В 1834 г. был издан «Согласительный меморандум», ставший основой отношений гос-ва и Церкви в части права патроната. Его базовые принципы содержались в 14 пунктах. Среди них — право подвергать цензуре папские документы, выдвигать кандидатов на церковные должности, устанавливать границы церковных округов. Епископы должны были клятвенно признавать национальный патронат, присягать на верность правительству и т. п.

Принятая в 1853 г. конституция объявляла о «поддержке государством Римской католической Церкви» в отличие от предыдущего признания католицизма гос. религией. За гражданами признавалось право свободного исповедания религий. Президент должен был быть только католиком. Т. о. конституционно закреплялось право патроната и перечислялись полномочия президента в этой части. Ватикан отказался признать принцип патроната, и потому конкордат с Ватиканом никогда не был заключен. Тем не менее состоялся обмен представительствами в 1858 г. И лишь в 1927 г. представитель А. в Ватикане был возведен в ранг посла, тем самым официально установлены дипломатические отношения. Ватикан в А. представлен апостолическим нунцием.

В 1865 г. еп-ство Буэнос-Айрес, входившее в юрисдикцию архиеп-ства Чаркас (Боливия, совр. Сукре), было возведено в ранг архиеп-ства, т. о. Церковь в А. стала независимой от боливийской митрополии.

Последние десятилетия XIX в. ознаменовались усилением либеральных тенденций к секуляризации об-ва, встал вопрос о расширении религ. свобод для не католиков, придании католицизму социальной направленности. Эти тенденции развивались в нач. XX в., когда почти 40% 6-миллионного населения составляли иммигранты. Новые поселенцы, как правило образованные и высокопрофессиональные люди, довольно быстро приобретали общественную значимость. Среди них было немало приверженцев зародившихся в Европе социалистических и анархистских идей и сторонников религ. свободы. В 1888 г. сенат принял целый ряд законов, к-рые проводили идею веротерпимости: были введены существенные ограничения на преподавание католич. катехизиса в школах; гражданский брак признавался как единственный законный с запрещением совершать до него венчание, но попытки либералов узаконить развод не удалось. Был установлен гос. контроль над церковными кладбищами, созданы гражданские. В А. складывалась атмосфера, сопоставимая с уровнем европ. представлений об общественном развитии. А. являлась единственной страной в Лат. Америке, где энциклика папы Льва XIII «*Rerum novarum*» (1891), положившая начало

социальной доктрине католицизма, была разрешена к публикации. Отсюда она тайно распространялась по всем странам континента. Идея создания «нового католического социального порядка» зародилась как альтернатива рабочему и социалистическому движению. Появились руководимые клириками христ. движения и партии: Католическая ассоциация, Христианско-демократическая лига, Социальная лига, Дом женщин-тружениц. Позже (1931) в А. создается движение «Католическое действие», ориентированное на людей различных возрастов, пола, социального положения. В 1940 г. число его членов достигло 80 тыс. Под эгидой Церкви создавались частные учебные заведения, газеты, журналы.

При президенте Х. Д. Пероне (1946–1955) католич. Церковь подверглась тяжелым испытаниям. Поначалу епископы поддержали на выборах кандидатуру Перона, к-рый в свою очередь пообещал проводить политику в соответствии с социальной доктриной Церкви. В первые годы президентства он дал Церкви привилегии в области просвещения: вновь вводилось преподавание вероучения в начальных и средних учебных заведениях; учебники подбирались с одобрения церковных инстанций; католич. частные учебные заведения субсидировались гос-вом — Церковь получила возможность официально влиять на учебный процесс. В руководящие органы перонистской партии и в ее орг-ции были включены представители католич. духовенства в качестве «духовных ассистентов». Деятельность Перона получила одобрение Ватикана. Папа Пий XII в 1947 г. с похвалой отзывался о Пероне, к-рый, по его словам, положил «конец светской и атеистической эре в истории Аргентины, длившейся 60 лет, и спас страну от коммунизма». По принятой в 1949 г. перонистской конституции президентом и вице-президентом республики могли быть только католики, гос-ву вменялось в обязанность оказывать Церкви материальную поддержку.

Острый конфликт в отношениях Церкви и гос-ва в истории А. произошел в 1954 г. Действия Церкви по христианизации перонистских профсоюзов и формированию христ. демократической партии вызвали недовольство Перона, расценившего их как прямое вторжение в область



политики и подрыв его власти. Последовала отмена всех привилегий в области образования, прекращалась выдача гос. субсидий, были изгнаны «духовные ассистенты»; разрешены разводы, запрет на к-рые строго блюла католич. Церковь. Через парламент был проведен закон об отделении Церкви от гос-ва. Протесты духовенства спровоцировали дальнейшие антицерковные акции: ссылки и заключения в тюрьмы священников, закрытие и распродажу имущества клерикальной газ. «Пуэбло», разгон «Католического действия», запрет на религ. процессии и религ. передачи по радио. Церковь до той поры оставалась почти единственным неподконтрольным ему институтом в стране — Перон рассчитывал ослабить ее и устранить из сферы политической жизни. Защищая свои права, Церковь активно включилась в оппозицию Перону. В 1955 г. военные и их союзники вынудили Перона уйти с поста президента. Новое правительство отменило введенные им антицерковные законы, в т. ч. закон об отделении Церкви от гос-ва и закон, разрешающий разводы. Был восстановлен существующий по сей день патронаж. В 60-х гг. XX в. режим контроля гос-ва над Церковью был неск. смягчен. Признавалась «компетенция святого престола» при назначении епископов. Церковь приобрела право инициативы в церковных назначениях и в создании новых еп-ств. Гос-во брало на себя обязательство финансовой поддержки епископов, генеральных викариев и храмов. Отменялись всякие ограничения по созданию на территории А. религ. орденов и монашеских об-в, но сохранялся гос. адм. надзор над ними.

На деятельность католич. Церкви в последующие десятилетия XX в. наложили отпечаток как политические события в А., так и процессы, происходившие в Римско-католической Церкви, начало к-рым было положено *Ватиканским II Собором* (1962–1965).

За период с 1955 по 1976 г. в А. сменилось 12 глав гос-ва (6 из них — с 1970 по 1976), нек-рые пребывали на высшем гос. посту лишь неск. месяцев, половина из них были армейскими генералами. Ответом на тяжелое экономическое положение в стране стали забастовки, в т. ч. общенациональные, число участников к-рых доходило до 5 млн. чел.

Ситуация в стране и новые либеральные тенденции во всемирном католицизме, а также радикальные решения Конференции латиноамер. епископов в 1968 г. способствовали распространению свободомыслия и возникновению левых политических взглядов в рядах духовенства. К кон. 60-х гг. относится появление «Движения священников в защиту Третьего мира». Его идеологи полагали буд. справедливое об-во социалистическим, но социализм в отличие от советской модели они представляли себе «национальным», «народным», «гуманистическим» и «критическим». Всемирную известность своими радикальными взглядами на историю Церкви и ее предназначение, а также участием в разработке «*теологии освобождения*» приобрел аргентинский философ и теолог Э. Дюссель.

В 70-х гг., после череды военных переворотов, А. превратилась в страну открытого террора. Десятки тысяч людей содержались под стражей, оказались в тюрьмах, концлагерях или бесследно исчезли. Репрессии были направлены и против священников и монахов, они сопровождались антиклерикальной пропагандой националистических изданий. В кон. 1977 г. были убиты епископ и 17 священников и монахов, 30 находились в тюрьмах. По инициативе представителей католич. духовенства совместно с деятелями протестант. церквей в 70-х гг. в А. функционировали такие христ. орг-ции, как «Экуменическое движение прав человека» и «Постоянная ассамблея прав человека». Офиц. католич. Церковь А. не оказала действенного противостояния диктатуре (в отличие от Церкви Чили, Бразилии, гос-в Центр. Америки). Епископы обвинялись в соучастии в репрессиях в тот период; в 2000 г. они принесли покаяние в этом.

В 1983 г. в результате всеобщих выборов к власти пришло гражданское правительство. В обмен на обещание не преследовать военных за совершенные ими преступления армия отказалась от вмешательства в политику. Механизмы правового демократического гос-ва в А. были восстановлены.

В 1987 г. состоялся визит в А. папы Римского *Иоанна Павла II*. Он посетил неск. городов и сельских р-нов. В своих многочисленных выступлениях касался вопро-

сов гражданских прав, религ. практики и евангелизации, социальных проблем.

Православие. Первый правосл. приход в Юж. Америке был создан по указу российского имп. *Александра III* в ответ на просьбу правосл. сербов, греков, арабов и румын (русских в Лат. Америке тогда почти не было), настоятелем стал прибывший из России свящ. Михаил Иванов. Храм размещался в 2 комнатах частного дома в Буэнос-Айресе, 1 янв. 1889 г. в этом храме была совершена первая правосл. литургия. В 1891 г., после учреждения Русской дипломатической миссии, храм был приписан к миссии, его настоятелем назначен свящ. Константин *Изразцов*. В 1901 г. в Буэнос-Айресе был освящен правосл. храм во имя Св. Троицы, построенный на средства, собранные в России, и на пожертвование имп. семьи. К 20-м гг. XX в. приход Троицкого храма стал почти целиком русским, поскольку к этому времени арабы и греки организовали свои приходы. В 1926 г. настоятель Свято-Троицкого храма прот. Константин Изразцов с небольшой группой приверженцев самочинно вышел из юрисдикции Московского Патриархата и создал «Русскую православную общину» в юрисдикции Русской Православной Церкви за границей, объявив себя «самоуправляемым главою православной Церкви в Аргентине». Община была зарегистрирована в Мин-ве иностранных дел и культов и в Мин-ве юстиции А. и присвоила имущество РПЦ, вполн. община неоднократно меняла свою юрисдикционную принадлежность.

Одним из ярких проявлений враждебного отношения прот. Изразцова не только к Московскому Патриархату, но и к бывш. Советскому Союзу было высказанное им с амвона одобрение нападения в 1941 г. на СССР гитлеровской Германии. Мн. верующие покинули тогда его «православную общину» и обратились к экзарху Сев. и Юж. Америки митр. Алеутскому и Североамериканскому *Вениамину (Федченкову)* с просьбой об организации в А. приходов юрисдикции Московского Патриархата. Во 2-й пол. 1943 г. РПЦ было учреждено *Аргентинское викариатство Алеутской и Североамериканской епархии*, в 1946 г. преобразованное в самостоятельную Аргентинскую епархию.

В 20–60-х гг. XX в. в А. существовали также приходы Американского Митрополичьего округа, Украинской автокефальной Церкви.

Протестантизм. Дж. Томпсон — первый протестант. миссионер (с 1820) в Лат. Америке. В течение небольшого срока пребывания в А. он основал 100 школ. В 20-х гг. XIX в. Б. Ривадавия привлек двух протестант. миссионеров к участию в реформе просвещения. Один из них, пастор У. Моррис, стал символом протестант. миссионерства в Лат. Америке. Ему удалось основать и поддерживать аргентинские филантропические школы, где обучались сотни тысяч детей. В Буэнос-Айресе установлена 7-метровая статуя Морриса с надписью: «Святой Аргентины».

В среде иммигрантов — технических специалистов, чиновников, мелких и средних буржуа — значительная часть придерживалась протестантизма. С ними приезжали и пасторы. Изначально протестант. общины имели этнический характер. Немцы исповедовали лютеранство, англичане — англиканство, американцы были в основном методистами и баптистами.

В 1825 г. с Великобританией был заключен договор о дружбе и торговле, к-рый помимо прочего гарантировал ее подданным свободу совести и право на богослужения в их домах и церквях. Факт послужил основой для принятия статьи о веротерпимости в конституции 1826 г. Первая протестант. церковь была построена в Буэнос-Айресе в 1829 г. Протестантам предоставлялось право иметь собственные кладбища. Конституция 1853 г., провозгласившая право всех граждан на свободное исповедание религии, способствовала расширению миссионерской работы протестантов. Между 1880 и 1920 гг. она велась в основном среди иммигрантов и в городах. Заметный рост численности протестантов произошел с 1947 по 1960 г. как следствие эффективной миссионерской деятельности. Наибольшего успеха достигли баптисты и адвентисты. Для своих единомышленников они строили школы, широко использовали радиосеть, работали в социальной сфере. Среди методистов выделился теолог аргентинец Х. М. Бонино; он внес значительный вклад в разработку «теологии освобождения». Протестантизм в А. вос-

принимается основной массой населения как религия иностранцев.

Законодательство по вопросам религии. Юридический статус Церкви в основном был определен нынешней действующей конституцией 1853 г. с учетом принятых в последние годы поправок (последние были внесены в 1994). В преамбуле к Конституции аргентинской нации (22 авг. 1994) выражена надежда на «Божественное покровительство — источник разума и справедливости». В ст. 2 говорится: «Федеральное правительство поддерживает Римскую апостольскую католическую Церковь» (дословное повторение положения конституции 1853). Эта статья не позволяет четко ее трактовать. В 1853 г. одни видели в ней закрепление существовавшего положения дел, другие — возврат к прошлому. Но многие и сегодня считают, что слово «поддержка» не сводится лишь к материальной стороне (ежегодная субсидия правительства католич. Церкви в А. составляет 15 млн. долл. — Annual Report on International Religious Freedom for 1999. U.S. Department of State), а означает признание католицизма гос. религией. Ст. 14 среди перечисления прав граждан упоминает право «свободно исповедовать религию» гражданам А. и иностранным подданным (ст. 20).

За президентом сохранено право национального церковного патронажа. Вопросы религии являются компетенцией Мин-ва иностранных дел и культов. Его функции, в частности, включают распределение субсидий церквям и их регистрацию. Гос-во выделяет ежегодные ассигнования иерархии, кафедральным соборам, семинариям, миссиям. Священники кафедральных соборов считаются гос. служащими и получают зарплату. Низший клир и благотворительные институты не имеют гос. субсидий и существуют за счет пожертвований верующих. Церковь обладает большой собственностью. Из церковных владений национализированы кафедральные соборы.

Общее образование в А. светское. Преподавание религ. дисциплин допускается только с разрешения родителей и вне регулярных занятий. Церковь имеет многочисленные образовательные учреждения от низшей ступени и до ун-тов. Программы всех гос., частных и церковных

учебных заведений 2-й ступени одинаковы, чтобы учащиеся могли поступить в высшие учебные заведения, имея равный уровень знаний.

Лит.: Zuretti J. S. Historia ecclesiastica Argentina. Buenos Aires, 1945; Bruno C. El Derecho público de la Iglesia en la Argentina. Buenos Aires, 1956. 2 vol.; Furlong G. La Tradición religiosa en la escuela Argentina. Buenos Aires, 1957; Очерки истории Аргентины. М., 1961; Васько А. Г. Русская Православная Церковь в Аргентине // ЖМП. 1966. № 1. С. 20–22; Mecham J. L. Church and State in Latin America: A History of Politico-Ecclesiastical Relations. Chapel Hill, 1966. P. 3–87, 225–251; Croatto J. S., Boasso F. El Catolicismo popular en la Argentina. Buenos Aires, 1969; Андропова В. П. Церковь и просвещение в Латинской Америке. М., 1972; она же. Евангелическая экспансия в Латинскую Америку // Очерки истории западного протестантизма: Сб. М., 1995. С. 191–212; Аргентина: Тенденции экономического и социально-политического развития. М., 1980; Тригулевич И. П. Церковь и олигархия в Латинской Америке, 1810–1959. М., 1981; Barret. Encyclopedia. P. 147–151; Constitución de la Nación Argentina (22 de agosto de 1994). Santa Fe, 1994; Anuario estadístico de América Latina y el Caribe / Naciones Unidas. [Santiago (Chile)], 2000; Statistical abstract of Latin America. Los Ang., 2000. Vol. 36. P. 280–300; Catholic Almanac, 2001. Huntington (Indiana), 2001. P. 307.

В. П. Андропова

АРГЕНТИНСКАЯ И ЮЖНОАМЕРИКАНСКАЯ ЕПАРХИЯ РПЦ. Решением Свящ. Синода РПЦ от 29 июня 1946 г. Аргентинское викариатство Алеутской и Североамериканской епархии было преобразовано в Аргентинскую епархию в составе Алеутского и Североамериканского экзархата (с 1947 экзархат Сев. и Юж. Америки), с 1964 г. епархия называется А. и Ю. е. 31 янв. 1990 г. Архиерейский Собор РПЦ упразднил зарубежные экзархаты РПЦ, при этом приходы РПЦ в Мексике из ведения Аргентинских епископов были переданы викариям архиереям, управляющим приходами Московского Патриархата в США. Кафедральный город А. и Ю. е. — Буэнос-Айрес. Правящий архиерей — архиеп. Платон (Удовенко). В февр. 2001 г. в А. и Ю. е. насчитывалось 15 храмов и 2 общины без храма, служили 12 священников и 1 диакон, численность паствы — ок. 10–12 тыс. чел., мон-рей нет.

История. После образования Аргентинской епархии ее правящий архиерей еп. Феодор (Текучев), проживавший в США, получил визу на въезд в Аргентину и 7 апр. 1947 г. приехал в Буэнос-Айрес; первоначально он совершал богослужения в храме вмч. Георгия Победоносца



(Антиохийский Патриархат), поскольку настоятель рус. храма во имя Св. Троицы прот. Константин *Изразицов*, создавший в 1926 г. раскольническую «Русскую православную общину» и объявивший себя «самоуправляемым главою православной Церкви в Аргентине», отказался признать еп. Феодора.

Через неск. дней после приезда еп. Феодора при храме вмч. Георгия прошло собрание рус. общины, к-рое постановило найти помещение и средства для первого храма А. и Ю. е. В июне 1947 г. был куплен дом и перестроен под храм, освященный еп. Феодором 10 июля 1947 г. в честь Благовещения Пресв. Богородицы; в тот же день прошло организационное собрание, избравшее церковно-приходской совет. Вскоре начал действовать епархиальный совет, в состав к-рого вошли еп. Феодор (председатель), первый настоятель Благовещенского храма свящ. Евфимий Мамин, П. П. Шостаковский и В. Ф. Римский-Корсаков.

В 1948 г. церковноприходской совет Благовещенского храма представил в Мин-во юстиции и Мин-во иностранных дел и культов Аргентины приходской устав и просил о регистрации прихода. Однако в результате враждебных действий «Русской православной общины» в марте 1952 г. приходу Благовещенского храма было отказано в регистрации, Мин-во иностранных дел не признало еп. Феодора представителем Московского Патриархата, что вынудило архиерея в июле 1952 г. покинуть страну. Правительство издало декрет о запрете деятельности в Аргентине РПЦ МП, Благовещенский храм был временно закрыт. Однако после настойчивых обращений церковноприходского совета 28 сент. 1952 г. правительство Аргентины отменило запрет на деятельность прихода. 6 мая 1953 г. Благовещенский храм получил права юридического лица и деятельность РПЦ в Аргентине была легализована, но еп. Феодору было отказано в регистрации и разрешении жить в стране.

По благословению Патриарха Алексия I временно управлять приходами РПЦ МП в Аргентине было поручено настоятелю Благовещенского храма свящ. Евфимию Мамину. В 1953–1978 гг. настоятелем Благовещенского храма был свящ. Фома Герасимчук, в 1953–1964 гг. в должности благочинного временно

управлявший Патриаршими приходами в Аргентине (Аргентинским благочинием). Со времени своего образования община Благовещенского храма вела борьбу с неканоническими притязаниями представителей «Русской православной общины», *Русской Православной Церкви за границей*, Американского Митрополитского округа, Украинской автокефальной Церкви, имевших храмы в Аргентине.

В 1957 г. приходской совет Благовещенского храма во главе с настоятелем прот. Фомой обратился к Патриарху Алексию I с просьбой о назначении правящего архиерея на вдовствующую Аргентинскую кафедру. В июне 1958 г. в Буэнос-Айрес прибыли еп. Костромской и Галицкий Сергей (Костин) и прот. Павел Статов, к-рые в течение 3 месяцев посетили все Патриаршие приходы, знакомясь с местными условиями и особенностями церковной жизни. По возвращении они сделали доклад Святейшему Патриарху. В 1960 г. Патриарх Алексий принял в Москве 3 членов церковноприходского совета Благовещенского прихода, рассказавших Предстоятелю РПЦ о положении Русской Церкви в Аргентине и ее нуждах. В 1964 г. на Аргентинскую кафедру был назначен еп. *Никодим (Руснак)*.

В продолжение всего времени существования Аргентинской епархии число ее приходов росло, как за счет общин, возвращавшихся из расколов, так и за счет строительства новых храмов. В 1948 г. община храма в честь Воскресения Христова в колонии Жапезу (пров. Мисьонес, Аргентина) вернулась в лоно Матери-Церкви из «Русской православной общины». В 1947 г. свящ. Феодор Русин организовал приход в Парагвае, но из-за сложной политической ситуации о. Феодор был вскоре выслан из страны, после чего приход вышел из юрисдикции Московской Патриархии. В 1954 г. прот. Терентий Лыс создал приход во имя Всех святых, в земле Российской просиявших, в колонии Лопес (пров. Мисьонес); в 1955 г. в этой же провинции в колонии Бахо-Трончо появился приход в честь Успения Пресв. Богородицы. В обоих приходах были построены храмы. В 1970 г. в колонии Амегино (пров. Мисьонес) возведена и освящена ц. в честь Введения во храм Пресв. Богородицы.

В том же году основан приход в Чили во имя св. Иоанна Богослова. Все названные храмы долго не имели своих священников и окормлялись духовенством Благовещенского храма, в 1972 г. архиеп. Харьковский, и. о. экзарха Центр. и Юж. Америки Никодим (Руснак) рукоположил во священника для окормления храмов пров. Мисьонес первого аргентинца — диак. Георгия Санчеса. В 1985 г. сооружен храм в честь Всех святых, в земле Российской просиявших, в Ланусе (пров. Буэнос-Айрес). В честь 1000-летия Крещения Руси одна из площадей на ул. Чаркас в Буэнос-Айресе в 1988 г. была переименована в честь равноап. кн. Владимира, на площади установлен привезенный из России бронзовый памятник святому. В 80–90-х гг. XX в. в юрисдикцию Московского Патриархата были приняты: в 1989 г. — храмы во имя апостолов Петра и Павла в Санта-Росе (Бразилия) и ап. Иоанна Богослова в Кампинья-даш-Мишионесе (Бразилия), в 1997-м — ц. во имя прп. Сергия Радонежского в г. Порту-Алегри (Бразилия), в 1998-м — ц. во имя св. Иоанна Богослова в Рио-де-Жанейро вместе с существующим при нем одноименным братством и храм в честь Покрова Пресв. Богородицы в Панаме, в 1999 г. — ц. во имя мц. Зинаиды в Рио-де-Жанейро. В 1993 г. закончена постройка храма во имя прп. Иова Почаевского (Сан-Мартин, пров. Буэнос-Айрес, Аргентина). В 1994 г. юридически оформлен земельный участок под буд. храм во имя свт. Николая в г. Ванда (пров. Мисьонес). 21 янв. 2001 г. епархия безвозмездно получила от муниципалитета г. Леандро-Алем в этой же провинции участок земли, была учреждена община и освящен крест на месте буд. храма во имя свт. Тихона, Патриарха Московского и всея России, и всех новомучеников Российских.

Архиереи А. и Ю. е.: еп. Феодор (Текучёв; 1946 — июль 1952), еп. Никодим (Руснак; 21.04.1964 — 2.07.1970, с 25.02.1968 архиеп.), еп. *Платон (Лобанков)*; 18.07.1970 — 28.02.1971), еп. *Максим (Кроха)*; 26.03.1972 — 15.12.1973), еп. Платон (Удовенко; 16.12.1973 — 20.03.1980, с 6.10.1977 архиеп.), еп. *Лазарь (Швец)*; 18.04.1980 — 26.06.1985), архиеп. *Макарий (Свистун)*; 26.06.1985 — 4.10.1985), архиеп. *Лазарь (Швец)* (вторично); 4.10.1985 — 10.04.1989), еп. *Марк (Петровцы)*; 10.04.1989 — 1.11.1993), архиеп. Платон (Удовенко (вторично); с 1.11.1993).



Арх.: Архив ОВЦС МП; Архив ЦНЦ.
Лит.: Памяти прот. Евфимия Мамина (представителя Моск. Патриархии в Южной Америке): Некролог // ЖМП. 1953. № 10. С. 19–20; В Аргентинской епархии // Там же. 1954. № 9. С. 8–9; *Васько А. Г.* Приезд еп. Никодима (Руснака) на Аргентинскую кафедру // Там же. 1964. № 8. С. 14–15; *он же.* Русская Православная Церковь в Аргентине // Там же. 1966. № 1. С. 20–22; *он же.* Пасха Христова в Буэнос-Айресе // Там же. 1967. № 10. С. 4–5; Из Аргентинского благочиния // Там же. 1963. № 8. С. 19; *И. М.* Архипастырская встреча с отдаленной паствой: (Аргентинская епархия) // Там же. 1965. № 5. С. 14; *Иоанн (Вендланд), митр.* Визит в Республику Аргентину // Там же. 1967. № 1. С. 32–35; *Никодим (Руснак), архиеп.* У Святой Плащаницы в Аргентине // 1968. № 7. С. 21; *он же.* В заоблачной стране — Чили // Там же. 1969. № 5. С. 18–21; *Парфений Е., прот.* Освящение нового кафедрального собора в Буэнос-Айресе // Там же. № 3. С. 18–19; *Савчук М.* У паствы южных субтропиков: (Посещение архиеп. Никодимом южных приходов Аргентинской епархии) // Там же. № 7. С. 5–7; *Гайтотин П.* Освящение новоосвященного храма в Аргентинской епархии // Там же. 1970. № 8. С. 21–23; *Римский-Корсаков В., свящ.* 25-летие Благовещенского прихода в Буэнос-Айресе // Там же. 1973. № 3. С. 13–17; *Дьолог В., протодиак.* 30-летие русской православной Благовещенской общины в Аргентине // Там же. 1977. № 9. С. 12–17; *Римский-Корсаков В., прот., Швеиц Р., прот.* Прот. Ф. Герасимчук (Буэнос-Айрес): Некролог // Там же. 1979. № 10; *Скобей Г. Н.* Поездка делегации РПЦ в Аргентину // Там же. 1985. № 12. С. 14–17; Празднование 50-летия Благовещенского собора в Буэнос-Айресе // ЖМП. 1998. № 8. С. 53–55.

О. Т. Ермишин

АРГЕНТИНСКОЕ ВИКАРИАТСТВО *Алеутской и Североамериканской епархий*, образовано решением Свящ. Синода РПЦ в кон. окт. 1943 г. 22 июня 1941 г. настоятель первого в Аргентине правосл. Свято-Троицкого храма прот. Константин *Изразцов*, возглавлявший созданную им в 1926 г. раскольническую «Русскую православную общину», обратился к пастве со словами одобрения действий нем. войск, вторгшихся на территорию СССР, и отслужил молебен о даровании победы нем. оружию. Это антипатриотическое выступление вынудило мн. прихожан покинуть храм. Часть их уклонилась в сектантство, др. обратилась к экзарху Сев. и Юж. Америки митр. Алеутскому и Североамериканскому *Вениамину (Федченкову)* с просьбой о создании в Аргентине приходов в юрисдикции Московской Патриархии. По ходатайству митр. Вениамина Патриарх Московский и всея Руси *Сергий (Страгородский)* и Свящ. Синод приняли решение об учреждении

в Алеутской и Североамериканской епархии А. в. «для управления православными приходами в Южной Америке» и назначили викарным епископом Аргентинским игум. *Феодора (Текучёва)*, одного из ближайших сподвижников митр. Вениамина. 12 дек. 1943 г. в США митр. Вениамином (Федченковым), еп. Американско-Канадским *Дионисием (Миллиовичем)* (Сербская Православная Церковь) и еп. Чикагским Герасимом (К-польский Патриархат) *Феодор (Текучёв)* был хиротонисан во епископа Аргентинского, однако продолжал жить в США, поскольку аргентинские власти не дали согласия на его въезд в страну. Рус. прихожане, покинувшие Свято-Троицкий храм, в 1942–1946 гг. объединились в храм во имя вмч. Георгия Победоносца в Буэнос-Айресе (Антиохийский Патриархат), настоятель к-рого архим. Игнатий (Абуррус), выпускник рус. ДА, с любовью принял рус. эмигрантов, совершал для них богослужения на церковнослав. языке. В ответ на просьбу рус. правосл. прихожан в Аргентине Свящ. Синод РПЦ 29 июня 1946 г. постановил преобразовать А. в. в *Аргентинскую и Южноамериканскую епархию* в составе Алеутского и Североамериканского экзархата. 7 апр. следующего года еп. *Феодор* прибыл в Буэнос-Айрес.

Лит.: В Священном Синоде при Патриархе Московском и всея Руси // ЖМП. 1943. № 3. С. 12; *Васько А. Г.* Русская Православная Церковь в Аргентине // Там же. 1966. № 1. С. 20–22; К 50-летию служения в священном сане еп. *Феодора (Текучева)* // Там же. 1981. № 7. С. 9.

А. С. Бувеский

АРГЕНТОНОВ Андрей Иванович (1816 — после 1887), свящ., миссионер, член-сотрудник Сибирского отделения имп. Рус. географического общества. В 1842–1857 гг. вел миссионерскую, духовно-просветительскую и научную деятельность в Колымском округе: в Нижнеколымске, Анюйской (Островной) крепости, на Чаун-Чукотке. Сделал первую перепись чаунских чукчей. В 1843 г. предложил образовать приход, куда могли бы войти кроме чукчей юкагиры чуванских родов. Заручившись согласием влиятельных чукотских старшин-эрэмов и материальной поддержкой нижнеколымского купца В. И. Трифонова, выстроил в 1848 г. при устье р. Раучуа деревянную ц. во имя свт. Николая Мирли-

кийского. Содержал приход на собственные скудные средства. В 1850–1853 гг. крестил 380 чаунских оленеводов, в 1853 г. Якутское духовное правление отметило миссионерские заслуги А. золотым наперсным крестом. Хорошо овладев языком своих прихожан, А. составил первый «Чукотский словарь», зафиксировавший особенности говора чукчей Чаун-Чукотки сер. XIX в. «Чукотский словарь» и статьи А. «В приполярной полосе Якутской области» (неопубл.) в 1879 г. были отмечены серебряной медалью имп. Рус. географического об-ва. В дек. 1857 г. указом архиеп. Камчатского свт. *Иннокентия (Вениаминова)* А. перевели в Олёкминск с единовременным наградным пособием в 1500 р. «по вниманию к долговременной и отл. усердной службе... в Чукотской земле».

Соч.: Описание Николаевского Чаунского прихода // Зап. Сиб. отд. РГО. 1857. Кн. 3; Путевые записки священника-миссионера Андрея Аргентова в приполярной местности // Там же. 1857. Кн. 4; Нижнеколымский край // Изв. РГО. 1879. Т. 15. Вып. 6; Пятнадцать лет в Нижнеколымском крае (из восп. миссионера) // Сибирский вестн. 1887. № 58.

Лит.: История полувековой деятельности Имп. Русского Географического общества (1845–1895). СПб., 1896; Учреждение Чукотской миссии и образование Чаунского прихода // Правосл. Благовестник. 1909. № 15, 21, 24; *Венгеров.* Словарь. Пг., 1915. Т. 1; ИДРДВ. Т. 2. Ч. 2.

А. И. Ткалич

АРГИРА [греч. Ἀργύρη] (1688, г. Пруса, М. Азия — 5.04.1721, К-поль), немц. (пам. 30 апр.). Вскоре после того как юная А. вышла замуж за христианина, ее увидел и стал преследовать некий турок. Получив отказ, он оклеветал ее перед городским судьей, сказав, что она собиралась принять ислам. А. опровергла его слова, и против нее было возбуждено судебное разбирательство. По ходатайству супруга А. оно было перенесено в К-поль, где турок вновь лжесвидетельствовал против А. Святая открыто исповедала Христа, за что была заключена в тюрьму. Там она провела 17 лет и скончалась в жестоких мучениях 5 апр. 1721 г., не отступив от христ. веры. 30 апр. 1725 г. было совершено перенесение ее мощей в храм св. Параскевы в пригороде К-поля. Житие А. написано *Кесарием Дапонтесом*.

Гимнография. А. особо почиталась в Греции, ей было составлено последование, списки к-рого попали

в Россию (РНБ. Греч. 631, 1862; РГБ. Сев. греч. 98, 1862). Первое печатное издание службы А. было осуществлено в К-поле в 1912 г. (*Petit. Bibliogr. d. acolouthies grecques. P. 14*). В совр. печатную афинскую Минею последование не вошло, хотя память А. значится в месецесловах РПЦ и греч. Церквей (Δίπτυχα. Ἀθήναι, 1999. Σ. 121; Православный календарь. СПб., 2001. С. 54).

Лит.: Σάθας. ΜΒ. Τ. 3. Σ. 608; Ἀργύρη // ΘΝΕ. Τ. 3. Σ. 68; Περαντώνης. Λεξικόν. Τ. 1. Σ. 78–79; Σωφρόνιος (Εὐστρατιάδης). Ἀγιολόγιον. Σ. 53.

О. Е. Петрунина, А. Ю. Н.

АРГІРИС [Аргирос; греч. Ἀργύρης, Ἀργυρός] (1788, г. Апаноми, Македония — 1806), нмч. (пам. греч. 11 мая). С детства работал в портняжной мастерской в Фессалонике. Когда А. было 18 лет, в кофейне он пристыдил человека, отрекшегося от христ. веры; тот покаялся и вернулся в лоно правосл. Церкви. За это святой был схвачен янычарами и заключен в тюрьму. Несмотря на все ухищрения судьи, принуждавшего А. к отречению от христианства, святой был непоколебим; повешен в местечке, называемом Кабани.

Лит.: Νικόδημος. Συναξαριστής. Τ. 3. Σ. 32; Παπαδόπουλος. Νεομάρτυρες. Σ. 65; Δουκάκης. ΜΣ. Τ. 5. Σ. 162; Ματθαίος. ΜΣ. Τ. 5. Σ. 245; Μικρόν Ευχολόγιον. Σ. 444, 457; ΘΝΕ. Τ. 3. Σ. 68; Περαντώνης. Λεξικόν. Σ. 80; Σωφρόνιος (Εὐστρατιάδης). Ἀγιολόγιον. Σ. 53; Новомученики балканские: Жития мучеников, пострадавших на Балканах после падения Константинополя. М., 1999. С. 121–125.

О. Е. Петрунина

АРГИРÓΠУЛ ΙΟΆΝΝ, греч. филолог, богослов, XV в. — см. *Иоанн Аргиропул*.

АРГОЛІДСКАЯ МИТРОПÓЛИЯ [греч. Μητρόπολις Ἀργολίδος], епархия Элладской Православной Церкви, занимающая территорию на востоке п-ова Пелопоннес между заливами Арголикос и Сароникос, к юго-западу от Коринфа. Арголида — традиц. обозначение географической области в вост. части Пелопоннеса, образованной Аргивской долиной, окруженной с 3 сторон горами и выходящей к зал. Арголикос. Первые поселения в этом регионе существовали уже в период неолита, во время бронзового века он являлся самым густо населенным и развитым районом Греции. Уже в микенскую эпоху главным городом Арголиды стал Аргос, названный, согласно легенде, по имени мифологического героя Аргоса, сына Зевса

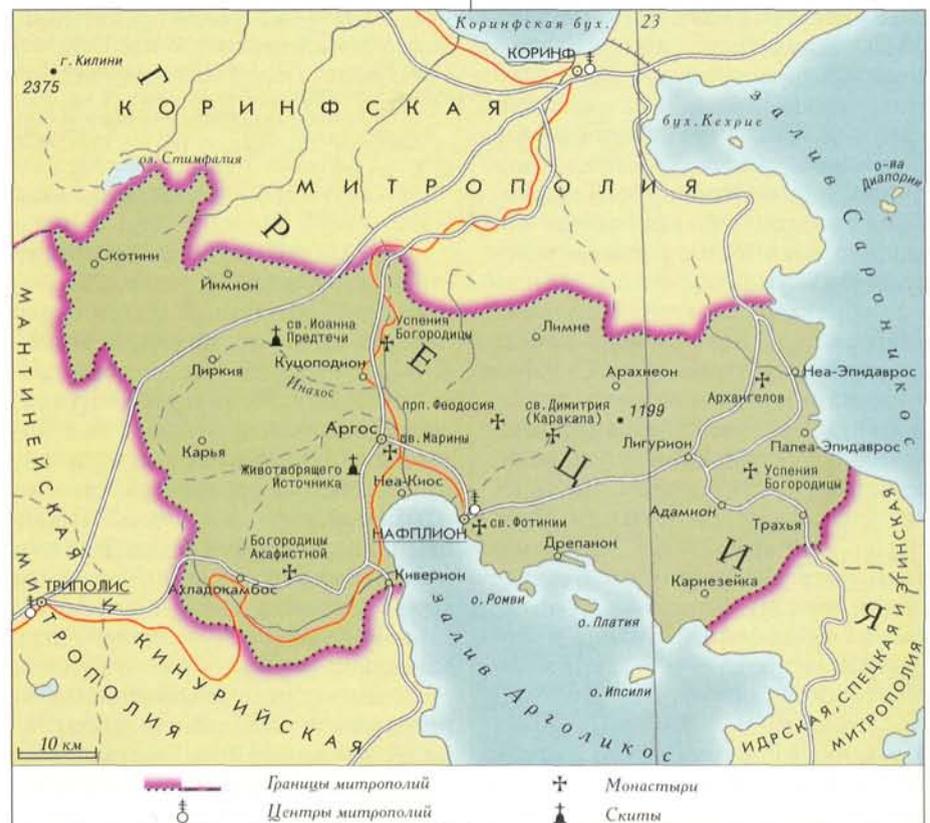
и Ниобы. У Гомера и нек-рых более поздних древнегреч. авторов Аргос обозначал всю Грецию или весь Пелопоннес, «аргивянами» назывались не только жители Аргоса, но и греки вообще. Аргос, достигший наибольшего политического могущества при тиране Федоне (VII в. до Р. Х.), в течение мн. веков соперничал со Спартой за господство в регионе. С 229 г. до Р. Х. он вошел в Ахейский союз, в 147 г. оказал упорное сопротивление римлянам, но в итоге был включен в состав Римской державы. В 267 и 395 гг. по Р. Х. город был опустошен готами. В визант. эпоху возросла роль Навплии (позднее Нафплион), ставшей одним из важнейших портовых городов Греции. В период венецианского владычества здесь была построена крепость (1711–1714), сохранившаяся до наст. времени.

Об истории христианизации Арголиды нет надежных свидетельств. Согласно позднейшим преданиям, ап. Андрей, прибыв на Пелопоннес, проповедовал и в Аргосе. Возможно, что христианство пришло сюда из Коринфа, где проповедовал ап. Павел. Не существует также и археологических источников, относящихся к раннехрист. периоду истории Арголиды. Среди сохранившихся христ. памятников этой земли древнейшей является базилика V в. в Эпидавре.

Неизвестно, когда точно образовалась епископия Аргоса. Первое упоминание о ней относится к кон. IV в., но, возможно, она существовала уже ок. 300 г. Епископы Аргоса подчинялись непосредственно митрополиту Коринфскому, а поскольку с кон. IV до 771 г. Пелопоннес был частью провинции Зап. Иллирик, административно подчиненной Риму, эта епископия входила в юрисдикцию папы Римского.

Первым известным еп. Аргосским является Периген (III–IV вв.). Еп. Генефлий участвовал в К-польском Соборе 448 г. В 451 г. на Всел. IV Соборе Аргосскую епархию представлял еп. Онисим. Известно также имя еп. Фалиса, подписавшего в 458 г. вместе с др. греч. епископами послание имп. Льву I с осуждением Евтихия. Начавшиеся в кон. VI в. набеги аваров и славян вызвали упадок городов и миграции больших групп населения. О церковной истории епархии с кон. V до IX в. источники говорят очень мало. Сохранились имена неск. епископов Аргоса: Иоанн участвовал во Всел. VI Соборе (681), на К-польском Соборе 869/70 г. присутствовал еп. Аргосский Лев, на Соборе 879/80 г. — Феотим.

Покровителем Аргоса считается свт. Петр, еп. Аргосский, жизнь и деятельность к-рого приходится на кон. IX — нач. X в. В нек-рых источ-



никах свт. Петр именуется епископом Аргоса и Нафплиона. В 922 г. свт. Петр скончался и был погребен в Аргосе, где позднее был построен храм в его честь. В 1421 г. лат. еп. Нафплиона Секунд Нани перенес мощи святого в Нафплион.

Сохранился список епископов Аргоса X–XII вв., но точные годы их правления неизвестны. Ок. сер. XII в. епископия получает ранг митрополии, занимая 89-е место в списке митрополичьих кафедр К-польского Патриархата.

В нач. XIII в. правитель Коринфа Лев *Сгур* захватил Аргос и убил местного митрополита. В 1212 г. Нафплион и Аргос были заняты крестоносцами. Во время их господства (1212–1540) вся правосл. иерархия была упразднена, а в Аргосе появилась кафедра лат. епископа, подчинившегося лат. архиепископу Коринфа. В Аргосе и Нафплионе были построены католич. храмы с большим штатом духовенства. В кон. XIV в. в Нафплионе существовал католич. мон-рь.

С кон. XIV в. Аргос постепенно приходит в упадок. В 1397 г. большинство его жителей было уведено в плен турками-османами. Окончательно Аргос был захвачен ими в 1463 г., город был полностью разрушен, и почти все его жители переселились в К-поль. После падения Аргоса адм. и экономическим центром области становится Нафплион. Еще в 1397 г. сюда была перенесена кафедра католич. епископа. С кон. XIV в. правосл. клир митрополии управлялся греч. протопопом (архипресвитером), избираемым с согласия католич. епископа, его резиденция находилась также в Нафплионе.

После неудачной для венецианцев войны с Османской империей Нафплион по договору 1540 г. перешел к туркам. Большая часть населения перебралась на о-ва Крит, Китира и Керкира, оставшиеся под венецианским владычеством. В 1541 г. аргосцы направили посольство К-польскому Патриарху *Иеремии I* с просьбой восстановить А. м. Первым митр. Аргоса и Нафплиона был избран Дорофей (1541–1546) с кафедрой в Нафплионе. В 1576 г. митрополит имел в своем подчинении 150 священников. Глава митрополии носил титул митрополита Аргоса и Нафплиона, а с 1690 г. — Нафплиона и Аргоса (или просто Нафплиона).

В период 2-го венецианского владычества (1686–1715) в А. м. вновь был поставлен католич. епископ, причем, уже без смещения православного. Начиная с 1640 г. в Нафплионе развили широкую деятельность монашеские ордена *иезуитов* и *капуцинов*. С 1711 по 1714 г. в Нафплионе проповедовал знаменитый ритор и писатель Илия *Мишиатис*. В 1715 г. Нафплион был взят и разрушен турками, а население вырезано. Правосл. епископ перенес свою кафедру в Аргос.

В нач. XIX в. духовенство Аргосской епархии оказало активную поддержку борьбе греков против турок (см. *Греческое восстание 1821 г.*). Еп. Аргоса Григорий Каламарас переписывался с А. Ипсиланти, к-рый и поручил ему организовать борьбу против турок в Арголиде. Вскоре Григорий был схвачен, брошен в тюрьму и там скончался.

В 1822 г. Нафплион был освобожден от турок. С 1824 по 1834 г. здесь находилась резиденция греч. правительства. С 1824 г. епархией управлял в качестве Местоблюстителя митр. Реондосский Дионисий. В 1828 г. епархия Аргоса и Нафплиона была разделена на 2: Местоблюстителем Аргосской епархии стал митр. Илиупольский Анфим Комнин, Местоблюстителем Нафплиона назначен митр. Дамалонский и Педьядский Иона (1830–1833). В 1833 г. в Нафплионе состоялся первый Собор греч. иерархов, положивший начало продвижению Элладской Церкви к автокефалии. 20 нояб. 1833 г. митрополия Аргоса и Нафплиона была



переименована в А. м., а на кафедру назначен митр. Кирилл Вогасарин (1833–1842). Митрополия состояла из 3 епархий: Нафплия, Тризина и Эрмиони. Митрополитом Арголидским был назначен Кирилл Вогасарин. Сам Аргос и Аргосская епархия

подчинялись Коринфской митрополии, митрополит к-рой Кирилл Фодопулос получил титул митр. Коринфского и Аргосского. 16 дек. 1841 г. митрополии Коринфская и Арголидская были объединены в одну под управлением Кирилла Вогасарина. После того как Элладская Церковь стала автокефальной (1850), по закону об определении границ митрополий Арголидская епархия была отделена от Коринфской. На Арголидскую кафедру избран митр. Герасим (Пагонис, или Пагонопулос), при к-ром началось активное восстановление находящихся в руинах храмов и строительство новых храмов и мон-рей. С 1867 по 1882 г. А. м. не раз оставалась вдовствующей и управлялась советом из неск. иереев, а в кон. XIX — нач. XX в. была понижена до епископии.

В XX в. расцвет церковной жизни начался с избрания в 1942 г. на Арголидскую кафедру митр. Агафоника (Папастаматиу). Он основал филиал международного Об-ва Красного Креста, отд-ния Национального союза солидарности христиан, организовал столовые для сирот, детский дом и др. благотворительные учреждения. Следующий митр. Хризостом заботился о подготовке духовенства епархии, уделяя особое внимание церковной проповеди и совершению богослужений и таинств, прежде всего исповеди. Он и сам не переставал активно проповедовать, разъясня с амвона и кафедры катехизаторской школы Свящ. Писание, ведя беседы о святых отцах. Его трудами появились мн. благотворительные организации: Христианский союз молодежи, Христианское об-во девушек, катехизаторские школы, богословские об-ва в Нафплио-

Мон-рь св. Димитрия (Каракала) в Нафплионе

не и Аргосе. Преосв. Хризостом прилагал много сил для укрепления монастырской

жизни, заботился о возрождении и создании мон-рей, строительстве новых храмов и больниц, организовал активную попечительскую деятельность в тюрьмах и воинских частях.

В наст. время кафедра митрополии находится в Нафплионе. В епархии

более 200 храмов и 300 часовен, служат 85 священников и 3 диакона. Действующие мон-ри: муж. св. Фотинии Самарянки в Нафплионе и 6 жен.: в честь прп. Феодосия (с 910), великих Архангелов, св. Димитрия (Каракала), Успения Богородицы, св. Марины в Аргосе, Иоанна Предтечи; 3 скита: Животворящего Источника (с 1149), св. Макрины, Богородицы Акафистной.

В епархии действуют 4 центра молодежи: в Нафплионе, Аргосе, Неа-Киосе и Палеа-Эпидавросе; 62 катехизаторские школы; 2 школы визант. музыки в Нафплионе и Аргосе; учрежден Генеральный благотворительный фонд при митрополии и 11 филиалов на приходах; в Аргосе открыты общежитие и детский дом, ведет передачи религ. радиостанция. Возглавляет кафедру митр. Иаков (Пахис).

Лит.: Ἀργολίδος μητρόπολις // ΟΝΕ. Т. 3. Σ. 51–64; Darrouzès. Notitiae. Passim; Fedalto. Hierarchia. Vol. 1. P. 488; Δίπτυχα, 1999. Σ. 356–362.

Иером. Феодан (Лукьянов)

АРГУНОВ Иван Петрович (1727 или 1729–1802, усадьба Кусово Московской губ.), рус. живописец, иконописец, педагог; крепостной кн. А. М. Черкасского, с 1743 г. — гр. П. Б. Шереметева, на протяжении мн. лет был управителем городскими домами графа в С.-Петербурге и Москве (с 1788). Обучался живописи у нем. худож. Г. Х. Гроота, работавшего в 40-х гг. XVIII в. в России при высочайшем дворе. С 1753 г., еще до образования Академии художеств, А. начал преподавать живопись в

Спаситель. Богородица с Младенцем. Иконы из иконостаса ц. Воскресения Христова Воскресенского Ново-иерусалимского мон-ря. 175(3?) г. (ГРМ)



С.-Петербурге, его учениками были А. П. Лосенко, К. И. Головачевский, И. С. Саблуков. В последние годы жизни обучал живописи своих сыновей; в посл. Николай и Яков стали художниками, Павел — архитектором.

В 1747 г. вместе с Гроотом А. писал иконы для церкви Большого Царскосельского дворца (в наст. время — Екатерининский дворец-музей, г. Пушкин), в т. ч. запрестольный образ св. Иоанна Дамаскина. Сохранились 2 подписные иконы 1753 г. (?) из иконостаса собора Воскресенского Новоиерусалимского мон-ря — «Спаситель» и «Богоматерь» (ГРМ), др. иконописные работы в наст. время не известны.

В творческом наследии А. преобладают портреты имп. особ и представителей дворянских родов России, прежде всего Шереметевых Б. П. и В. А. (1760, оба портрета — Московский музей-усадьба «Останкино»). В 1762 г. он написал портрет императрицы Екатерины II (ГРМ) по заказу Сената. А. является создателем нового в России типа камерного портрета (К. А. и Х. М. Хрипуновых (1757; Московский музей-усадьба «Останкино»), а также он один из первых обратился к написанию портретов простых людей. Среди поздних работ А. наиболее знаменит в этом направлении «Портрет неизвестной крестьянки в русском костюме» (1784; ГТГ).

Лит.: Станюкович В. Семья Аргуновых. Л., 1926; Данилова И. Е. И. Аргунов. Русский крепостной художник XVIII века. М.; Л., 1948; Антонова Л. В. Крепостные таланты в усадьбе Шереметевых. Л., 1964 Антонова Л. В. Крепостные таланты в усадьбе Шереметевых. Л., 1964; Селинова Т. И. П. Аргунов. М., 1973; Шарандак Н. П. И. Аргунов. Л., 1977; Вдовин В. Г. Становление «я» в русской культуре XVIII века и искусство портрета. М., 1999.

Е. И. Столбова

АРДАЛИОН [греч. Ἀρδαλίων] (нач. IV в.), мч. (пам. 14 апр., греч. 18 апр.). Согласно греч. краткому синаксарному житию, в разгар гонений имп. Диоклетиана актер А. исполнял в некоем городе (видимо, на востоке Римской империи) роль христианина, подвешенного на дыбе. Публика была в восторге от его игры, но вдруг А. приказал зрителям замолчать и во всеуслышание исповедал веру во Христа. Присутствовавший на представлении префект попытался обратить все в шутку, но А. потребовал признать его христианином, после чего подвергся пыткам и был сожжен на костре.

Блж. *Феодорит* (Graec. affect. sur. VIII) приводит много примеров подобного обращения к вере лицедеев, изображавших таинство Крещения или мучения за Христа; схожий сюжет известен также из житий мч. *Геласия* (27 февр.), мч. *Порфирия* (15 сент.) и др.

Память А. отмечается 14 апр. в большинстве визант. календарей и в зап. мартирологах; 17 апр. память А. указывается в *Титиконе Великой* ц. X в. (*Mateos*. Turicon. Т. 1. P. 268) и в *Минологии Василия II* (PG. 117. Col. 407–408); 18 апр. — в Синаксаре К-польской ц. X в. (SynCP. Col. 612).

В 1-й пол. XII в. на Руси был осуществлен перевод краткого жития А. из Минология Василия II, включенный под 17 апр. в нестишной Пролог. В отличие от греч. оригинала слав. житие говорит о мученической кончине А. на раскаленной железной сковороде (РГАДА. Тип. № 177. Л. 58–58 об., нач. XIV в.). В 1-й пол. XIV в. житие А. было вновь переведено (по-видимому, сербами на Афоне) в составе Стишного Пролога и помещено под 14 апр. (древнейший список — ГИМ. Хлуд. № 188, 1370 г.). В ВМЧ под 14 апр. помещены жития А. из Стишного Пролога, под 17 апр. — из нестишного Пролога (*Иосиф, архим.* Оглавление ВМЧ. Стб. 79, 81 (2-я паг.)).

Гимнография. Последование неизвестно. В печатных Минеях, используемых ныне в греч. Церквах, 14 апр., по 6-й песни канона утрени, помещен стишной синаксарь А. (Μηναίων. Ἀπρίλιος. Σ. 101).

Ист.: ActaSS. Apr. Т. 2. P. 213; PG. 117. Col. 407–408; SynCP. Col. 612; ЖСв. Апрель. С. 219. Лит.: Tillemont. Mémoires. Т. 4. P. 421; Agrain R. Ardalion // DHGE. Т. 3. Col. 1600; ΟΝΕ. Т. 3. Σ. 77; Σαφρόνιος (Εὐστρατιάδης). Ἀγιολόγιον. Σ. 53–54.

П. Б. Михайлов

АРДАЛИОНА УСТЬ-МЕДВЕДИЦКАЯ (Игнатова Анна Андреевна; 30.01.1816, хутор Завязинский (Завязка) Хопёрского округа земли Войска Донского — 17.08.1864, Усть-Медведицкий мон-рь), схим. Род. в семье священника, в к-рой было еще четверо детей. В 7 лет потеряла отца, дети остались на попечении деда, свящ. Димитрия, вскоре мать отдала Анну на воспитание и обучение грамоте своей сестре, дворянке Краснушкиной. Еще в детском возрасте в Анне проснулась любовь к чтению духовной лит-ры. В 1834 г., придя на богомолье в *Усть-Медве-*

дицкий Межигорский мон-рь, поступила туда послушницей. Проходила послушания чернорабочей, на огороде, на покосе, золотошвейкой, на клиросе, затем благочинной. Усердное чтение и подвижническая жизнь развили в Анне дары духовного рассуждения и истолкования святоотеческих творений, благодаря чему около нее образовался небольшой кружок инокинь, к-рые в дальнейшем стали ее ученицами и келейницами. В 1855 г. Анна приняла монашеский постриг с именем Алевтина, в 1859 г. — постриг в схиму с именем Ардалиона. Совершила паломничество в Киев (1852), в харьковские мон-ри, Воронеж, Усмань (1860). Несла подвиг старчества. Непрестанно молилась и читала Свящ. Писание, вела напряженную духовную жизнь, что зачастую вызывало непонимание и даже гонения со стороны нек-рых сестер. В 1862 г. мон. *Арсения (Серебрякова)*, духовная дочь А. У.-М., была назначена казначеей обители и А. У.-М. ушла в затвор. 3 янв. 1864 г. мон. Арсения стала игуменией обители, и А. У.-М. на время отказалась от безмолвия, помогая ей вести монастырские дела. А. У.-М. отличалась смирением, терпением, человеколюбием, приходившим к ней помогала молитвой и духовным советом. Тихо скончалась после долгой болезни. Погребена в Усть-Медведицком мон-ре. В 1874 г. при постройке собора во имя Казанской иконы Божией Матери могила А. У.-М. была помещена в подвальном этаже храма. Мн. болящие, приходя в обитель, служили на могиле А. У.-М. панихиды, возлагали на себя ее схиму и получали исцеление. Лит.: ЖПодв. Август. С. 307–345; Путь немечтательного делания: игум. Арсения и схим. Ардалиона. М., 1999.

Игум. Андроник (Трубочёв)

АРДАТОВСКИЙ В ЧЕСТЬ ПОКРОВА ПРЕСВЯТОЙ БОГОРОДИЦЫ ЖЕНСКИЙ МОНАСТЫРЬ в г. Ардатове Нижегородской губ., первоначально жен. общежительная община. Основательница общины В. Д. Полюхова ок. 1800 г. поселилась в доме на берегу р. Леметь, где вела уединенный, молитвенный образ жизни. Ок. 1808 г. прп. *Серафим Саровский* благословил подвижницу принимать приходивших к ней за духовным наставлением женщин. Вскоре сложилась община, духовное руководство к-рой осуществляли саровские старцы прп.

Серафим и иером. *Иларион*. В 1810 г. Полюхова приобрела для общины дом с земельным участком в Ардатове на Темниковской ул., недалеко от собора. После кончины основательницы в 1823 г. общину возглавила по благословию прп. Серафима Е. А. Кежугина. Сестры (40 чел.) доставляли себе средства к жизни изготовлением просфор, шитьем жен. одежды, ткачеством, работой в саду и огороде и т. д. После пожара 1837 г., уничтожившего постройку общины, городские власти не разрешили восстановить общину на прежнем месте, и сестры переселились на участок земли за городом, приобретенный по совету прп. Серафима в 1832 г. В 1838–1844 гг. на новом месте было построено 19 келий. По ходатайству Нижегородского еп. *Иоанна (Доброзракова)* 9 мая 1842 г. община была утверждена Святейшим Синодом, в 1860 г. на пожертвования был построен храм в честь Покрова Пресв. Богородицы.

В 1861 г. община получила статус жен. общежительного мон-ря 3-го класса. В 1865 г. его настоятельницей, возведенной затем в сан игумении, стала Серафима (Синицына). За 20 лет ее управления мон-рем были построены двухэтажный трапезный корпус для 200 сестер, 2 каменных келейных корпуса, больница с ц. в честь Владимирской иконы Пресв. Богородицы. Строительная деятельность в А. м. продолжалась и при последующих игумениях Магдалине и Тарасии — была сооружена ц. во имя мучеников Димитрия Солунского и Стефана Нового. В 1895 г. в мон-ре открылась школа для девочек. В нач. XX в. в обители жили более 300 сестер. В А. м. по благословию саровских старцев подвизалась А. Ф. Петрова († 8.03. 1854), перед кончиной принявшая постриг с именем Афанасия. Будучи в течение почти 40 лет прикована к постели, подвижница кротко переносила страдания и стяжала дары прозорливости и непрестанной молитвы. В мон-ре скончался и был похоронен пострижник *Саровской пуст.* старец схим. *Антоний*, подвизавшийся в Ардатове в 1851–1861 гг.

В марте 1920 г., после ходатайства Нижегородского архиеп. *Евдокима (Мещерского)*, Нижегородский губисполком издал распоряжение о том, что А. м. «полной ликвидации не подлежит, хозяйство его остается в распоряжении монахинь», однако

в помещениях мон-ря власти предполагали разместить роту красноармейцев, частично выселив монахинь (ГА Нижегородской обл. Ф. 1016. Оп. 2. Д. 87. Л. 1–1 об.), что и было, вероятно, осуществлено. По договору с местными органами власти от 9 марта 1922 г. здания и имущество А. м. были переданы в бесплатное пользование монашеской общине. 25 июня 1928 г. постановлением Арзамасского уездного исполкома храмы мон-ря были закрыты, 29 марта следующего года договор с общиной был расторгнут и мон-рь был окончательно ликвидирован. С 30-х гг. XX в. в помещениях А. м. располагалась Ардатовская воспитательно-трудовая колония для несовершеннолетних. К 2001 г. из построек мон-ря сохранился лишь полуразрушенный келейный корпус.

Арх.: Филиал ГА Нижегородской обл. в г. Арзамасе. Ф. 29; ГА Нижегородской обл. Ф. 1016. Оп. 2. Д. 58, 87, 103; Ф. 2626. Оп. 2. Д. 37.

Ист.: Извлечения из отчета обер-прокурора. СПб., 1842. С. 14; 1861. С. 17.

Лит.: Женские общины в Нижегородской губернии // Журн. МВД. СПб., 1847. Ч. 19. С. 268–285; *Зверинский*. Т. 1. № 370. С. 206; *Денисов*. № 532. С. 543–544; *Лебедев П., прот.* Необыкновенная страдальца // Нижегородские ГВ. 1851. № 40; *Григорович Н.* Обзор учреждения в России правосл. мон-рей со времени введения штатов по Духовному ведомству. СПб., 1869. С. 147–150; *Любимецкий Н. А.* Землевание церквей и мон-рей Российской империи. СПб., 1900. С. 17; Ардатовский Покровский мон-рь Нижегородской епархии. Н. Новг., 1905; *Таисия [Карцова], мон.* Русское православное женское монашество XVIII–XX вв. Серг. П., 1992. С. 117–122.

Е. Б. Емченко

АРДАТОВСКОЕ ВИКАРИАТСТВО Ульяновской (Симбирской) епархии, учреждено в 1922 г., титулярное. Названо по г. Ардатову (на рубеже Мордовии и Чувашии, следует отличать от одноименного города в Нижегородской обл.). Одно из мн. вик-ств, возникших в 20-х гг. XX в. и призванных поддерживать правящего архиерея во времена гонений и церковных расколов. Первый еп. Ардатовский (с авг. 1922) *Ювеналий (Машковский)* вскоре уклонился в обновленческий раскол. В 1924 г. (по др. сведениям, в 1925) на А. в. был назначен еп. Поликарп (Тихонов). Митр. *Мануил (Лемешевский)* называет др. фамилию еп. Поликарпа: Тихомиров или Тихонравов. Еп. Поликарп оставался епископом Ардатовским до 1927 г. После него епископы Ардатовские неизвестны. Лит.: *Губонин М. Е.* История русской иерархии / ПСТБИ. Ч. 1. Ркп.; *Мануил*. Русские иерархи, 1893–1965.

П. Н. Г.

АРДЖЕШСКАЯ ЕПИСКОПИЯ

[румын. Episcopia Argeşului], Румынской Православной Церкви, с кафедрой в г. Куртя-де-Арджеш в составе *Мунтенийской и Добруджийской митрополии*. Основана 18 окт. 1793 г. в Валашском княжестве при митр. Унгро-Влахийском *Досифее (Филиппе)* и господаре Александре Морузи. 17 нояб. того же года было получено благословение К-польского Патриарха *Неофита VII* на учреждение епископии. В А. е. вошли уезды Арджеш и Олт.

Первым еп. Арджешским стал титулярный еп. Севастийский *Иосиф*, занимавший кафедру до 1820 г. Еп. *Иосиф* основал в мон-ре *Антим* (метох А. е.) школу для подготовки священников, просуществовавшую полвека, возвел новые храмы и обновлял старые. В 1820–1821 и 1828–1845 гг. А. е. возглавил еп. *Иларион* (Георгиадис), известный в Румынии проповедник, один из советников Тудора Владимиреску, предводителя Валашского восстания 1821 г. С 1823 по 1828 г. еп. *Илариона* замещал еп. *Григорий* (Рымничану), к-рый занимался изданием духовной лит-ры, перевел и напечатал труд свт. Иоанна Дамаскина «Логика» (1826). Во второй период своего предстоятельства еп. *Иларион*, пребывая в основном в Бухаресте, поручал ведение епархиальных дел своему заместителю протосинкеллу *Власию*, с 1837 г. викарному еп. *Самуилу* (Тэртэшеску). После кончины в 1845 г. еп. *Илариона* А. е. до 30 сент. 1849 г. управлял еп. *Самуил*. Он перевел епархиальную канцелярию в скит Булига близ Питешти, где находилась его резиденция. Еп. *Самуил* много внимания уделял Арджешской ДС (открыта в 1836), в 1845 г. собрал статистические данные о числе приходов, храмов и священнослужителей А. е., восстановил мон-рь Виерош, отстроил скиты Булига и Брэтэшешти.

В 1850–1862 гг. епископией управлял еп. *Климент*, активный сторонник объединения Дунайских княжеств. После его кончины кафедру занимал бывш. еп. Эдесский *Неофит (Скрибан)*, сначала как временный местоблюститель, с 10 мая 1865 г. после господарского указа он стал правящим архиереем, но через 10 дней от назначения отказался и подал в отставку из-за несогласия с церковными реформами, к-рые проводил господарь Румынии *Куза Александру Йоан*. В мае того же года



правительство поставило во главе епископии еп. Бузэуского *Геннадия* (Цепосу). В 1868 г. после многочисленных просьб верующих на кафедру был возвращен еп. *Неофит*. В 1873 г. епископом был выбран *Иосиф (Наньеску)*, в 1875 г. ставший митрополитом Молдовы. После его интронизации А. е. сначала временно, а с 14 февр. 1876 г. уже как правящий архиерей возглавил еп. *Питештский Геннадий (Петреску)*. При нем Румынская Православная Церковь обрела автокефалию 23 апр. 1885 г. В 1893 г. Владыка *Геннадий* был избран Митрополитом-Примасом Румынской Православной Церкви. Владыка был автором мн. пастырских посланий верующим и клирикам, поддерживал благотворительные орг-ции, оказывал материальную помощь учащимся, реставрировал храмы. В 1893 г. на Арджешскую кафедру был поставлен еп. *Герасим* (Тимуш; 1893–1911), проф. и декан Бухарестского богословского фак-та, автор и переводчик ряда богословских трудов и исследований. Еп. *Герасим* отреставрировал мон-ри Турну и Стынишоара в долине р. Олт. В 1912–1917 гг. кафедру занимал еп. *Калист* (Ялоницану), в 1917–1918 гг. — еп. *Евгений* (Хумулеску).

В июле 1918 г. на кафедру был избран еп. Плоештский *Феофил* (Ми-

хэйлеску), 4 сент. 1918 г. состоялась его интронизация. Однако избрание нового епископа не было признано гос. властью. Затем А. е. возглавляли: Варфоломей (Стэнеску; 1919–1920), Евгений (Хумулеску; 1920–1921), Виссарион (Пиу; 1921–1923), Никита (Дума; 1923–1936), Григорий (Леу; 1936–1940), Дионисий (Ерхан; 1940–1941), Эмилиан (Антал; 1941–1944), Иосиф (Гафтон; 1944–1949). В 1949 г. А. е. была объединена с *Рымникской епископией* и вместе с *Крайовской архиепископией* вошла в *Олтенийскую митрополию*. Епископией Арджешской и Рымникской до 1984 г. управлял еп. *Иосиф* (Гафтон), в 1984–1990 гг. — еп. *Герасим* (Кристя).

12 февр. 1990 г. А. е. была восстановлена решением Свящ. Синода Румынской Православной Церкви, 18 нояб. 1990 г. на кафедру был возведен еп. *Калиник* (Аргату). А. е. подразделяется на 5 протопопатов (благочиний): Куртя-де-Арджеш, Кымплунг, Питешти, Тополовени и Костешти. В 429 приходах служат 450 священников, действуют 12 мон-рей (из них 4 жен.), работают богословский фак-т ун-та и ДС «Патриарх Иустин» в Питешти, ДС «Нягое Водэ» и регентский класс в Куртя-де-Арджеш, ДС в Кымплунге. В мон-ре в честь Успения Божией Матери в Куртя-де-Арджеш, к-рый возвел в 1-й четв. XVI в. валашский господарь *Нягое Басараб*, в наст. время находится кафедра епископии. В А. е. действует скальный мон-рь в Четэцуя, *Аниноаса мон-рь*, в Питешти сохранилась господарская ц. св. Георгия XVI–XVII вв. с притвором-звонницей, первой постройкой такого типа в княжестве Валахия.

Лит.: Jorga N. Istoria bisericii româneşti şi a vieţii religioase a românilor. Vălenii-de-Munte, 1909. Vol. 2: Eparhia Rîmnîcului şi Argeşului. Rîmnîcu Vîlcea, 1976. 2 vol.

Священники *Мирча Пекурариу, Виталий Беспалко*

АРЕАЛЬД [лат. Arealdus], **КАРИЛЛ** [Carillus] и **ОДЕРИК** [Odericus] († 576), мученики (пам. зап. 1 сент.). А. и его сыновья К. и О. претерпели мученическую кончину в г. Бриксия (совр. Брешиа, Сев. Италия) от вождя лангобардов арианина Алоизия. В 1305 г. мощи святых были перенесены в г. Кремона в часовню, построенную в епископской резиденции. Позже на этом месте был воздвигнут собор.

Ист.: ActaSS. Sept. T. 1. P. 246.
Лит.: DHGE. T. 3. Col. 1631–1632.

И. Б. М.

АРЕГИЙ [Агрикий, Аргий; лат. Aregius, Agricius, Argius, франц. Arège, Arey] († 558), свт. (пам. зап. 16 авг.), еп. Неверна (совр. Невер, Центр. Франция). Принимал участие в Орлеанском (ок. 549) и Парижском (552) церковных Соборах. Прославился чудотворениями и добродетельной жизнью. Особо почитается в г. Десиз, где находились его мощи вплоть до уничтожения в 1793 г.

Ист.: ActaSS. Aug. T. 3. P. 295–297.
Лит.: Dival J. M. Aregius ou Argius (1) // DHGE. T. 3. Col. 1638; Gallia christiana. T. 12. Col. 626.

И. Б. М.

АРЕДИЙ [Аридий; лат. Aredius, Aridius, франц. Yriez, Yrieix] († 591), прп. (пам. зап. 25 авг.), аббат Аттанский. Основные сведения о нем содержатся в сочинениях Григория Турского «История франков» и «О чудесах святого Мартина». Житие А. составлено ок. 800 г. и известно в краткой и пространной редакциях. Согласно «Истории франков», А. род. в г. Лемовики (совр. Лимож, Центр. Франция) в знатной и богатой семье. В отрочестве был отдан «в число придворных детей» ко двору кор. Австразии Теодоберта I (534–548) в г. Августа Треверов (совр. Трир, Германия), где получил прекрасное образование. Свт. Никита (Ницетий), занимавший тогда Треверскую кафедру, обратил внимание на юношу и, обучив его основам христиан. веры, постриг в монахи. Григорий Турский описывает чудесное знамение, к-рое получил А.: во время пения псалмов из-под церковного свода слетел голубь и сел ему на голову. Юноша безуспешно пытался отогнать его. Это чудо повторялось в течение неск. дней (Ист. франков. X 29). Вскоре в связи со смертью отца А. пришлось вернуться на родину. Святой тяготился житейскими заботами и, возложив обязанность управления обширными владениями на свою мать Пелагию, стал вести строгую аскетическую жизнь и активно заниматься строительством церквей, поиском мощей святых. Он основал мон-рь в Аттане, куда переселились мн. его слуги, приняв постриг. В уставе обители преподобный сочетал уставы прп. Иоанна Кассиана и свт. Василия

Великого. Пелагия обеспечивала братию мон-ря одеждой и пищей. А. сотворил множество чудес, исцеляя возложением рук приходящих к нему больных. После того как мон-рь достиг процветания, А. совершил ряд паломничеств к мощам святых, по дороге проповедуя и совершая исцеления. Последним было путешествие к мощам свт. *Мартина Турского*, во время к-рого А. предсказал время своей смерти. Путешествуя, он был свидетелем мн. чудес от мощей св. Мартина и мч. *Иулиана*. Его рассказы были записаны Григорием Турским и вошли в кн. «О чудесах святого Мартина». Вернувшись в Аттан, преподобный, как и предсказывал, скончался, заболев дизентерией. В завещании он отписал свое состояние «святым Мартину и Иларию Пиктавийскому». Вскоре после смерти А. начали происходить чудеса от его мощей. 17 марта 1081 г. произошло второе их обретение.

Ист.: ActaSS. Aug. T. 5. P. 178–194; MGH. Scr. Mer. T. 1. P. 457–458; T. 3. P. 576–581; *Ipus. Tur.* Ист. франков. VIII 15, 27, X 29.
Лит.: Histoire littéraire de la France. P., 1735. T. 3. P. 364–366, 498–500; *Arbellot, l'abbé. Vie de saint Yrieix, ses miracles et son culte.* Limoges, 1900; DHGE. T. 3. Col. 1632–1636.

И. Б. Михайлов

АРЕЛАТ — см. *Арль*.

АРЕЛАТСКИЕ СОБОРЫ, Поместные Соборы древней Церкви, происходившие в г. Арелат (совр. *Арль*). Наиболее известные:

314 г. 1-й А. С. созван по делу *Цецилиана*, еп. Карфагенского, законность рукоположения к-рого от Феликса, еп. Аптунгского, отвергалась донатистами (см. *Донатизм*) как якобы совершенное епископом-вероотступником (*Евсевий*. Церк. ист. X 5. 23). Законность поставления еп. Цецилиана подтвердил Рим. Собор 313 г. (см. *Римские Соборы*), созванный по указанию имп. *Константина I Великого*, однако донатисты подали апелляцию, ссылаясь на малочисленность и скоротечность этого Собора, не рассмотревшего, по их мнению, нек-рые важные документы. Тогда 1 авг. 314 г. под председательством свт. *Христа*, еп. Сиракузского, в Арелате был созван Собор, на к-ром присутствовали епископы Галлии, Италии, Африки и Востока. Он подтвердил решение Римского Собора относительно Цецилиана, а также принял ряд дисциплинарных и вероучительных канонов. Собор

постановил, что *традиторы* из числа священнослужителей, к-рые во время гонения выдали властям священные книги и сосуды, «списки братьев» (неясно, имеются ли здесь в виду *оглашенные* или уже крещенные) и т. д., должны быть низложены, но признал действительными все совершенные ими рукоположения (прав. 14). На этом основании произошло и оправдание Цецилиана. Правила также предписывали, согласно рим. традиции, принимать в церковное общение еретиков через возложение рук (прав. 9) в противоположность африкан. практике повторного крещения еретиков, воспринятой донатистами (ср.: *Cyp. Carth. Epp.* 59, 61 // PL. 4. Col. 359–361, 362–364). Регламентировались условия приема в церковное общение находящихся на смертном одре оглашенных (прав. 6) и вероотступников (прав. 22). Собор постановил, что «те, кто приносят письма исповедников», должны быть приняты в общение (прав. 10). Неясно, идет ли в данном случае речь о «мирных грамотах», издававшихся епископом и подтверждавших, что данный человек находится в общении с Церковью (ср.: Антиох. 6–7), или же имеются в виду письма, подтверждавшие, что представивший их человек является исповедником. Путешествующих епископов Собор постановил допускать к сослужению в др. епархиях (прав. 19). «Городским диаконам» (*diacōnibus urbicis* — возможно, речь идет о диаконах Рима) предписано не присваивать себе особые права и авторитет, но довольствоваться равной чстью с пресвитерами (прав. 18). Собор возбраняет клирикам менять место служения (прав. 2, 21) и отдавать деньги под проценты (прав. 13). Рукоположение епископа должны совершать 7, в крайнем случае не менее 3 епископов (прав. 20; ср.: I Всел. 4). Касааясь литургической стороны жизни Церкви, отцы Собора установили, что Пасху следует праздновать повсюду в один и тот же день, к-рый объявляет Римский папа (прав. 1). Было подтверждено, что диаконы не могут совершать Евхаристию (прав. 16). Кроме того, Собор принял ряд частных определений, мн. из к-рых не были подтверждены последующими Соборами и восприняты Церковью. К ним относятся запрет приступать к исполнению гос. и общественных обязанностей без благословения

епископа (прав. 7); отлучение от Церкви уклонившихся от военной службы или дезертировавших с нее (прав. 3); совет мужьям, оставленным своими женами, не вступать в новый брак до смерти бывш. жены (прав. 11); запрещение христианам быть возницами на ипподроме (прав. 4) и актерами (прав. 5).

353 г. Арианский Собор, осудивший свт. *Афанасия I Великого*. Созван имп. *Констанцием II*, возможно лично присутствовавшим на нем. В Соборе принимали участие неск. галльских епископов, 2 легата Римского папы свт. *Ливерия*, а также Валент, еп. Мурсы. Под нажимом императора все присутствовавшие епископы, кроме свт. *Павлина*, еп. Треверского, подписали анафему свт. Афанасию, обвинив его в нарушении канонов, занятии магией и заговоре против императора (*Athanas. Alex. Hist. arian. 31. 1; Sulpicius Severus. Chroniconum. II 39. 2–3 (SC; 441)*).

443 г. Собору, проходившему под председательством свт. *Илария*, еп. Арелатского, приписывается составление сборника, содержащего ок. 50 канонов, в значительной мере повторявших определения 1-го А. С., *Всел. I Собора*, а также Галльских Соборов V в., в Аравсионе (441) и Вазиионе (442). Возможно, сборник был составлен по частной инициативе во 2-й пол. V в., но не исключено, что каноны действительно были подтверждены на этом А. С.

451 г. А. С., созданный свт. *Равеннием*, еп. Арелатским, после того, как папа свт. *Лев I Великий* в послании от 5 мая 450 г. попросил его обратиться к епископам Галлии, чтобы они поддержали томос, излагавший правосл. учение о двух природах во Христе (Ер. 67 (87) // PL. 54. Col. 886–887). Сохранилось послание этого Собора к папе Льву I и ответ святителя (Ер. 99, 102 // PL. 54. Col. 966–970, 983–988).

Между 452–454 гг. под председательством свт. Равенния состоялся А. С., к-рый должен был разрешить конфликт между Феодором, еп. Форума Юлия, и мон-рем Лерен, настоятелем к-рого в это время был *Фауст Регийский*.

463 г. Собор под председательством свт. *Леонтия*, еп. Арелатского, к-рый осудил поставление *Клавдианом Мамертом*, архиеп. Виенским, епископа в г. Деа и подтвердил особые права Арелатской кафедры. Сохранилось послание папы Рим-

ского *Илария* к участникам этого Собора (Ер. 12 // PL. 58. Col. 30–32).

Между 470 и 475 гг. Собор ок. 30 епископов под председательством свт. *Леонтия* по инициативе *Фауста Регийского* осудил пресв. *Люцида*, проповедавшего учение о безусловном предопределении. Через 2 года осуждение *Люцида* было подтверждено на Соборе в г. Лугдуне (см. *Лугдунские Соборы*).

524 г. Собор под председательством свт. *Кесария*, еп. Арелатского, созван по случаю освящения базилики Св. Девы Марии, установил ряд канонов, касающихся церковной дисциплины и поставления пресвитеров.

554 г. Собор под председательством Сапауда, еп. Арелатского, принял 7 канонов литургического характера, а также правила, осуждающие лиц, наносящих вред церковному имуществу.

813 г. По указанию имп. *Карла Великого* состоялся большой Собор, получивший в истории название «реформационного». На нем было принято 26 правил, цель к-рых заключалась в восстановлении канонического порядка в Церкви и устранении разного рода злоупотреблений.

Правила А. С. не вошли в канонический корпус Всел. Церкви, но действовали в границах Зап. Церкви.

Кроме того, в Арле проходило неск. крупных Соборов католич. Церкви: 1052, 1205, 1211, 1234, 1236, 1267, 1275, 1326, 1337, 1365, 1453 гг.

Ист.: *Concilia Galliae (314–506) / Ed. Ch. Munier. Turnhout, 1963 (CCSL 148); Les Conciles gaulois du IV siècle / Ed. J. Gaudemet. P. 1977 (SC; 241); Les Canons des conciles mérovingiens (VI–VII siècles) / Ed. J. Gaudemet et B. Basdevant. P. 1989. (SC; 353, 354).*

Лит.: *Hefele, Leclercq. Hist. des Conciles. T. 1–2 [passim]; Спасский А.* История догматических движений в эпоху Вселенских соборов. Серг. П., 1914². М., [1995²]. С. 339–340; *Griffe É.* La Gaule Chrétienne à l'époque romaine. Toulouse, 1947. P. 133–134; *Baader G.* Arles // LTK. Bd. 1. Sp. 864–865; *Girardet K. M.* Konstantin der Grosse und das Reichs-Konzil von Arles (314) // *Oecumenica et Patristica.* 1989. P. 151–174; *Munier Ch.* Arles // EEC. Vol. 1. P. 79.

Д. В. Зайцев

АРЕНСКИЙ Антон Степанович (30.06.1861, Новгород — 12.02.1906, Перкярви близ Тернок, Финляндия (ныне г. Зеленогорск Ленинградской обл.)), рус. композитор, дирижер, педагог. Ученик Н. А. Римского-Корсакова (композиция). С 1882 г. преподаватель Московской консерватории, с 1889 г. — профессор по клас-



А. С. Аренский.
Фотография с автографом Л. В. Собинову.
1902 г. (ГЦММК)

су свободного сочинения. В 1888–1895 гг. дирижер *Русского хорового об-ва*. В 1895–1901 гг. — управляющий *Придворной певч. капеллой*. Способствовал повышению художественного уровня капеллы, включая в ее репертуар хоровые сочинения П. И. Чайковского, Римского-Корсакова, С. И. Танеева.

Фактура духовных песнопений А. детально разработана: развиты партии всех голосов, часто применяется *divisi*, большое значение имеют имитационные построения, особенно в начале строк или строф песнопения. В мелодике ощутимы ариозные и романсовые интонации. Прот. Михаил *Лисицын*, признавая достоинства церковных сочинений А., в т. ч. внимательное отношение к тексту, находил их стиль западноевроп., не церковным. Он считал, что А. как директор капеллы должен поддержать новое направление в рус. духовной музыке, основанное на использовании древнерус. распевов. Муз. соч.: Ор. 40: Херувимская песнь (в т. ч. вариант для 3-голосного хора), «Тебе поем», «Отче наш», «Хвалите Господа с небес». 1897; «Христос воскрес». М., 1897; Херувимская песнь № 2. М., 1897; Херувимская песнь № 3. М., 1903.

Лит.: *Лисицын М. А., прот. А. Аренский как духовный композитор // РМГ. 1898. № 5/6. С. 455–459; он же. Обзор. С. 23–25; А. С. Аренский — С. И. Танееву [переписка], 1891–1905 // П. И. Чайковский. С. И. Танеев. Письма. М., 1951. С. 448–477; Государственная академическая капелла им. М. И. Глинки. Л., 1957. С. 68–69.*

Н. Ю. Плотникова

АРЕОПАГ [греч. ὁ Ἄρειος πάγος — холм Ареса], холм в *Афинах* (высота ок. 1320 м), место заседаний совета старейшин (βουλή) с тем же назва-



нием. Возможно, название холма связано с именем греч. бога войны *Ареса* или с греч. словом «ἀραϊ» (проклятия), относящимся к фуриям, чья пещера находилась на сев.-вост. склоне холма. В 51 г. по Р. Х. ап. *Павел* произнес здесь речь перед афинянами, после к-рой «некоторые ... уверовали: между ними ... Дионисий Ареопагит и женщина именем *Дамарь*» (Деян 17. 34). В христ. традиции холм почитается как место обращения св. *Дионисия Ареопагита*, к-рому приписывается авторство корпуса богословских творений «*Ареопагитик*». Согласно преданию, св. Дионисий был вторым епископом Афин, принял мученическую кончину и считался покровителем Афин. Сохранились руины ц. во имя св. Дионисия, построенной в XVI в. на высокой террасе под сев.-вост. обрывом А., и остатки колодца, возможно находившегося при доме св. Дионисия.

Речь ап. Павла. Во время своего 2-го благовестнического путешествия ап. Павел прибыл в Афины и «возмутился духом при виде этого города, полного идолов». Он обращался к «иудеям и чтущим Бога (σεβόμενοι)» и ежедневно к людям, встретившимся ему на агоре (находившейся ок. 495 м к северо-западу ниже А.). Апостол был приведен в А. «эпикурейскими и стоическими философами», захотевшими больше узнать о «новом учении». После споров с философами ап. Павел произносит речь (Деян 17. 16–21). Предметом дискуссий остается значение слова «А.» в рассказе об этом событии в Деяниях святых апостолов: сообщается ли здесь о том, что ап. Павел произнес речь на «холме Ареса» (т. зр., имеющая в совр. лит-ре наибольшее число сторонников), или он выступил перед судебным органом с защитительной речью (*Ioan. Chrysost.* In Acta // PG. 60. Col. 268, 270; Т. Д. Барнс, В. Шмид). Он начинает свою речь с того, что хвалит набожность афинян (ст. 22–23), указывая на виденный им в городе жертвенник с надписью: «Неведомому Богу» (о существовании таких жертвенников сообщают и др. греч. авторы: *Павсаний*. Описание Эллады. I 114; *Филострат*. Жизнь Аполлония Тианского. VI 3. 5; *Диоген Лаэртский*. О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов. I 110). В отличие от речей, обращенных к иудеям (ср.: Деян 13. 16–41),

ап. Павел не касается темы исполнения мессианских чаяний Израиля — предшествующий христ. благовестию период рассматривается им как время, в к-рое созданный Богом «от одной крови человеческий род» должен был «искать Бога», взирая на Его промысление о сотворенном Им мире. Но человечество, по словам апостола, не выполнило своего предназначения, не познало Бога, допустив превратные мнения о Нем и впав в идолопоклонство (Деян 17. 24–29; ср.: Рим 1. 18–32). Поэтому, «оставляя времена неведения», Бог повелевает всем покаяться ввиду грядущего суда, к-рый Он будет совершать посредством «предопределенного Им Мужа», воскресенного Им из мертвых. При упоминании о воскресении слушатели своими насмешками перебивают апостола (Деян 17. 30–32). Благодаря речи ап. Павла, к-рая была отвергнута большинством слушателей, некоторые афиняне уверовали.

Для речи в целом характерно использование мыслей и понятий, хотя и библейских в своей основе, но звучных и языческой философии, прежде всего философии стоиков, а также отчасти *Платона* и эпикурейцев: напр., указание на то, что Бог живет «не в рукотворенных храмах» (Деян 17. 24), не нуждается в служении рук человеческих (Деян 17. 25) и вообще ни в чем не имеет нужды (Там же), подчеркивание единства человеческого рода (Деян 17. 26) и его близости и родства с Богом (Деян 17. 25), осуждение идолослужения (Деян 17. 29).

Лит.: *Schmid W.* Die Rede des Apostels Paulus vor den Philosophen und Areopagiten // *Philologus*. 1942/1943. Bd. 95. S. 79–120; *Ястребов А.* Св. Апостол Павел в Афинах // ЖМП. 1953. № 6. С. 45–50; *Gurtner B.* The Areopagus Speech and Natural Revelation. Uppsala, 1955; *Travlos J., Frantz A.* The Church of St. Dionysios the Areopagite and the Palace of the Archbishop of Athens in the 16th Century // *Hesperia*. 1965. Vol. 34. P. 157–202; *Barnes T. D.* An Apostle on Trial // *JThSt*. 1969. Vol. 20. P. 407–419; *Galloud J.* Paul devant l'Aréopage d'Athènes: Actes 17. 16–34 // *RSR*. 1981. T. 69. P. 209–248; *Martin H. M.* Areopagus // *ABD* [Библиогр.].

Л. А. Бельев, А. С. Небольсин

«АРЕОПАГИТИКИ» [лат. *Corpus Areopagiticum* — Ареопагитский корпус], собрание богословских текстов на греч. языке, приписывавшееся св. *Дионисию Ареопагиту*.

Проблема авторства. Сборник, получивший название «А.», до нач. VI в. не был известен. Впервые вслед за *Севиром* Антиохийским, к-рый

дважды цитировал «Божественные имена» (DN II 9:5–9) в полемике с *Юлианом* Галикарнасским (*Contra additiones Juliani* 41, 157, 133; 25, 304–305, 267 / Ed. R. Hespel) и конец «Послания 4» в «Послании к игумену Иоанну» (*Doctrina patrum de incarnatione Verbi* / Ed. F. Diekamp. Münster; Aschendorf, 1907. S. 41:24–25, S. 309:15–310:12), написанном не ранее 510 г., на DN I 4 ссылался монофизиты севириане, участвовавшие в переговорах с последователями Халкид. Собора на К-польском соборедовании 532 г. (*Pseudo-Zachariah of Mitylene. Chronicle*. 9, 15, P. 250–251 (ed. Hamilton/Brooks)). С этого времени вплоть до XVI в. и на Востоке и на Западе автором «А.» считался Дионисий Ареопагит, обращенный ап. *Павлом* во время известной проповеди в *Ареопаге* (Деян 17. 34), о чем недвусмысленно говорится в самих «А.». Его автор пишет об ап. Павле (DN III 2:4) и некоем Иерофее (DN III 2:18) как о своих наставниках, адресует все трактаты ап. *Тимофею*, а «Послания» ап. *Титу* (9-е) и ап. *Иоанну Богослову* (10-е), находившемуся в ссылке на о-ве Патмос; рассказывает о темноте, покрывшей землю во время Распятия, очевидцем к-рой он оказался в Гелиополе (Египет), будучи еще язычником (Ер. 7, 2); сообщает, что присутствовал на погребении Божией Матери вместе с апостолами *Петром* и *Иаковом* (DN III 2). *Евсевий Кесарийский* называет Дионисия первым епископом Афинским, основываясь на свидетельстве сщмч. *Дионисия*, еп. Коринфского (кон. II в.) (Hist. eccl. III 4. 10–11). В авторстве Дионисия Ареопагита не сомневался ни первый комментатор его сочинений еп. *Иоанн Скифопольский*, ни прп. *Максим Исповедник*, так же как и большинство отцов Вост. Церкви, среди них — прп. *Иоанн Дамаскин*, прп. *Никита Стифат* и свт. *Григорий Палама*. К кон. VI в. «А.» стали известны на Западе: их цитировал папа Римский св. *Григорий I Великий* в своих проповедях, а позднее папа св. *Мартин I*, к-рый на *Латеранском Соборе* (649) в полемике против монофелитов опирался на «А.» как на непререкаемый учительный авторитет (*Mansi*. 10. Col. 980 A–D).

Сщмч. *Инатий*, еп. Эфесский (531–537), выступавший от лица православных на К-польском соборедовании 532 г., высказал монофизитам сомнение в авторстве Дионисия





минаются до 532 г., что совершенно невероятно для сборника тако-

Свт. Дионисий Ареопагит и ап. Иаков, брат Господень.

Роспись ц. свт. Николая мона-ря Ставропикита на Афоне. Мастер Феофан Критский и Симеон. 1546 г.

го значения. 2. В трактате DN (IV 12:11), адресованном Тимофею,

Ареопагита не с содержательной, но с исторической стороны (*Mansi. 7. Col. 820C*). Средневек. авторы констатировали несоответствие стиля (сир. писатель VIII в. *Иосиф Хуза*) и содержания «А.» сочинению, составленному в I в. (груз. монах XIII в. *Симеон Петрици* и др., см.: *Hausherr. 1936. P. 484–490*). Свт. *Фотия*, Патриарха К-польского, высказавшегося недостаточно определенно в пользу подлинности «А.» (*Phot. Bibl. 1*), критически настроенные зап. исследователи (напр., *I. Dailé, 1666*) тоже хотели причислить к не признающим ее. В эпоху *Возрождения* у визант. гуманистов *Георгия Трапезундского* († 1484) и *Феодора Газского* († 1478) возникли сомнения в подлинности «А.», предварившие решительный пересмотр времени составления корпуса как апостольского. Критические замечания зап. гуманистов *Лоренцо Валлы* († 1457; его замечание в посмертно изданном новозаветном комментарии стоит у истоков европ. критики, см.: *In Novum Testamentum annotationes apprime utiles. Basileae, 1526. P. 184*) и *Эразма Роттердамского* (*In Novum Testamentum. Basileae, 1522. P. 260–261*) имели среди протестантов и католиков больше сторонников (*Ж. Кастан, С. Ж. Сирмон, Дионисий Петагий*), чем противников (*Цезарь Бароний, Р. Ф. Р. Беллармино, Л. Лессий*). В кон. XIX в. *Г. Кох* и *Й. Штигльмайр* в результате сопоставления учения о зле «А.» и неоплатоника *Прокла* пришли к выводу о жесткой зависимости «А.» от философии *Прокла*, в силу чего параллельное исследование Ареопагитского корпуса и сочинений *Прокла* легло в основу последующей науч. традиции изучения «А.».

Основные аргументы против принадлежности «А.» апостольскому веку следующие: 1. Сочинения Дионисия Ареопагита никем не упо-

цитируется послание св. *Игнатия Богоносца* (*Rom. VII 2*), написанное после смерти Тимофея. 3. ЕН VI предполагает правильную организацию монашеской жизни, к-рая возникла только в IV в. 4. Наличие в «А.» литургических элементов, к-рые не могли быть засвидетельствованы в I в., как, напр., введение *Символа веры* в Литургию верных (ЕН III 3. 7:24–25). 5. Наличие халкидонской терминологии. 6. Совпадения с сочинениями неоплатоников, в первую очередь *Прокла* (ум. 485) (*С. Лилла, И. П. Шелдон-Уильямс, Е. Корсини, А. Д. СафFRE*). Последние 2 пункта имеют принципиальное значение, т. к. богословская и философская терминология отражает ряд основных тем «А.», к-рые находятся в определенной преемственности со сложившейся предшествующей традицией (см. подробный перечень тем в: *Lilla. 1994. P. 732*).

Время написания «А.» устанавливалось *Й. Штигльмайром* (1895) на основе следующих соображений: сборник появился после Халкид. Собора (451), после включения *Символа веры* в Литургию верных *Петром Гнафевсом*, Патриархом Антиохийским (476), и после *Энотико-на* имп. *Зинона* Исавра (482) и не позже цитирующих его авторов *Севира* Антиохийского (до 528) и *Андрея Кесарийского*. В совр. лит-ре прослеживается тенденция критического отношения к любому *terminus post quem*, так что единственным реальным хронологическим ориентиром остается близость «А.» по времени к первому цитирующему его автору (*Rorem, Lamoraux. P. 9–10*).

В многочисленных исследованиях, посвященных «А.», делались попытки идентифицировать его автора с разными церковными деятелями или представителями философской мысли со II по VI в., а именно с учителем *Плотина* и *Оригена* Ам-

монием *Саккасом* (*E. Elorduy, 1944*), исп. *Дионисием I Великим*, Патриархом Александрийским (III в.) (*К. Скворцов, 1871; Μητρ. Ἀθηνῶν, 1932*), неким учеником свт. *Василия Великого* (*C. Pera, 1936*), *Аполлинарием* (младшим) Лаодикийским (*Save, 1720*), *Синесием Киренским* (*S. Scime, 1953*), *Петром Ивером* (*Ш. И. Нуцубидзе, 1942; E. Honigmann, 1952*), *Петром Гнафевсом*, Патриархом Антиохийским (*U. Riedinger, 1958*), *Дионисием Газским* (*G. Crüger, 1899*), *Севиrom* Антиохийским (*J. Stiglmayr, 1928*), *Иоанном Скифопольским* (*J. M. Hognus, 1954*) и его другом *Сергием Решайнским* (*I. Hausherr, 1936; Balthazar, 1940*), *Стефаном бар Судашли* (*A. L. Frothingham, 1886*), *Геранском*, к-рый был другом и учеником *Дамаския*, или самим *Дамаскием* (ср.: *Hathaway, 1969*).

Совр. исследователи, в т. ч. правосл., пришли к заключению, что установить авторство не представляется возможным (прот. *Георгий Флоровский*, *П. Христу*, иером. *Александр Голицын*). В наст. время акцент переместился с поисков автора, не приведших к отождествлению с к.-л. известным историческим лицом, на конструктивный анализ содержания «А.». Мысль значительного числа ученых склоняется к тому, что автор «А.» был монахом сир. происхождения, как показывает его знакомство с антиохийской литургией, тесно связанным с *Афинской школой* платонизма времен *Прокла*, к-рого автор «А.», во всяком случае, внимательно читал, и *Дамаскием*, к-рый мог быть знаком с входящими в «А.» сочинениями (см.: *Шичалин. 1999. С. 17, 18, 23*).

Значение псевдонима в том, что неизвестный автор V–VI вв., вероятнее всего обязанный Афинам своим образованием, пытается обосновать с христ. т. зр. позднеплатоническую философскую традицию, выдавая себя за *Дионисия Ареопагита*, афинского аристократа, ученика ап. *Павла*. Философские установки автора, подкрепленные авторитетом апостольского века, были приняты христианами, а его пример стал убедительным и для язычников, к-рые при обращении в христианство не оказывались обязанными окончательно порывать с совр. им философской мыслью. Результат ареопагитского синтеза оказался столь значителен, что и на Востоке и на Западе «А.»

становятся одним из самых авторитетных текстов как у богословов, так и у философов.

Идентификации автора «А.» с тем или иным лицом, оставшиеся недоказанными, иногда позволяли выявить характерные идейные взаимосвязи «А.» с др. сочинениями (см.: *Notus*. 1955; 1961). Попытки узнать в авторе «А.» одного из монофизитских деятелей, хронологическая близость «А.» времени монофизитских споров и их первая цитация монофизитами долгое время вызывали подозрение в монофизитстве автора сборника; однако это не подтверждается содержанием мест, использованных монофизитами, к тому же авторитет «А.» в VI в. среди правосл. сторонников Халкид. Собора (*Леонтий Византийский*, свт. *Ефрем*, Патриарх Антиохийский, *Иов Монах* (VI в.)) был не меньше, чем среди монофизитов. То, что автор «А.» не использовал ни догматические вероопределения Халкид. Собора, ни известную христологическую формулу свт. *Кирилла I*, Патриарха Александрийского, ни монофизитские формулы, и его полная непричастность богословским спорам объясняются не только стремлением выдать себя за мужа апостольского времени, но прежде всего его философскими интересами и попыткой изложить учение о *Воплощении* в терминах, необычных для правосл. богословия того времени.

Состав сборника. «А.» состоит из 4 трактатов: «О небесной иерархии» (СН), «О церковной иерархии» (ЕН), «О Божественных именах» (DN), «О мистическом богословии» (МТ), и из 10 Посланий. Трактаты адресованы ап. Тимофею, еп. Эфесскому, адресату ап. Павла; первые 4 Послания предназначены мон. Гаю, 5-е — диак. Дорифею, 6-е — свящ. Сосипатру, 7-е — еп. *Поликарпу* Смирнскому, 8-е — мон. Демофилу, 9-е — еп. *Титу* и 10-е — ап. Иоанну Богослову. Время жизни ап. Тимофея и Поликарпа Смирнского († в возрасте 70 лет не ранее 155) расходится столь сильно, что относиться к ним как к современникам можно было только в ретроспективе из далекого будущего. Оригинальность содержания и стилистическое единство доказывают принадлежность всех сочинений одному автору, кем бы он ни был. Порядок сочинений разный: в рукописных сборниках такой, как вышеприведенный, а на-



Страница рукописи трактата «О Божественных именах» (IX 1:6–6). 1-я четв. VIII в. (Paris. gr. 437. Fol. 174)

чиная с первых изданий соответствует хронологии сочинений, к-рая устанавливается на основании внутренних ссылок. После трактата «О Божественных именах» (в DN упоминается несуществующий трактат «Символическое богословие» в буд. времени — DN I 8:3 (P. 121), а в СН — в прошедшем — СН XV 6:1–2 (P. 56), значит, DN раньше СН) следуют трактаты «О небесной иерархии» (упоминается в ЕН как составленный ранее — IV 6:6–9), «О церковной иерархии», «О мистическом богословии» (после DN — МТ III 9, его отношение к СН и ЕН не ясно) и Послания 1–10.

В «А.» также делаются ссылки на др. сочинения: «Богословские очерки» (DN I 1:1; I 5:7), «О свойствах и чинах ангелов» (DN IV 2:2–3), «О душе» (DN IV 2:17), «О справедливом и Божественном суде» (DN IV 35:19), «Символическое богословие» (DN I 8:3), «О Божественных гимнах» (СН VII 4:23), «Об умопостигаемом и чувственном» (ЕН I 2:18) с кратким указанием их основного содержания. Текст ЕН V 1–2 вызывал предположение о существовании трактата «Законная иерархия». Кроме того, автор «А.» обращается к несохранившимся сочинениям своего «учителя» Иерофея «Гимны любви» (DN IV 14–16) и «Начала богословия» (DN III 2:18) и приводит из них выдержки (DN II 9:14 сл.; III 2:18; IV 15–17). Скорее всего полный текст сочинений

Иерофея и упоминаемые сочинения самого Дионисия никогда не были написаны, иначе сохранился бы к.-н. след в рукописной традиции, в переводах, в цитировании; однако и без них «А.» представляют собой законченное целое.

Имеется множество и др. сочинений, дошедших до нас с именем Дионисия Ареопагита, с претензией на то, чтобы быть включенными в «А.»: 1) 3 послания: Аполлофану, написанное по-гречески между VI и VII вв.; Тимофею — о страданиях апостолов Петра и Павла, сохранившееся на лат., сир., арм., груз., эфиоп. языках; Титу — на арм. языке; 2) автобиография — на сир., копт., араб., груз., арм. языках; 3) астрономический трактат на сир. языке; 4) исповедание веры на араб. языке (издания всех этих подложных сочинений указаны в: *CPG*. Vol. 3, N 6630–6635); 5) литургия в лат. переводе с сир. языка (изд. E. Renaudot в: *Liturgiarum Orientalium Collectio*. 1847. T. 2. P. 202–212).

Рукописи. Только в 1990–1991 гг. в Германии было завершено критическое издание всего Ареопагитского корпуса с учетом основных разночтений по рукописям Синая (Sinait. gr. 52), Парижа, Рима, Флоренции, Лондона, Вены. Во вступительной части к нем. изданию дается наиболее полный на данный момент список из 157 рукописей (*Corpus dionysiacum*. T. 1. P. 14–35), среди к-рых самые ранние — IX–XI вв. Не все рукописные материалы учтены, вместе с не до конца исследованными греч. рукописями (напр., неуч-

Заглавная страница слав. рукописи «Ареопагитик». Коп. XIV — нач. XV в. (ГИМ. Воскр. № 75. Л. 1)



тенные в нем. критическом издании афонские рукописи XI–XV вв. — см.: *Lilla*. 1980. P. 566) подлежит научному изучению и сама среда их распространения. 4 рукописи афонского происхождения находятся в Синодальном собрании ГИМ (Син. гр. 35/Влад. 109, IX в.; 36/110, XI в.; 268/111, XI в.; 215/112, XVI в.). О луврской греч. рукописи Ivoires A 53 см.: *Фонкич*. С. 58–61. Помимо греч. рукописей существует огромная рукописная традиция лат. переводов, а также схолий и переводов на сир., арм. и араб. языки. Указатели рукописей см.: *Lilla*. 1994. P. 739.

Издания. Первое издание «А.» вышло во Флоренции в 1516 г. (ed. Iuntina). До недавнего времени наиболее распространенным был текст, вошедший в PG. 3, к-рый воспроизводил публикацию Кордые (*Antverpiae*, 1634; *Lutetiae Parisiorum*, 1644), пока трактат СН не был издан критически (SC. 58. P., 1958, 1970²). Нем. критическое издание «А.» — *Corpus dionysiacum*, — 1-й том к-рого включает трактат «О Божественных именах», 2-й — остальные трактаты, наиболее приближает к нахождению аутентичного текста; к изданию готовится 3-й том, в к-рый будут включены схолии на греч., сир., груз. и арм. языках. Указание изданий схолий и комментариев см.: CPG. Vol. 3, N 6625–6627.

Переводы. О средневек. переводах см.: CPG. Vol. 3, N 6614–6618.

На вост. языки. На сир. язык корпус перевел Сергей Решайнский (переводчик *Аристотеля*, *Порфирия*, *Галена*; † до 536), а в кон. VII в. — Фока бар Сергей, снабдив его своими примечаниями. Перевод на арм. был сделан в кон. VIII в. грекофильской школой в Армении. Имеются также переводы на груз. и араб. языки.

На лат. язык. Впервые «А.» были переведены на лат. язык Гилдуином, аббатом мон-ря св. Дионисия в Париже (ок. 832), и затем Иоанном Скотом *Эриугеной* (закончен в 852). В 1140 г. мон. Иоанн Сарацин и *Гуго Сен-Викторский* перевели СН вместе со схолиями еп. Иоанна Скифопольского, прп. Максима Исповедника и др. авторов; их перевод оказался более верным. В Новое время «А.» переводили мн. известные лица, одним из последних Ф. *Комбедис* (1662). Лат. переводы «А.» собраны Ф. Шевалье в сб. «*Dionysiacae. Recueil*».

На слав. и рус. языки. Правосл. славяне и Русь с первых веков своей христ. истории начали испытывать косвенное влияние «А.» через переводные сборники избранных мест святоотеческой письменности («Пчела», Изборник Симеона-Святослава), хотя этот вопрос не получил еще должной разработки. В почти полном объеме на Руси смогли познакомиться с «А.» по слав. переводу серба Исаии, игум. Пантелеимонова мон-ря (см. *Пантелеимова втч. рус. мон-рь на Афоне*), к-рый был сделан в 1371 г. Слав. перевод «А.» вместе со схолиями прп. Максима Исповедника (и еп. Иоанна Скифопольского), также переведенными на слав. язык игум. Исаией, был издан в Великих *Мишеях-Четьих* митр. *Макария* под 3 окт. (ВМЧ. Октябрь, дни 1–3. 1870. Стб. 275–785). Древнейший серб. список этого перевода (70-е гг. XIV в.) (РНБ. Гильф. 46) начинается рукописную слав. традицию «А.». С Гильф. 46 наиболее связаны списки ГИМ. Воскр. 75, 76, кон. XIV — нач. XV в., также серб. происхождения; во 2-м из них, как и во мн. последующих рукописях, схолии составляют с «А.» единое целое, что затрудняло понимание корпуса. Известно свыше 60 слав. рукописей «А.», самые древние списки, сделанные на Руси, датируются сер. XV в.; старший из них (РГБ. МДА. Ф. 173. № 144), возможно, список с рукописи свт. *Киприана*, митр. Киевского и всея Руси (†1406); мн. сопровождаются послесловием Исаии. Слав. фрагмент одного из списков (СН III ГИМ. Увар. 264) был недавно издан с рус. переводом и комментариями (СПб., 2001. С. 785–867 (слав. пер.), 868–894 (рус. пер.)). Ввиду того что к XVII в. текст «А.» из-за смешения со схолиями, а также из-за мн. трудных мест и разночтений стал малопонятен, мон. Чудова мон-ря *Евфимий* в 1675 г. по поручению Патриарха *Никона* исправил перевод Исаии с поглавной перегруппировкой схолий (ГИМ. Барс. 213). В XVIII в. «А.» еще раз переводил на слав. язык, сверяя их с греч. текстом, прп. *Паисий (Величковский)* (перевод известен в десятках списков кон. XVIII–XIX вв.), а в начале следующего века — некий мон. Моисей (ГИМ. Сим. собр. 6). Подробно о слав. переводах см.: *Прохоров Г. М.* Памятники переводной и русской литературы. С. 42–59; CPG. Vol. 3, N 6619.

Д. И. Дмитриевский, переводчик при университетской типографии, в 1787 г. сделал первый рус. перевод трактата «О мистическом богословии», так и оставшийся неизданным. Иером. *Моисей (Гумилевский)* перевел сочинения «О небесной иерархии» и «О церковной иерархии» (1-е изд.: М., 1786 и 1787 соответственно), позднее архим. *Гавриил (Воскресенский)* перевел «Таинственное богословие» (ХЧ. 1825) и нек-рые послания (ХЧ. 1825, 1838, 1839). В XIX в. переводы иером. Моисея улучшались, делались попытки новых переводов, напр., выпускниками МДА П. К. Славолобовым и В. С. Соколовым, их перевод «О небесной иерархии» (1836) просматривал и рецензировал свт. *Филарет (Дроздов)* (см.: *Корсунский И.* К истории изучения греческого языка и его словесности в Московской Духовной Академии. Серг. П., 1894. С. 34–35).

В XX в. переводами «А.» занимался игум. Геннадий (Эйкалович) («О Божественных именах». 1957), свят. Леонид Лутковский («О мистическом богословии», Послания 1-е и 5-е к Титу (1983, 1984)), а также переводческая группа под рук. Г. М. Прохорова, в результате трудов к-рой был издан рус. перевод текста «А.» и относящихся к ним схолий прп. Максима Исповедника с параллельным греч. текстом (СПб., 1994, 1997, 2001). «А.» были предметом многолетнего глубокого внимания А. Ф. Лосева, к-рый перевел их в полном составе дважды, в 20-х и 30-х гг., но, к сожалению, 1-й перевод исчез при аресте в 1930 г., а 2-й — при бомбежке дома в Москве, где жил Лосев, летом 1941 г. В архиве А. Ф. Лосева сохранился лишь перевод трактата «О таинственном богословии», изданный в 1997 г. (С. 458–471). «А.» (фрагменты) переводились С. С. *Аверинцевым* (М., 1969), «О мистическом богословии» — В. В. Библихиным (М., 1991).

Обзор сочинений. «О небесной иерархии» (СН). Трактат состоит из 15 глав. После указания на Божественный источник просвещения (гл. I) говорится о неподобных и подобных символах, к-рые помогают лучше понять духовные реалии (гл. II). В гл. III дается определение иерархии и формулируется ее цель; устанавливается принцип организации иерархии в соответствии со степенью духовного совершенства (просвещение,

очищение, совершенство). С гл. IV автор начинает вести речь о небесной иерархии, к-рая пока целиком называется ангельской (гл. V). В последующих главах (VI–IX) перечисляются 9 чинов небесной иерархии с краткой характеристикой каждого. В гл. IX ангелам, особенно ангелам-хранителям народов, уделяется наибольшее внимание ввиду их наименьшей сокрытости и участия в делах «нашей иерархии». В гл. X описываются иерархические отношения, в к-рые вступают не только триады друг с другом, но каждый чин, а также отдельные представители небесных воинств внутри каждого чина и внутренние силы каждого небесного и человеческого ума. Затем автор объясняет, почему небесная иерархия именуется «небесными силами» и что означает это наименование (гл. XI); ее члены, так же как и члены земной иерархии, по «Божественной соименности» называются именами более высших чинов (гл. XII); ни то ни другое никак не нарушает иерархического принципа. Вместе с тем более высшие чины могут выполнять роль низших, как, напр., серафим, очищающий прор. Исаию (Ис 6–7), хотя далее Дионисий склонен увидеть на месте серафима ангела, относящего свое очистительное искусство «к Богу, как к причине, а к серафиму, как к первому священноначальнику» (гл. XIII). Число небесных сил неисчислимо (гл. XIV). Они могут раскрываться в антропоморфных образах или через аналогию с природными явлениями, но остаются неопишесными и знающими о людях гораздо больше, чем люди о них (гл. XV).

«О церковной иерархии» (ЕН). Трактат состоит из 7 глав. Гл. I об учреждении иерархии, в остальных главах говорится о 6 таинствах (ιερωρυια): Крещении (гл. II), таинстве соборания (Евхаристии) (гл. III), Освящении мира (гл. IV), Рукоположении (таинстве Священства) (гл. V), монашеском постриге (гл. VI) и погребении (гл. VII). За исключением гл. I, каждая глава делится на 3 части: после 1-й вступительной части во 2-й излагается чинопоследование таинства, в 3-й — его символическое толкование.

В гл. III приводится евхаристическая молитва, в к-рой вспоминается грехопадение и Воплощение, имеющее сотериологическое значение для



Шестикрылый серафим.
Мозаика собора монаха Исаи-Мони
на о-ве Хиос. 1042–1056 гг.

членов Тела Христова (3. 11–12). Исхождение и возвращение ставятся в контекст Божественного домостроительства, когда первое соотносится с вочеловечением Христовым по человеколюбию к нам, а второе — с посильным уподоблением с нашей стороны Его Божественной жизни (3. 13). Последние два параграфа гл. III имеют дисциплинарный характер против учащих, но не ведущих себя достойно и против участия в литургическом благодарении тех, кто остался непричастившимся (3. 14, 15).

В главах V–VI излагается структура церковной иерархии: трехстепенный состав «посвящающих» (епископы, священники, диаконы) и трехстепенный же состав посвящаемых (монахи, миряне и оглашенные). В гл. V указываются отличительные особенности хиротонии каждого священного чина (2; 3. 7, 8).

В последней главе толкование чинопоследования погребения сопровождается рассуждением о том, насколько молитва за усопшего может изменить его участь (VII 3. 6). Соучастие тела в воскресении (VII 3. 9), непонятное язычникам, иллюстрируется примером младенцев, к-рые, хотя и не имеют надлежащего понимания, крестятся по вере восприемников (VII 3. 11).

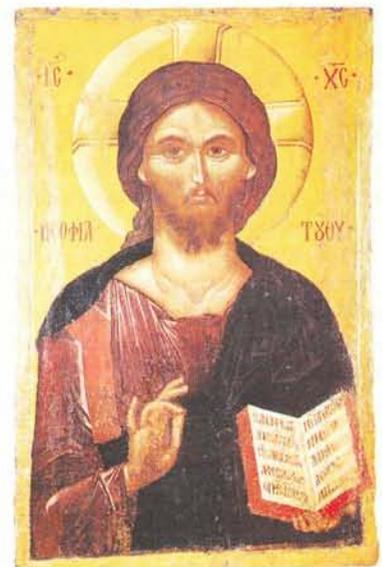
«О Божественных именах» (DN). Этот самый длинный трактат «А.», состоящий из 13 глав, является богословским в собственном смысле слова, поскольку в нем говорится о Божественных именах. В гл. I делается акцент на непостижимости Бога, о Котором известно только то, что Он открыл о Себе в Свящ.

Писании («Священных Речениях», по терминологии Дионисия и предшествующей неоплатонической традиции) (I 2:4), а также то, что Он — Причина всего существующего (I 7:10,12), и объясняется Его безымянность и многоименность (I 6).

В гл. II говорится о Божественных единениях и различиях (ἐνώσεις τε καὶ διακρίσεις) (II 5:14–15), понимаемых, во-первых, как единая природа и три Лица Св. Троицы (II 3), во-вторых, как единство Бога (сущность) и исхождения (προόδους), направленные вовне (энергии) (II 4:10;11:14), причем и во внутрибожественном единении и в промыслительном исхождении Божественной благодати усматриваются свои единения и различия (II 4:12–13; II 5:15); они присутствуют и в устройении человека, лучше всего представленном в человечестве, к-рое воспринял Бог в таинстве Воплощения (II 9:5–12).

Божественные имена, о к-рых идет речь в трактате, воспевают прежде всего разделение, т. е. действия Божественного Промысла вовне (II 11:8–9 (Р. 137)). Указав на то, что он не изобретает чего-то нового, но раскрывает мысли блж. Иерофея (гл. III), автор «А.» излагает Божественные имена в следующем порядке: Добро, Свет, Красота и Любовь (гл. IV 1–17), Сущий (гл. V), Жизнь (гл. VI) и Мудрость, Ум, Слово, Истина (гл. VII), Сила, Справедливость, Спасение (гл. VIII), Великий и Малый, Тот же и Другой, Подобный и Неподобный, Движущийся и Неподвижный, Равный (гл. IX), «Ветхий денми»

Господь Вседержитель
«Премудрость Божия». Икона. XIV в.
(Музей визант. искусства. Фессалоника)



и Юный (гл. X), Вседержитель (гл. X) и Мир, Который «всех объединяет», αὐτοζωή (Сама-по-себе-жизнь), αὐτοεἶναι (Само-по-себе-бытие), αὐτοδύναμις (Сама-по-себе-сила) (гл. XI), «Святой Святых», «Царь царей», «Господь господ», «Бог богов» (гл. XII) и Единое (гл. XIII). В заключение указывается на то, что все имена неточны и что восхождение к Богу путем отрицаний остается самым надежным средством богопознания (гл. XIII 3–4). Все имена соответствуют символам, не имеющим никакого внешнего подобия. Исследование имен, по аналогии с чувственными образами, заявлено в книге «Символическое богословие» (IX 5:9; XIII 4:8), к-рая должна была продолжить трактат DN.

В поисках источников для DN исследователи обращали внимание на прокловскую триаду имен сущность—жизнь—ум в связи с триадой Мудрость — Сила — Мир, отражающей археологию К-поля с его 3 известными одноименными храмами (Е. Ivanka, 1939), на то, что нек-рые имена совпадают с именами в «Пармениде» Платона (Lilla. 1994. P. 736), и, с др. стороны, на их особое сходство с именами Божиими, поэтически изложенными прп. *Ефремом Сирийским* в гимнах (ср.: гимн 31 // CSCO. Louvain, 1955. Vol. 154. P. 105–106), что позволяет поставить «А.» в контекст сир. традиции (Louth. Denys the Areopagite. P. 79–81); не менее очевиден библейский характер имен Божиих, подтверждаемый не только перечнем имен, но и их толкованиями.

В гл. IV 20–35 делается большое отступление о природе зла (к-рое вводится как обратная сторона добра).

«**О мистическом (таинственном) богословии**» (МТ). Самый короткий трактат в 5 главах. Начинается с молитвы Св. Троице и с пожелания Тимофею устремиться к единению с Богом, Причине всего, находящейся «выше всякого отрицания и утверждения» (ὅπερ πᾶσαν καὶ ἀφάρεσιν καὶ θέσιν) (I 2:7). Пример Моисея, к-рый восшел на Синай во мрак неведения, подтверждает намерение автора говорить о Боге в отрицательном направлении — о том, чем Бог не является (гл. I). Чтобы «Пресущественного пресущественно воспеть путем отъятия всего сущего», Дионисий приводит образ скульптора (II 4–6), высекающего из кусков мрамора статую (ср.: *Пло-*

тин. Enn. I 6, 9:8–11). Путь отъятий или отрицаний, по к-рому совершается восхождение к первейшему, т. е. к Богу, предпочтительнее, чем путь прибавлений или утверждений, соответствующий нисхождению ума к последнему, т. е. чувственному (гл. II); последний начинается с более родственных имен, напр., жизнь и благодать, первый — с более удаленных, напр., воздух и камень (гл. III). В 2 последних главах описывается восхождение через удаление от всего чувственного (гл. IV) и умопостижимого (гл. V) к Причине всего, Которая оказывается выше как положительного, так и самого отрицательного богословия.

Послания (Ер.). Первые 5 Посланий развивают мысли, изложенные в МТ, и излагают в кратком виде христологическую тему и учение об ограниченности нашего богопознания.

Послание 1 говорит о преимуществе незнания, к-рое обозначает Божественную трансцендентность, перед знанием, к-рое прекращает незнание, потому что «совершенное незнание обозначает познание Того, Кто находится выше всего познаваемого» (1:4–5 (P. 157)).

В Послании 2 говорится о том, что Бог, будучи выше всего, превышает «благоначалие», и «богоначалие» это означает, что люди, несмотря на то что они призваны к исправлению ко благому и обожению, никогда не достигнут Бога, Который «неподражаем» (2:9). Древний толкователь «А.» (прп. Максим Исповедник (?) — PG. 4. Col. 529BC) в схолии к Посланию 2 указывал на разницу между даром и Дарующим и между Богом-в-Себе и Божественными силами или энергиями, исходящими вовне, ссылаясь на DN XI 6:5–14 (P. 221).

Послание 3 — о пресущественной Божественной природе Иисуса Христа, Которая, явившись «внезапно» (ἐξἄφνης) (3:3), и после Своего явления остается сокрытой. Слово «внезапно» имеет целую традицию в платонической и неоплатонической лит-ре, как неоднократно отмечали исследователи (ср. мысль Плотина о том, что явление Единого происходит «внезапно» и постигается в свете своего присутствия (Enn. V 3, 17:28–30)), хотя у него есть и несомненные библейские параллели (Мал 3. 1; Мк 9. 8).

Послание 4 — о воплощении Господа нашего Иисуса Христа, в нем

утверждается, что пресущественный Бог, став истинным человеком, не перестал быть трансцендентным; в конце послания приводится знаменитое в патристической лит-ре выражение «новое некое богомужное действие» (καὴν τινα τὴν θεανδρικὴν ἐνέργειαν — 4:19), ставшее особо актуальным в период монофелитских споров; для Дионисия оно обозначало новую богочеловеческую деятельность Церкви Христовой.

В Послании 5 Божественный мрак называется «неприсутственным светом» (ὁ θεὸς γυμνός ἐστὶ τὸ ἀπρόσιτον φῶς — 5:3), где пребывает Бог, к постижению Которого можно прийти по апофатическому пути богопознания через невидение и незнание.

В Послании 6 — обращенный к иерею Сосипатру призыв избегать споров на религ. темы и речей против др. людей, но только защищать истину, приводя неопровержимые аргументы (6:3–6). Возможно, оно направлено против легковесности в области религ. аргументации, в к-рой софистический аргумент «если что-нибудь не красное, то уже белое» не подходит (6:7).

В Послании 7 дается ответ на обвинение софиста Аполлофана, к-рый говорил, что Дионисий использовал слова «эллинов против эллинов» как «отцеубийца» (7. 2:7–8), и описывается затмение солнца во время крестных страданий Господа, к-рое Дионисий вместе с Аполлофаном созерцали в Гелиополе (7. 2:2–10). Рус. ученый В. В. *Болотов* в весьма резкой статье опроверг подлинность этого описания (ХЧ. 1914. Май. С. 555–580). К невозможности с естественной т. зр. полного затмения солнца во время полнолуния, как это описывается в Послании 7, присоединяется, по мнению Болотова, аргумент нравственного характера: чудо полного затмения не обратило ко Христу ни Аполлофана, к-рый остался язычником, ни Дионисия, обращенного значительно позже ап. Павлом.

Основной пафос Посланий 8 и 9 — подчеркнуть важность иерархии и символов, ставших неотъемлемой частью визант. христианства. В Послании 8 делается попытка вразумить мон. Демофила, к-рый не уважил иерархического звания священника, но решил, что вправе судить его за допущенные ошибки. Оно написано в духе глубокого почтения

к иерархии, без смущения перед конфликтом между ее идеальным назначением и практическими несовершенствами. Гораздо опаснее бесчинный самосуд. «Каждый в своем чине и в своем служении да будет» (8. 4:1 (Р. 184)).

В Послании 9 обосновывается символизм Писания не как результат несовершенных человеческих представлений о Боге, но как боготкровенный факт. Объясняются некоторые символические образы с обещанием прислать более подробное «Символическое богословие» на ту же тему (9. 1:3).

Послание 10 адресовано заточенному на Патмосе св. ап. Иоанну Богослову с пожеланиями его освобождения и возвращения «на Азиатскую землю» (10:2–3 (Р. 210)).

Иером. Дионисий (Шлёнов)

Богословие.

Терминологические новшества. «А.» прежде всего поражает человека, начитанного в произведениях святых отцов, новыми словами и некой громоздкостью стиля, не исключаящей, впрочем, изящества отдельных пассажей. В них встречается много сложных слов, см., напр., ЕН V 3. 7, и необычных словосочетаний, напр. ἡ θεία μακαριότης (Божественное блаженство — III 2:3 (Р. 19)). В языке Дионисия можно выделить слова: 1) придуманные им, одни из к-рых прочно вошли в церковный обиход, напр. ἱεραρχία — священноначалие (в разных грамматических формах встречается в «А.» ок. 100 раз), а др. остались характерными только для «А.» (ὑπαρχία — дословно синоначалие, σοφοποίησις — мудротворение); 2) входящие в понятийный аппарат неоплатонической философии, с к-рым автор «А.» был прекрасно знаком; при этом одни из них изменили свое значение, как, напр., ἐκφαντορία у Прокла употреблялось в значении «откровение высшего низшему», в «А.» стало означать «откровение Бога» (Шичалин. С. 70–72), или θεωυργία — частый термин у Ямвлиха, к-рый стал относиться не к языческим таинствам, а к деятельности Иисуса Христа (Louth. 1986. Р. 434); др. не изменили значения или изменили в меньшей степени (напр., μονή, πρόβδος, ἐπιστροφή). Очевидно, что Дионисий, самостоятельный мыслитель и богослов, представляя главные тенденции христ. богословия, свободен как в изобретении нового термина, так

и в использовании неоплатонической терминологии.

Учение о Боге. Апофатическое и катафатическое богословие. Абсолютно ясное представление о той реальности, к уяснению к-рой стремится богословие Дионисия, обеспечило его сочинениям исключительную авторитетность. Из богословских тем на 1-е место можно поставить апофатическое богословие — учение о вышебытийной природе и непознаваемости Бога, — при изложении к-рого Дионисий опирался на тексты Свящ. Писания (2 Кор 12. 2–4) и на предшествовавшую святоотеческую традицию (ср., напр., Greg. Nyss. De vita Moysis. II 162 и МТ I 3). Вклад «А.» в эту традицию состоит в том, что в них впервые в христ. лит-ре апофатическое и катафатическое богословие выступают как строго проводимые методы, а также впервые вводятся в обиход христ. богословия сами эти термины (МТ III:1–2 (Р. 146)), утвердившиеся в посл. как в Вост., так и в Зап. Церкви. В отличие от Прокла, также использовавшего данные термины в сочинениях (см. In Parm. Р. 1080:12–13), Дионисий не связывает апофатическое богословие только с Единым (соответствующим 1-йсылке платоновского «Парменида»), а катафатическое — с генадами и сферой умопостигаемого бытия (2-ясылка «Парменида»), но и то и др. рассматривает как разные способы богословского описания Единого Бога. Тема непознаваемости Бога остается лейтмотивом всех его сочинений (см. DN, в частности 3, о «познании Бога через незнание» (Р. 198:4); МТ I–V).

Пресущественность Бога и Божественные свойства (имена). Особенностью учения «А.» о Боге является выраженное в неоплатонических терминах представление о вышебытийности и пресущественности Бога (ὑπερούσιος, ὑπερουσιότης — DN I 1:7–9; 4:6; II 4:14; V 1:10; XIII 3:13 и др.). Это означает, что Бог-в-Себе, «Бог сокрытый» (κρυφία θεότης — DN I 1:7), выше всякого бытия и всякой сущности (πάσης οὐσίας ἐπέκεινα), не только чувственной, но и умопостигаемой (DN I 1:16, 4:17; см.: МТ IV–V). Согласно «А.», Бог пребывает Сам в Себе и не выходит за пределы Своей сокрытости (см.: DN II 4). Возвышаясь над сущностью, Он «существует пресущественно» (ὑπερουσιῶς — DN IV

20:14). Бог «не есть тело, не имеет ни образа, ни формы, ни качества, ни количества, ни величины... и ничем другим из чувственного Бог не является и не обладает» (МТ IV:2–4). Бог не есть также «ни душа, ни ум; Он не имеет ни представления, ни мнения, ни разума (слова), ни мышления... [Бог] не есть ни сила, ни свет, ни жизнь, ни сущность, ни вечность... ни знание, ни истина... ни премудрость, ни единое, ни единство, ни Божественность, ни благодать... и вообще, ничто из сущего и не-сущего» (МТ V:1–2). Поэтому Бог в сущности «безымянен» (ἄνῶνυμον — DN I 6:1–9; 7:10), «пресущественно неопределен» (DN I 1:11), бесформен и безобразен (DN I 4:4–5 (Р. 114)). О Боге в собственном смысле нельзя даже сказать того, что Он существует: Бог — «само небытие (οὐτὸ μὴ ὄν), как пребывающий за пределами всякой сущности» (DN I 1:16 (Р. 109); 4:17 (Р. 115)). Поэтому Бог Сам-в-Себе абсолютно непознаваем ни для какого тварного существа (см.: DN I 1; 4; 5) и недоступен для причастия (ἀμεθεξία — DN II 5:10 (Р. 129)). Эта непознаваемость, апофатичность, Бога в «А.» приближается к непознаваемости и сокрытости Божественной сущности в учении великих каппадокийцев. Хотя Бог «выше всякого утверждения и отрицания» (DN II 4:2 (Р. 127); МТ V:5 (Р. 150)), автор «А.» считает «путь отрицаний» (ἀφαρέσεις, ἀποφάσεις) более подходящим для богословия, чем «путь утверждений» (θέσεις, καταφάσεις) (см. DN I 5; XIII 3; МТ II). Апофатическое отрицание в «А.» означает несоизмеримое превосходство (καθ' ὑπεροχήν) Творца над всем тварным, а не Его недостаточность (οὐ κατ' ἔλλειψιν), поэтому равным образом применяются к Богу выражения как с «не» (οὐ, μὴ), так и со «сверх» (ὑπέρ) (см.: DN VII 2 и др.). Вслед за свт. Григорием Нисским (De vita Moysis. 163) автор «А.» называет этот момент в Божественном сверхбытии «неощутимым и невидимым» (DN VII 2:11 (Р. 196)), или «пресветлым мраком» (ὑπέρφωτος γνόφος — МТ II 1). Отметим, что хотя Дионисий и стремится вывести понятие о Боге за рамки всякой определенности и именуемости, он, как и неоплатоники, склоняется к тому, чтобы мыслить Бога в качестве Единого (ἕν) или, точнее, «пресущественного Единого» (ὑπερουσιῶν ἕν), предшествующего всякой



множественности и самому числу (DN XIII 3:3 (P. 229)).

Бог, т. о., согласно «А.», не имеет адекватного имени. В то же время из Свящ. Писания известно, что Он имеет множество имен, Он «многоименен» (πολύωνυμος — DN I 6:11) или даже «бесконечно многоименен» (ἀπειρώωνυμος — DN XII 1:2). Что же означают эти имена? По Дионисию, все эти имена (ὀνόματα, ὀνομασία) не суть Бог Сам-в-Себе, Deus absconditus, но Бог в Его многообразных отношениях к тварному бытию. Эти имена суть Его вечные «проявления» (ἐκφάνσεις) как Первопричины тварного бытия, или «исхождения» (πρόοδοι) Бога из Собственной сокровитности, единства и простоты, для того чтобы тварные сущности могли стать Ему причастны (см.: DN I 4; II 5, 11; V 1). Кроме «единства» (ἐνότης) в Нем есть и «различия» (διακρίσεις), неделимо различающие в непостижимой простоте Бога множество определений (см.: DN II 4, 7, 11). Это — полнота Божественных свойств, к-рые составляют уже 2-й, производный, момент Божественной сверхсущности. Главные из этих свойств-имен — Благо, Свет, Красота, Сущий, Жизнь, Премудрость, Ум, Разум (Слово), Сила, Совершенный, Единый (см. в разд. «Обзор сочинений»). В них Бог выступает из Своей непостижимости и Своего единства. В «благотельных» или «сущетворящих исхождениях» (ἀγαθοῦροι, οὐσιολοιοὶ πρόοδοι — DN I 4:8; V 1:12) Бог отдает Себя в дар всем сущим и изливает на них «причастие всех благ» (τὰς τῶν ὅλων ἀγαθῶν μετουσίαις); при этом Он «различается соединенно (ἡνωμένως διακρίνεται) и умножается единично (πληθύνεται ἐνικῶς) и многократно увеличивается (πολλαπλασιάζεται), не отступая от Своего единства» (DN II 11:15–1 (P. 136); ср.: II 5:16–17). Будучи единым, Бог «многократно увеличивается благодаря появлению из Него многих сущих, но при этом Он нисколько не уменьшается и остается единым во множестве» (DN II 11:2–4 (P. 136)). Бог целиком становится доступным для причастия и не разделяется в причастующих Ему тварях (DN II 5:5–6 (P. 129)). В полном созвучии с каппадокийцами автор «А.» называет Божественные свойства «силами»: «Все Божественное и то, что явлено нам (ὅσα ἡμῖν ἐκτεφάνται), познается

только через причастность, а каково Оно в своей основе и основании — это выше ума, всякой сущности и знания. Так что когда мы называем пресущественную Сокровенность Богом, Жизнью, Сущностью, Светом или Разумом (Словом), мы имеем в виду не что иное, как исходящие к нам от Нее силы (τὰς δύναιμεις), которые оживают, деляют сущностью, животворят, даруют премудрость» (DN II 7:5–10 (P. 131)). Бог имеет эти наименования не Сам по Себе, но получает их от Своих благолепных даров (DN II 3:17–18). Источник Божественных имен Дионисий видит во «всеобщих и частных промыслах» Бога, познаваемых в мире, и в Божественных видениях пророков и святых мужей (DN I 8:10–12). Относительно Божественных свойств с полным правом можно сказать, что Бог существует и есть, собственно, Сущий (ὄν), но не «какой-то определенный Сущий» (πὼς ὄν), а «сосредоточивший в Себе простое и неопределенное Бытие» (ἀπλῶς καὶ ἀπεριόριστος ὄλον ἐν ἑαυτῷ τὸ εἶναι συνειληφῶς — DN V 4:4–5 (P. 183)). Здесь уже не апофатический «мрак», но «неприступный Свет» (φῶς ἀπρόσιτον — DN VII 2:11 (P. 196)).

Учение о Св. Троице. В учении о Боге Единице и Троице в «А.» также продолжают библейская и святоотеческая традиции, где Бог открывается как Сущий: «Аз есмь сущий» (Исх 3. 14) и как Единая природа в трех Лицах. Прилагая к Единице и Троице неоплатонические категории единства и различия, Дионисий вкладывает в них существенно иной смысл, поскольку у неоплатоников различие появлялось просто в результате исхождения, а единство — в результате возвращения. В «А.» единство описывает общие имена Бога (бытие, Божество, благо), о к-рых писали еще отцы-каппадокийцы (см. *Greg. Nazianz.* Ор. 30, 19), а различие — особые имена Лиц Святой Троицы. Само проводимое в «А.» учение о троичности Бога ни в каком смысле не сводимо ни к триаде Единое — Ум — Душа, возникшей у Плотина (Епп. V 1) как интерпретация пассажа «О трех царях всего» из Письма 2 Платона (ср.: *Euseb.* Praer. evang. XI 9; XI 20), ни к триаде бытие — жизнь — ум в пределах Божественного ума, разрабатываемой платониками (начиная с Плотина), у к-рых, разумеется, нет

ни слова о трех лицах или трех ипостасях в пределах ума — бытия. Жесткий субординационизм платоников от Плотина до Дамаския предполагал безусловное подчинение невыразимому единому всей сферы бытия, что совершенно немислимо в традиции правосл. богословия и ни в каком смысле не представлено у Дионисия. Апофатика и катафатика Дионисия равно умалчивают об этом и говорят о едином триипостасном Боге, в Котором нет никакого соподчинения ипостасей. Вместе с тем единственным местом у Дамаския, где идет речь о трех ипостасях применительно к первоначалу, как раз не предполагает жесткого субординационизма и может свидетельствовать о знакомстве последнего, во всяком случае, с терминологией христ. богословия (*De prim. princ.* 1. 85:7).

Излагая учение о Троице, автор «А.» учит, что Бог одновременно есть и Единица (Монада), и Троица: «Единица по причине простоты и единства сверхприродной неделимости... Троица по причине триипостасного проявления пресущественной плодovitости» (διὰ τὴν τριῖπὸστατον τῆς ὑπερουσίου γονιμότητος ἔκφρασιν — DN I 4:1 (P. 113)). Это бытие Трех Ипостасей Божества не может относиться к проявлениям Бога вовне, Его отношениям к тварному бытию. Поэтому «А.» признают изначальность бытия Троицы Ипостасей (ἐναρχική Τριάς, ἀρχικαὶ Ὑποστάσεις — DN II 4:15; 5:10). Именно Св. Троица и есть Тот апофатически-непознаваемый, пресущественный Бог-в-Себе, проявляющий Себя во множестве свойств, имен и сил (DN XIII 3:6–14 (P. 229); ЕН I 3:7–8 (P. 66)). Это выглядит непоследовательно с т. зр. неоплатонической философии с ее субординационной триадой: вышебытийное Единое — Ум — Душа, но совершенно необходимо у Дионисия, как христ. богослова. (Др. неоплатоническая триада, триада «умопостигаемого мира», бытие — жизнь — ум, никак не соотносится в «А.» со Св. Троицей, но по сопредельности является лишь составной частью общих Божественных свойств-имен, нераздельно принадлежащих всей Св. Троице — см.: DN V,VI,VII.)

Согласно «А.», «Единое, непознаваемое, пресущественное, Благое само по себе» — это и есть «единобожественная и единоблагая Троицная Единица» (τὴν τριαδικὴν ἐνάδα —



DN I 5:8–9), «благоначальная и пре-
благая Троица» (ἀγαθαρχικὴν καὶ
ὑπεράγαθον Τριάδα — DN III 1:2–3).
При этом автор различает в Боге
единую сущность («сверхсущность»)
и Три Ипостаси и не сливает их:
«В самом единстве каждая из на-
чальных Ипостасей пребывает само-
стоятельно, не смешиваясь и не сли-
ваясь с другими» (ἀμιγῶς καὶ ἀσυ-
χῶς — DN II 5:9). Все Божествен-
ные имена или свойства относятся
к общей Божественной сверхсущно-
сти (см.: DN II 1; 3; 4). Ипостаси же,
во всей полноте обладая единой пре-
существенной Божественностью и
всеми Божественными свойствами
(как апофатическими, так и катафа-
тическими), отличаются друг от дру-
га ипостасными свойствами (τὰ
διακρίμενα ὄνομα καὶ χρῆμα) — DN
II 3:19; или просто διακρίσεις (раз-
личия) — DN II 5:15). Дионисий не
останавливается подробно на всех
ипостасных свойствах, но указывает
на самые главные — монархию
Отца и «причиненность» Сына и Св.
Духа: Бог Отец — «единый источ-
ник пресущественного Божества»
(μόνη πηγὴ τῆς ὑπερουσίου θεότη-
τος — DN II 5:11), или «Божество-
Источник» (πηγαία θεότης — DN II 7:1
(P. 132)), Сын же и Св. Дух получают
Свое ипостасное бытие от Отца,
будучи «как бы Богонасажденными
Побегами (βλαστοὶ θεόφυτοι), Цве-
тами или пресущественными Света-
ми, происходящими от богородящей
Божественности» (τῆς θεογόνου
θεότητος — DN II 7:2–3 (P. 132)). Раз-
личаясь друг от друга и не сливаясь
друг с другом, Ипостаси Св. Троицы
тем не менее не вносят разделения
в Бога, но, обладая единой Божест-
венной сверхсущностью, свойства-
ми и силами, Они «пребывают и
присутствуют друг в друге (ἢ ἐν ἀλ-
λήλαις... μὴ καὶ ἴδρυσίς), целостно
сверхсоединяясь и не сливаясь [друг
с другом]» (DN II 4:2–3 (P. 127)).
Это «взаимопребывание» Ипоста-
сей в «А.» сравнивается со светом,
исходящим от 3 светильников, нахо-
дящихся в одной комнате, когда свет
каждого из них полностью прони-
кает в свет др., но при этом остается
особенным, отличным от др. светом
(DN II 4:10–12 (P. 127)). Однако
тайна Троичного бытия единого
Бога до конца непостижима, и в уче-
нии «А.» о Св. Троице есть своя апо-
фатическая сторона — апофатика
триединства, к-рую «невозможно ни
сказать, ни помыслить» (DN II 7:4

(P. 132)). Действительно, «все пре-
восходящее Божество, воспеваемое
как Единица и как Троица, не есть
ни единица, ни троица в нашем по-
нимании» (οὐδὲ μονάς, οὐδὲ τριάς ἢ
πρὸς ἡμῶν διεγνωσμένη — DN XII
3:7–8 (P. 229)). Св. Троица бесконеч-
но превосходит все наши представле-
ния об отцовстве, сыновстве, духе:
«Отец и Сын совершенно запредел-
ны всякому Божественному оте-
честву и сыновству» (DN II 8:12–13),
и Бог «не есть ни Дух (οὐδὲ τὸ πνεῦμα)
в известном нам смысле, ни сынов-
ство, ни отцовство (οὔτε υἰότης, οὔτε
πατρότης), ни что-либо другое из
того, что мы или кто-то другой мог
бы познать» (MT V:9–1 (P. 150)).

**Учение о творении. Мотивы тво-
рения.** Автор «А.» часто говорит, что
причина творения мира — Божест-
венная благодать: «Пресуществен-
ный Бог по благодати (ἀγαθότητι) осу-
ществил все сущности сущих и при-
вел их в бытие» (πρὸς τὸ εἶναι
παρήγαγεν — CH IV 1:10–11). Для
Бога как единого сущностного Блага
существовать — значит распростра-
нять благодать на все сущее (DN IV
1:12; ср.: I 5; EH I 3). Повторяя Пла-
тона, Дионисий говорит, что Бог, как
солнце, всюду распространяет «лучи
всеполой Благодати, благодаря к-рым
возникли все духовные и разумные
сущности» и все остальное (DN IV 1,
4:5 (P. 144)). Природа Блага не тер-
пит ограниченности и замкнутости,
но от переполнения выходит из сво-
их пределов (DN II 5:15–16). С этой
т. зр. творение мира для автора «А.»,
так же как и для неоплатоников, есть
процесс природно необходимый.
Благодати свойственно призывать к
общению с Собой сущее (CH IV
1:12). Божественное Благо есть на-
чало, середина и конец всех тварных
существ: «Именно из Блага все воз-
никло и существует, произойдя из
Него, как из совершенной Причины
(ἐξ αἰτίας παντελοῦς), и в Нем все
состоялось, будучи хранимо и содер-
жимо в Нем, как во всеобъемлющей
глубине, и в Него все возвращается
как в свой собственный предел, от-
веденный для каждого, и к Нему
стремится» (DN IV 4:13 (P. 148);
см.: V 8, 10).

Божественные идеи. Творение,
согласно «А.», совершается Богом по
определенным вечным идеям, или
«образцам» (παράδειγματα). В «А.»
мы встречаем, по-видимому, самое
яркое проявление платоновского
реализма в вост. святоотеческом

богословии. Образцами автор «А.»
называет «предсуществующие в
Боге в единстве, творящие сущность
логосы сущих (τοὺς ἐν Θεῷ τῶν ὄντων
οὐσιολογούς καὶ ἐνιαίως προῤφεστώτας
λόγους)», а также «предопределения
и Божественные благие воления
(προορισμούς καὶ θεῖα καὶ ἀγαθὰ
θελήματα), разделяющие и творящие
сущее, в соответствии с которыми
пресущественный [Бог] предопре-
делил и произвел все сущее» (DN V
8:6–10 (P. 188)). С этой т. зр. процесс
творения мира является уже не необ-
ходимым, а свободным творческим
актом. Божественные идеи, т. о., —
это «начала сущих» (αἰ τῶν ὄντων
ἀρχαί) (DN V 5:6 (P. 184); 6:19
(P. 184)), или «самопричастующие»
(αὐτομετοχαί, DN XII 4:18).
Божественный Ум (ὁ θεῖος νοῦς)
«обнимает всё превосходящим всё
знанием и, как Причина всего,
предзаключает в Самом Себе зна-
ние всего» (DN VII 2:17–19 (P. 196)).
Бог знает сущее «тем же самым
знанием, каким знает Самого Себя,
а не в результате изучения сущего»
(DN VII 2) и этим Своим единым
знанием творит мир (τὰ πάντα καὶ
γινώσκουσα καὶ παράγουσα — DN VII
2:5 (P. 197)). Все сущее причастно
Богу, будучи причастно Божествен-
ным идеям (DN I 2:11; см. II 5–6).
При этом Бог для всех причастных
Ему тварей целиком доступен при-
частию (ὄλην μετέχεσθαι), подобно
центру окружности, к-рому причаст-
ны все ее радиусы, хотя в Своей пре-
существенности Он остается непри-
частным (τὰ ἀμεθέκτως μετεχόμενα —
DN II 5:3; XII 4:14–20). Учение «А.»
о Божественных идеях тесно сопри-
касается с учением о Божественных
свойствах, так что Божественные
свойства (напр., Благо, Красота), так
же как и идеи, суть причины (αἴτιον)
всех вещей, в какой-то степени об-
ладающих данными свойствами
(см. DN IV 7).

Материя. Хотя Бог сотворил мир
по Своим вечным идеям, сам мир
существует не в вечности, а во вре-
мени. Бог создал его не из Самого
Себя и не из предсуществующей
материи, а из небытия, как «творя-
щий виды (сущего) из несущего»
(εἰδοποιὸν τῶν οὐκ ὄντων — DN IV
35:2–3 (P. 180)). Вместе с тем «А.»
признают существование в мире со-
творенной Богом материи (ὕλη) как
первоосновы мира, воплощающей
в себе нематериальные Божествен-
ные идеи-образцы, в результате чего

возникают их тварные, материальные «отображения или подобию» (εἰκόνας τινὰς καὶ ὁμοιώματα τῶν θεῶν παραδειγμάτων — DN VII 3:21–22). Мировая материя, будучи «сама по себе бескачественна и бесформенна» (καθ' ἑαυτὴν ἄποιός ἐστι καὶ ἀνείδεος), всегда «причастна порядку, красоте, форме» (DN IV 28:5–6). Происходя от Благого Бога, материя не является злом (см.: DN IV 28), ибо зло — это вообще «не-сущее».

Природа зла. В согласии с платоновской традицией «А.» определяют метафизическую природу зла как «отсутствие блага» (στέρησις, ἔλλειψις τοῦ ἀγαθοῦ — см.: DN IV 30:8 (P. 176); 32:10–11; 33:6); а т. к. благо есть сущее, то зло — это отсутствие бытия, или просто «не-сущее» (οὐκ ὄν — см.: DN IV 20:11, 33:3–4, 34:1). Зло не есть самостоятельная сущность (ὑπόστασις), но лишь случайное свойство, *акциденция* (παρῴπτασις, κατὰ συμβεβηκός — DN IV 31:1 (P. 177); 32:3). Оно возникает в результате ослабления, бессилия или недостаточности знания блага, или веры в него, или стремления к нему, или осуществления его (DN IV 35:11–13). Так же как и свт. Григорий Нисский (De hom. orif. 20), автор «А.» утверждает, что зло примешивается к благу, принимая обманчивый вид блага и тем самым привлекая к себе внимание (DN IV 32:5–6). Для демона зло — это потеря благоподобия ума, для человеческой души — неразумие, для человеческого тела — противоестественность (DN IV 32:1–2 (P. 178)). Для разумных тварей (в частности, для демонов) зло возникает вслед их отпадения от свойственных им благ (ἐκ τῆς τῶν οἰκεῖων ἀγαθῶν ἀποπτώσεως), отчуждения от тождества и ослабления подобающего им совершенства (DN IV 34:21). В этом смысле зло есть нарушение богоустановленного порядка, иерархии, безобразие, беспорядок (ἀσυμμετρία, ἄτακτον — DN IV 32:11,13). Сюда же относится и нравственное зло — грех (ἀμαρτία), т. е. «ошибка в истинном стремлении» (τῆς ὄντως ἐφέσεως ἀμαρτία — DN IV 34:4 (P. 179)). Бог попускает существование зла, поскольку никакое существо, как бы зло оно ни было, не лишается блага полностью. Промысл Божий использует злых для их же собственной пользы или для пользы других (DN IV 33:9,10). Допуская выбор между добром и злом, Бог Своим промыслом не подавляет

свободу разумных, «самоподвижных» тварей (τῶν αὐτοκινήτων), но поддерживает ее (πρόνοια σωστικῆ — DN IV 33:14).

Концепция зла, представленная в «А.», часто прямолинейно сближалась с содержанием трактата Прокла «De malorum subsistentia», сохранившимся в лат. переводе (фрагменты по-гречески). Однако рассуждение Дионисия, во-первых, близко учению, в главных чертах намеченному отцами-каппадокийцами, к-рые также понимали зло как не-сущее; во-вторых, высказывалось предположение, что данное рассуждение о происхождении зла нужно рассматривать как пассаж, направленный против дуализма *манихейства*, отраженного в «Книге гигантов» (фрагмент на парфянском языке) и «Кефалайя» (на копт. языке) — двух основных манихейских трактатах (Гарлицев. С. 27–28).

Структура тварного бытия.
Иерархичность. Весь мир стройностью и порядком отражает в себе Божественную гармонию (DN VII 3:15–20 (P. 198)). Он имеет строгую иерархическую структуру, соответствующую Божественному первообразу и восходящую, в частности, к такому Божественному свойству, как справедливость (DN VIII 7:5–11). Иерархическая структура мира построена по принципам: близость к Богу по природе, степень единства и просветленности, а также сложность организации (совершенства). Ближе всего к Богу находятся бес-телесные мыслящие (νοερά) и разумные существа — «умы» (νόες), или ангелы, далее идут телесные разумные («словесные», τὰ λογικά) существа — люди (или, точнее, «души», ψυχαί), еще ниже — обладающие чувствами животные (αἰσθητικά), еще ниже — обладающие жизнью растения (τὰ ζῶντα) и, наконец, неживая природа (просто τὰ ὄντα, «сущее» — см.: DN I 6; IV 2; V 3; CH III 1–3). Более обобщенно в «А.» 1-й и 2-й уровни называются «благобытием» (τὸ εὖ εἶναι), остальные — «бытием» (τὸ εἶναι — ср.: ЕН I 3:8 (P. 66)). Иерархия, согласно «А.», — это «священный порядок (ἱερά τάξις), знание и деятельность, уподобляющаяся, насколько это возможно, Божественному первообразу» (πρὸς τὸ θεοειδές — CH III 1:4). Начало иерархии восходит к Св. Троице — «единственной причине всего сущего» (ἡ μία τῶν ὄντων αἰτία — ЕН I 3:7

(P. 66)). Следуя Своей справедливости, Бог «наделяет всех по достоинству и определяет для каждого подобающую меру, красоту, порядок и устройство» (DN VIII 7:19–20). Цель иерархии — «уподобление Богу и соединение с Ним» (ἢ πρὸς θεὸν ὡς ἐφικτὸν ἀφομοίωσις τε καὶ ἔνωσις — CH III 2:10–11), насколько это возможно, что в конечном счете есть обожение (ЕН I 3:12–13 (P. 66)). У каждого сущего есть собственный природный логос (τὸν οἰκεῖον λόγον), наделяющий его сущностью и соответствующий Божественной идее (DN IV 7:1 (P. 152); οἱ φυσικοὶ λόγοι, DN IV 26:10–11). Промысл Божий (πρόνοια) обнимает все настоящее, прошедшее и будущее и является одним из основных понятий для учения «А.» о творении, приближающихся к учению о Божественном предведении (см.: DN I 7–8). Бог есть начало, середина и предел всего сущего, к-рое Он «просто и неограниченно предвещает в Себе посредством совершенных благостей Своего единого и всепричинного промысла» (DN I 7:5–8 (P. 120)). При этом Божий промысл распадается на всеобщий и частный (DN I 8:10).

Небесная иерархия. Иерархическое видение небесных сил, к-рое мы встречаем в «А.», не было таким нововведением, как само слово *иерархия*. Небесная иерархия имеет 9 чинов: 1. *Серафимы*. 2. *Херувимы*. 3. *Престолы*. 4. *Господства*. 5. *Силы*. 6. *Власти*. 7. *Начала*. 8. *Архангелы*. 9. *Ангелы* в собственном смысле (см.: CH VI–VII 1, 2). В указании

Архангел. Роспись ц. вмч. Георгия в Курбиново (Македония). 1191 г.
Фрагмент композиции «Богородица на троне с предстоящими архангелами»



на 9 чинов небесной иерархии Дионисий продолжает церковную традицию, имеющую несомненные библейские истоки. В ВЗ прямо говорится только о 3^хчинах: очень часто об ангелах (напр., Быт 28. 12; см. соответствующие места в НЗ — Мф 4. 11 и др.), а также о херувимах (Быт 3. 24; Езек 10. 5) и серафимах (Ис 6); архангелы *Михаил* (Дан 10. 13), *Гавриил* (Дан 8. 16) и *Рафаил* (Тов 7. 8), упоминаемые поименно, в поздней ветхозаветной лит-ре составили чин архангелов (ср.: Иуд 9). Прп. Ефрем Сирий в соответствии с ветхозаветной *ангелологией* называет 4 чина: «Ангелы, архангелы, херувимы и серафимы не смеют взирать на Бога» (Sermo 43. 14–15). Остальные 5 чинов (начала, власти, силы, господства, престолы) были указаны ап. Павлом (Еф 1. 21; Кол 1. 16), к-рый упоминает также об ангелах (Рим 8. 38) и архангелах (ср.: 1 Фес 4. 16). Дальнейшее развитие учения об иерархии до появления «А.» шло по линии постепенного сведения ангельских чинов в единый перечень, в к-ром число чинов было различным. В раннем святоотеческом богословии указывалось 7 ангельских чинов (по числу 7 небес в соответствии с представлениями древнего мира), напр. у св. *Иринея* Лионского (II в.) (Adv. haer. II 30. 6) или позднее у свт. *Василия Великого* (De Fide — PG. 31. Col. 465 B). Девятичинная иерархия с теми же чинами, что и в «А.», но в др. порядке представлена у свт. *Кирилла I* Иерусалимского (IV в.) (Catech. Mystag. V 6), свт. *Григория Нисского* (In Cant. Cantic. XV), если под «служителями» понимать упоминаемых в др. местах архангелов и ангелов, и свт. *Иоанна Златоуста* (In Gen. 4. 5; Hom. 7. 20:5–7). Свт. *Григорий Богослов* перечисляет 10 чинов, из к-рых 3 («светы, восхождения и чистые природы» — λαμπρότητες, ἀναβάσεις, καθαράς φύσεις) оригинальны и у др. отцов не встречаются (Or. 28. 31:14–16). Дионисий делает особый акцент на девятичинном числе небесных чинов, сближая учение ап. Павла о Церкви как о Теле Христовом с таинственным *тайноводством*, осуществляющимся в Церкви через посредство иерархии.

Разделение 9 чинов на 3 триады, 1-я из к-рых получает просвещение непосредственно от Бога, 2-я и 3-я соответственно через посредство иерархии, стоящей выше, и, наконец,



к высшему и переход от высшего к низшему принципиально одинаковы, то автор «А.» понимает принци-

*Ангельские чины:
Ангелы, Силы и Начала.
Роспись ц. Митрополи
в Мистре. Ок. 1312 г.*

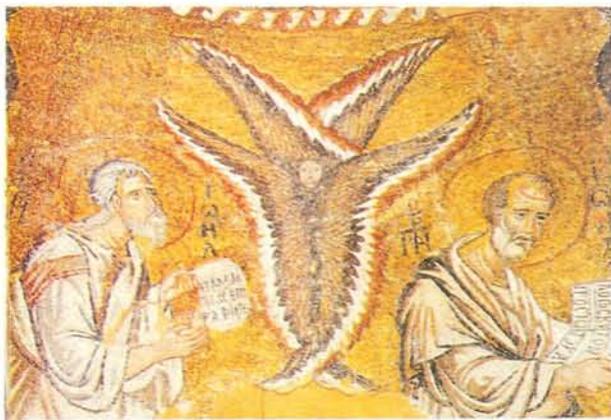
альную разницу между «путем вверх» и «путем вниз»: поднимаясь от низшего к высшему, мы обяза-

тельно восходим по иерархическим ступеням к Богу как к Верховной Причине всего; но мы никак не можем постичь перехода от Бога к низшим уровням бытия как необходимого (т. е. закономерно следующего из положений некоей науки). Высшее создает низшее необъяснимым для низшего способом и являет Себя низшему, минуя все ступени, и при этом полноценно, что позволяет любому чину иерархии быть приобщенным всей полноте Божественного откровения. Поэтому в СН XIII явление серафима пророку, нарушающее иерархическое посредство, объясняется тем, что высшее может быть названо любым из имен низшего и не имеет никаких преград: «Богоначальная мощь простирается, проникая во все, и непрерывно распространяется сквозь все, и при этом она остается невидимой для всего не только потому, что она сверхсущностно изъята из всего, но и потому, что неким сокровенным образом она осеняет всё своей промыслительной деятельностью» (XIII 3:17–20). Все иерархии передают низшим себя то, что они получили от Бога, имея в себе «неслитно» «Богоначальные энергии» (τὰς θεαρχικὰς ἐνεργείας ἀσυγχύτως) (EH V 1, 7:3–4), к-рые не терпят ущерба по мере передачи (и здесь Дионисий соглашается с неоплатониками. Ср. у Плотина (Enn. V 1. 6:22 sqq.) и у Порфирия (Sent. 30)).

Все чины небесной иерархии в общем именуются ангелами. По природе они ближе всего к Богу, представляя собой «умы» (νόες), «умопостигаемые и мыслящие сущности, силы и деятельности» (νοητὰ καὶ νοερά οὐσίαι καὶ δυνάμεις καὶ ἐνεργείαι) (СН II 1:1–2; DN IV 1:6–7). Ангелы бестелесны, нематериальны, бессмертны и неизменны (DN IV 1:7–10; VI 1:5–10); они суть «(духовные) светлы» (φῶτα), «прозрачнейшие

люди — через посредство ангелов, введено только автором «А.». Деление 9 чинов на 3 триады, так же как и троичное деление иерархической деятельности «очищение — просвещение — единение», имеет лишь неоплатонические параллели, напр., в «Египетских мистериях» Ямвлиха (I 12:23–25; III 11:32–35) и в «Платоновской теологии» Прокла (II 44:8–11; IV 54:7–9). Дионисий при формулировке данного учения ссылается на своего учителя Иерофея, к сочинениям к-рого он относился как ко «второму Писанию» (DN III 2:14); в лице Иерофея некие исследователи видели скрытое указание на Прокла (DPhA II. P. 730). Исследователи отмечали очевидно сходную троичную структуру иерархий Дионисия и Прокла, но за формальным сходством обнаруживаются совершенно разные начала: в «А.» нет множества вышебытийных богов-генад, бывших нововведением Прокла, и его мир не «полон богов», но подчиняется единому Богу.

Иерархические структуры, выстраиваемые в «А.», имеющие значительное соответствие в схемах неоплатоников, могут показаться противоречащими христ. вероучению, если рассматривать их как ограничения Божественного всеприсутствия. Так, крупнейший специалист по «А.» Р. Рок отмечал: «...Христос не присутствует непосредственно в сознании всех христиан. Его действия, Его познание и Его святость им доступны только через посредничество иерархии» (1954. P. 328). Однако по учению неоплатоников низшее получает бытие от Единого через посредство вышестоящих чинов, в то время как в «А.» все получает бытие от Бога, а от высшего низшему чину передается только просвещение (EH VI 6:8–12). Если, согласно Проклу, переход от низшего



священников и «служебном» диаконов, к-рое несут ангелы, когда служат Богу — Strom. VII 1, 4). Цер-

Пророки Иоиль и Иона и шестикрылый серафим. Мозаика ц. Панагии Паригоритиссы в Арте. Ок. 1290 г.

ковная иерархия должна приобщаться к Богу через посредство иерархии небесной.

Во главе церковной иерархии — Сам Иисус Христос, свету Которого она уподобляется, становясь из мн. разных частей единой Божественной жизнью (ЕН I 1). Церковная иерархия имеет множество чувственных символов и образов, соответствующих человеческой природе; с их помощью по мере возможности она поднимается к Божественным созерцаниям, в отличие от небесной иерархии, к-рая в символах не нуждается (ЕН I 2). Цель иерархии, по Дионисию, это «обожение, являющееся, насколько возможно, уподоблением Богу и единением с Ним» (ЕН I 3:12–13).

Если цель церковной иерархии — достичь единения с Богом, сколь это возможно, т. е. обожения, то не надо ли начать, вопрошает автор «А.», с Божественного рождения, т. е. получить «начало обожения», или «получить бытие» (ЕН II 1). Под Божественным рождением и приобретением Божественного бытия понимается Крещение (ЕН II 2:7). Все священные действия истолковываются как этапы пути крещаемого от разделенности и множественности к Единому Богу.

Соединяет нас с Богом Причащение, поэтому и называется оно «таинством таинств» и «собранием». Таинство собрания, несмотря на то что его начало едино и просто, ради любви к людям предстает в виде «священного множества символов», но обязательно вновь возводится к свойственному ему единству (ЕН III 3, 3:22–10) и придает единство возводимым, что изображается как «исхождение» и «возвращение» (ἐπιστροφή) (термины, разработанные в платонической традиции начиная с Плотина, детально описанные Проклом). Главным в таинстве собрания является присутствие Христа и Его Божественное действие

(θεουργία), заключающее в себе все богословие (ἔστι τῆς θεολογίας ἡ θεουργία συγκεφαλαίωσις) (ЕН III 3, 5:21).

«А.» являются ценным источником по истории чинопоследования литургии в кон. V в. Согласно ЕН, литургия верных имеет следующий порядок: перед пением *Символа веры* из храма изгоняются оглашенные, кающиеся и одержимые (ЕН III 3, 6, 7), чем подчеркивается высота таинства. За целованием мира следует чтение помянников с именами умерших и святых (ЕН III 3, 8, 9), *умовение рук* (III 3, 10) и *анафора*, центральный момент к-рой выражен в словах: «И то, что воспеваает священник или епископ, совершающий литургию. — Авт.), изводит пред очи» (καὶ ὑπ' ὄψιν ἄγει τὰ ὑμνημένα) (ЕН III 3, 10:9–10), подтверждающих реальное присутствие Христа в Евхаристии и подчеркивающих в связи с этим принципиально иное отношение Дионисия к символике Евхаристии по сравнению со всеми др. таинствами (Alexander (Golitzin). P. 202).

Таинство Мира, описываемое в «А.», начинается с освящения мира и продолжается в «священнодействиях над освящаемыми вещами и лицами». Освящение мира совершается на «жертвеннике» (т. е. св. *престоле*) при пении псалмов, чтении Свящ. Писания и специальной молитвы (ЕН IV 2), оно осеняется 12 крылами серафимов (*рупидами?*), окружение к-рых (IV 3, 4–10) обозначает сокрытость таинства и наибольшую близость к Иисусу Христу, поскольку серафимы в небесной иерархии ближе всего к Богу. Своим благоуханием мир наполняет все священнодействия, как Христос, придя в мир, обновил его для вечного бытия (ср.: ЕН IV 3, 10:14–16 (P. 102)). Благоухания мира подаются в богоначальной соразмерности (ЕН IV 3, 4: 10–11 (P. 99)): тем, кто выше нас и ближе к Богу, — в большей степени; «помазание миром дарует вселение богоначального Духа» (IV 3, 11:21–22). Истоки понимания таинства Мира у автора «А.» есть основания искать в литургической практике Сирийской Церкви того времени (см.: Strothmann. 1977).

Раскрыв силу и смысл таинств Крещения, Причащения, Освящения мира, Дионисий переходит к таинству Рукоположения (V 2, 3), в связи с к-рым и дано объяснение

и чистые зеркала» (ἑσπῆτρα διεϊδέστατα καὶ ἀκηλίδωτα), непосредственно воспринимающие Божественный свет и передающие его другим (см.: DN IV 2; СН III 2; IV 2). Ангелы превосходят все остальные твари своей причастностью Богу, как ближайшие (προσεχεῖς) и всецело обращенные к Нему (СН IV 2:6–9); обладают чистым познанием Бога и находятся в вечном движении (см. DN VI 1). Ангелы являются посредниками между Богом и людьми, причем даже Сам Господь наш Иисус Христос по человечеству подчиняется воле Бога Отца через их посредство (см. СН VI–VII 1, 2).

Церковная иерархия. Учение о церковной иерархии появляется у Дионисия как органичное раскрытие богооткровенных истин, данных в Свящ. Писании и Свящ. Предании, а не как надуманное уподобление земного небесному путем механического воспроизведения чинов небесной иерархии. В «А.» присутствует идея единого служения 2 иерархий (ср. у свт. Григория Нисского: «Мы люди стали согласными с ангелами, занимаясь с ними тем же самым богословием» — In bapt. Christ. 241:19–20). С др. стороны, церковная иерархия занимает место ниже небесной (ср. у св. Василия Великого: «правда ангелов превзошла правду людей» (ἀγγέλων δικαιοσύνη ὑπερανὰ βεβηκυῖα τὴν τῶν ἀνθρώπων) — Hom. in Ps. Col. 241:3–4), о превосходстве людей перед ангелами (ср.: Ioan. Chrysost. De sac. 1, 3, 5: 9–19) в «А.» не говорится, но раскрывается мысль об абсолютной параллели небесной и церковной иерархий, имевшая прецеденты в предшествующей патристической традиции только при сравнении священнического и ангельского служения (см. учение Климента Александрийского о «совершенствующем» служении

всей церковной иерархии. Вначале указывается на срединное положение церковной иерархии между небесной иерархией и ветхозаветной, или законной, у которой она позаимствовала «разнообразие символов» (ЕН V 1. 2), затем перечисляется «состав иерархического чина» (ЕН V 1. 3). Трехчастная структура нашей иерархии соответствует небесной, причем место первой триады небесных умов занимают 3 уже описанные таинства. В церковную иерархию входят посвящающие: 1) епископы, 2) священники, 3) диаконы; и посвящаемые: 4) монахи, 5) миряне («священный народ»), 6) оглашенные, кающиеся, одержимые. Епископы исполняют тройное служение очищения, просвещения и совершенствования (ЕН V 1. 5), священники — очищения и просвещения, диаконы — очищения (V 1. 6, 7). Роль епископа, к-рый называется священноначальником, подчеркнута высока, для него не существует никакой деятельности, кроме «созерцания первых», т. е. Самого Бога (ЕН II 2. 8:8). Иисус Христос, будучи главой обеих иерархий, внушает епископу, кого поставлять на священные степени (V 3. 5).

После изложения высших чинов и степеней Дионисий переходит к степеням, возводимым к совершенству, перечисляя 3 последних чина церковной иерархии (ЕН VI 1. 1–3), с подробным описанием монашеского пострига. Монахи называются древним именем «терапевтов» (архаизация скорее всего свидетельствует о знакомстве с сочинениями Филона Александрийского, к-рый называл «терапевтами» егип. подвижников — De vita contempl. 2. 2) и отличаются единственным образом жизни. Чин монахов, «с одной стороны, воспринял всецелое очищение всей силой души и во всесовершенном отречении от дел собственной воли, а с другой — допущен к зрению всех священнодействий, какие только доступны ему в мысленном созерцании и причастии» (ЕН VI 1. 3). Сближение небесной и церковной иерархий происходит на основании той же трехчастной схемы: очищение, просвещение, совершенство, хотя очищение остается необходимым только для людей, а для низших ангельских чинов оно понимается как просвещение от Бога в отношении того, чего они не знали (ЕН VI 3. 6:24–26).

Христология «А.» чаще всего окazyвалась предметом критики со стороны совр. нам исследователей (ср., напр.: *Hauken*. 1984), в частности, она не находит положительной оценки ни у протопр. Иоанна *Мейендорфа* (Византийское богословие / Пер. с англ. А. Кавтаскин. М., 2001. С. 55), ни у его ученика К. П. Уэска, к-рый пришел к выводу о том, что Воплощение Христово для Дионисия излишне (*Wesche*. 1989. P. 64). Но совершенно справедливо писал крупный совр. исследователь «А.» иером. Александр (Голицын): «...при любом рассмотрении Ареопагитик, если пренебречь или утратить из виду, что Христос воистину занимает в них центральное место, вся система тотчас лишится последовательности. Без этого центра Мистическое богословие неизбежно стало бы доминирующим и привело бы к отмене Церковной иерархии. Логика отрицания, трансцендирования символа через возведение (*ἀναγωγή*), настояла бы на такой отмене, и мы бы остались то ли с язычником, христианизированным лишь по наружности, то ли с неумеренным продолжателем Оригена — в обоих случаях вывод весьма неудовлетворительный...» (1994. P. 398).

Противники и сторонники христологии «А.» исходят из одного и того же факта, а именно из достаточно малого числа христологических мест, что не соответствовало требованиям богословия того времени. В «А.» не встречается термин «лицо» (*πρόσωπον*). *ὑπόστασις* обозначает чаще всего одно из Божественных лиц, когда говорится о Троице (DN II 4:3 (P. 127)), но *ὑπόστασις* в отношении Бога Слова не встречается. В то же время делаются многократные упоминания о пришествии Христа в человеческой «природе» (*φύσις*) или «сущности» (*οὐσία*): «[Божество] приобщилось нашему состоянию поистине и полностью в одной из Своих ипостасей, тем самым призвав к Себе и возвысив человеческую удаленность, из которой и был неизреченно составлен простой Иисус, и тем самым протяженность времени воспринял Вечный, и внутри нашей природы оказался (*εἶσω τῆς καθ' ἡμᾶς ἐγγύονε φύσεως*) сверхсущественно Превзошедший всякий порядок всякой природы» (DN I 4:6–11 (P. 113)). При этом *οὐσία* употребляется гораздо чаще, чем *φύσις*, для обозначения человечества

Христа: «Но Он поистине человек, который, будучи пресущественным... принял существо от сущности людей... И придя поистине к нашей сущности, Он воспринял эту сущность способом, превосходящим всякую сущность» (Ер. IV:5–9); человечество воплотившегося Бога Слова никогда не описывается как *ψυχή* и *σῶμα*.

При всей отчетливости проведения иерархического подхода в «А.» акцент делается на том, что обе иерархии — небесную и церковную — возглавляет Христос. Учение Дионисия об иерархиях объединяет идея двойного посредничества Иисуса Христа между людьми и ангелами и одновременно между всеми тварными существами и Богом Отцом. Будучи человеком, Он — «первый посвяtitель» (ЕН V 3. 5:9) и наш «божественнейший алтарь» (*θεσιαστήριον*) (ЕН IV 3. 12:4–5) — занимает место ниже ангелов («пренебесных существ пресущественная Причина [...] покорно повинуется определениям Отца и Бога, которые Ему передаются через ангелов» — СН IV 4:11–14) и становится посредником для людей в их подражании ангельским чинам. Иисус Христос как Бог, оставаясь «началом, сущностью и богоначальной силой» иерархии небесной (ЕН I 1:1), является посредником между членами всех иерархий и Богом, в единении с Которым они достигают полного совершенства (*ἀπασαν ἱεραρχίαν ὁρῶμεν εἰς τὸν Ἰησοῦν ἀποπεραιομένην* — ЕН V 1. 5:16–17).

Учение о богопознании и мистическом единении с Богом (обоже-нии). По «А.», в результате грехопадения человек «отпал от истинной благодати» (*ἢ τῆς ὄντως ἀγαθότητος ἀποστασία* — ЕН III 11:18–19), т. е. удалился от единого Бога и обратился к внешнему, множественному, материальному бытию. Поэтому и спасение человека в «А.», как и в неоплатонизме, есть «возвращение» (*ἐπιστροφή*) отпавшего человека в первоначальное состояние простоты и единства с Богом (СН I 1:5–7), или «в богообразное единство» (*εἰς θεοειδῆ μονάδα* — ЕН VI 3:18 (P. 116)), «от многого к единому» (*ἀπὸ τῶν πολλῶν ἐπὶ τὸ ἓν* — DN XIII 3:17–18). Автор «А.» называет этот процесс также *обожением* (*θεώσις*), к-рое включает в себя два момента — «уподобление по возможности Богу и единение с Ним» (ЕН I 3:12–13,

ср.: II 1:17). Началом обожения является «Божественность по природе» (ἡ φύσει θεότης), от к-рой «обоживаемые получают обожение» (τὸ θεοῦσθαι τοῖς θεοῦμένοις — ЕН I 4:20–21). Богоподобие (ἀφομοίωσις), или субъективная сторона обожения, согласно «А.», состоит в достижении человеком высшей простоты и единства своего духа (ἀπλωσις). Единство (ἔνωσις), или объективная сторона обожения, состоит в причастии человеческого духа Божественному Духу, совершающемся при содействии Божественной благодати (τῇ δυνάμει τῆς θεϊκῆς ἐνότητος) через отрешение человека от чувственно-феноменальной стороны бытия (см.: DN XIII 3; МТ I 3). Бог «единотворит» человека «сообразно упрощающему единению» (ἐνοποιεῖ κατὰ τὴν ἀπλωτικὴν αὐτῆς ἔνωσιν — СН I 2:10 (P. 8)). С этим процессом автор «А.» связывает 3 др. момента: «очищение» (κάθαρσις), «просвещение» (φωτισμός), «совершенство» (τελείωσις) (см.: СН III 2, 3; VII 3). «Очищение» есть освобождение человеческого духа путем отвлечения от всего внешнего, чувственно-материального содержания, «от всякой инородной примеси» (τῆς ἀνομοίου συμφύρεως — СН III 3:10), «от всего ей сродного» (τῶν ἐαυτῆ συμφύλων — DN XIII 3:2 (P. 230)). Оно включает и этический момент — борьбу с грехом, исполнение заповедей и любовь к Богу (см.: ЕН I 3; II 1). Нужно избегать греховной нечистоты, но последняя означает не столько нравственное зло, сколько метафизическое несовершенство человека. Нечистота — это «разделения (διαίρέσεις), отводящие человека от единообразия» (ЕН II 3; 5:10–11 (P. 76)), чуждая человеческому духу инородная «примесь» (СН III 3:10). «Просвещение» (φωτισμός) состоит в озарении души Божественным светом (ἀποπληροῦσθαι τοῦ θείου φωτός), возводящим человека к созерцательному состоянию (πρὸς θεωρητικὴν ἔξιν) и дающим ему силу для этого (СН III 3:10–12). Наконец, «совершенство» (τελείωσις) есть участие души в усвершающем познании созерцаемых тайн (τῆς τῶν ἐλοπτευθέντων ἱερῶν τελειωτικῆς ἐπιστήμης — СН III 3:12–14), или состояние мистического познания, когда ум человека, достигший вершины созерцания, проникает в тайны Божественной жизни и приобщается Божеству. Учение Дионисия



нение» (μέθη). В этот момент человек возвращается в первоначальное состояние простоты и единства с Богом, соединяется

*Вознесение Господне.
Мозаика ц. Св. Софии
в Фессалонике. Кон. IX в.
Фрагмент*

с Ним настолько, насколько для него это возможно (καθ' ὅσον καὶ ἡμῖν ἐκεῖνῶν συ-

ο мистическом богопознании стоит в неразрывной связи с его богословием. Если Бог Сам по Себе выше бытия и познания, то Он не может быть познан обычным, рациональным способом. Согласно «А.», есть иной, особый способ познания Бога — мистический, состоящий в непосредственном внутреннем ощущении Бога, в таинственном прикосновении (συνάπτεσθαι) к Нему и погружении (εἰσδύνειν) в Него. Когда человеческая мысль, отрешившись от всего, от всяких представлений и образов, погружится во «мрак таинственного молчания» (τῆς κρυφιομύστου σιγῆς γνόφον — МТ I 1:2), в состоянии полного безмыслия (ἀλογία παντελῆς καὶ ἀνοησία — МТ III:9 (P. 147)) и прекращения всякой мыслительной деятельности (τῇ πάσης γνώσεως ἀνεργησία — МТ I 3:14 (P. 144)), в этот момент очищенный и восхищенный (τῇ καθαρῶς ἐκστάσει — МТ I 1:10) дух человека непосредственно может соприкоснуться и осязать Бога. Вне себя и всего окружающего, погруженный в таинственный мрак неведения, он весь пребывает в Том, Кто выше всего; освобождаясь от всякого познания, он соединяется с совершенно Непознаваемым, познавая Его помимо и сверх естественных действий ума и соединяясь с Ним «превосходящим ум единением» (τῆς ὑπὲρ νοῦν ἐνώσεως) (DN I 4:1–2 (P. 115); МТ I 1. 3; Ер. V). Так совершенное неведение (ἢ κατὰ τὸ κρεῖττον παντελῆς ἀγνώσια) становится ведением Того, Кто превыше всего познаваемого (Ер. I:3–5 (P. 157)), «Божественный мрак» становится «неприступным Светом», в к-ром обитает Бог (Ер. V:3). Такое состояние души Дионисий описывает как «исступление» (ἔκστασις), «покой» (ἀνάπαυσις, στάσις), «безмолвие» (ἡσυχία), «духовное опыа-

νάλπτεσθαι δυνατόν), и достигает обожения (DN XIII 3:4–5 (P. 230)). Следует отметить, что для автора «А.», как христ. богослова, обожение простирается не только на дух человека, но и на его плоть, к-рая после воскресения должна стать причастной совершенной и бессмертной жизни (см.: DN I 4; VI 2).

Иером. Дионисий (Шлёнов), А. Р. Фокин

Влияние на Востоке и на Западе.
Схолии. Иоанн Схоластик, еп. Скифопольский (между 536 и 548), полемизировавший с монофизитами, составил помимо «Пролога» к «А.» «Схолии», в к-рых дается правосл. толкование учению «А.» в духе Халкид. Собора. Нем. исследовательница Б. Зухла, занимаясь историей текста и рукописной традицией «А.» (NAWG. 1980; PTS. 33 1990. P. 55–57, 61–63, 66–69), обнаружила наиболее древний вариант текста (VI в.) вместе с греч. схолиями еп. Иоанна Скифопольского (написаны между 537 и 543). После этого оказалось возможным дифференцировать схолии прп. Максима Исповедника и еп. Иоанна Скифопольского, долгое время считавшиеся единым целым; последнему из 1675 «общих» схолий, изданных в PG. 4, принадлежит полностью или частично 600, составляющих при этом ок. 70% текста. Выводы Зухлы подтверждает сир. перевод схолий еп. Иоанна Скифопольского, сделанный Фокой бар Сергием (708). Схолиям еп. Иоанна Скифопольского посвящено исследование П. Рорема и Ж. Ламоро (Rorem, Lamoreaux. 1998), дающее цельное представление об отношении к «А.» его ближайшего комментатора.

В то время как влияние «А.» на богословие прп. Максима Исповедника не раз обсуждалось в патристической лит-ре, часть схолий, относимая прп. Максиму, до сих пор не исследована. Высказывалось предпо-

ложение, что нек-рые из них были составлены *Германом I*, Патриархом К-польским (715–730); принадлежность схолий др. визант. авторам не менее гипотетична (DSAMDH. Т. 3. Col. 289). *Георгий Пахимер* (1242–1310) на основании схолий еп. Иоанна Скифопольского составил «Парафраз», изданный вместе с «А.» в PG. 4 («Парафраз к Посланиям» // PG. 4. Col. 433–508).

Влияние на Востоке. 1. В Сирии. Уже со 2-й пол. VI в. «А.» стали привлекать пристальное внимание сир. богословов и писателей, к-рые не только цитировали «А.» и составляли к ним схолии (не избежавшие сильного влияния оригенизма и появившиеся или одновременно со схолиями еп. Иоанна Скифопольского, или немного позднее), но и писали сочинения, по духу близкие «А.». Важнейшее из них — «Книга святого Иерофея» (частично изданная И. Ассемани, полностью А. Фротингамом и Ф. Маршем), написанная на сир. языке (Фротингам сомневался в существовании к.-л. греч. текста) под большим влиянием апокрифической лит-ры, в частности с большой выдержкой из «Варфоломеева евангелия». Ее автором, по мнению В. Райта, был сир. монофизит и мистик-пантеист *Стефан бар Суд-айлэ* (Судаили), к-рый происходил из Эдессы и был учеником оригениста *Иоанна Египетского*. Хотя Стефан был хорошо знаком с текстами *Оригена* (учение об апокатастасисе), «А.», *Евагрия Понтийского*, а также, возможно, с сочинениями неоплатоников (на его учение «о восхождении ума» повлиял Плотин), он не избежал упреков в пантеизме и неумеренном мистицизме со стороны своих современников сир. богословов *Иоанна Саругского* и *Филоксена*, еп. Иерапольского (Маббугского). У Стефана Судаили иерархизм «А.» (однако с умалением личности Христа) органически сочетается с космосом Оригена, учение последнего о всеобщем восстановлении нисходит до спекулятивного предела — эсхатологического пантеизма.

Бар Судаили скончался в одном из палестинских мон-рей († ок. 550), оставив после себя новый «Корпус» Иерофея, к-рый, по мнению Райта, оказал огромное влияние на всю последующую псевдодионисиевскую лит-ру на Востоке. Так, в IX в. Антиохийский Патриарх *Феодосий I*

(870–890) написал трактат «О сокровенных таинствах Дома Божия» (De mysteriis reconditis domus Dei), к-рый является развернутым комментарием на книгу Иерофея Стефана (Ркп. Брит. муз. 7189). Позднее к «Книге святого Иерофея» присоединяются отрывки из «Пролегомен» и «Комментария» Феодосия Антиохийского, а также фрагменты из «Книги отрывков» и др. сочинений араб. хронографа *Григория Иоанна Абу-ль-Фараджа бар Эвройо* (1226–1286). В XII в. на «А.» ссылались *Дионисий бар Салиби* († 1171) и хронограф *Михаил Сириец* (1126–1199), а на закате сир. лит-ры Иерофея комментировал бар Эвройо. Его схолии в 5 кн. (Ркп. Брит. муз. Or. 1017), написанные в Амиде и Самосате, основываются на комментариях Феодосия Антиохийского и являются самой исчерпывающей интерпретацией книги Иерофея Стефана.

2. В Византии. Известный полемист *Леонтий Византийский* († 543), признавая как подлинность корпуса «А.» (PG. 86. Col. 1213A), так и важность учения, изложенного в них, неоднократно цитировал «А.» в своих трактатах (напр., DN II 10:11 в трактате «Против Нестория и Евтихия» — PG. 86. Col. 1288B). В приписываемом Леонтию догматическом «Флорилегии» *Дионисий* помещен в ряду с важнейшими отцами Востока и Запада. *Леонтий Иерусалимский*, современник *Леонтия Византийского*, участвовавший в собеседовании 532 г., в своем трактате «Против монофизитов» использовал лексику «А.» (θεανδρικός — PG. 86. Col. 1856D), хотя и без ссылки на них.

В VII в. «А.» приобрели непрерываемый авторитет благодаря прп. *Максиму Исповеднику*, оказав немалое влияние на его синтез визант. богословия (*Епифанович*. С. 33–40). Из сочинений прп. *Максима* наиболее связаны с «А.» «Мистагогия», в символизме к-рой заметно сильное влияние «Церковной иерархии», и «Апории», в к-рых он, объясняя трудные места в учении свт. *Григория Богослова*, трижды использовал «А.», упоминая *Дионисия* (Апор. 10, 1188A = DN XIII 3:6–10 (Р. 229); Апор. 14, 1213C = СН XV 5:9–11; Апор. 32, 1285A = ЕН II 4:10–19). 5-ю Апорию прп. *Максим* посвятил непосредственно разбору знаменитой формулы Послания 4 «новое богомужное действие», к-рая в мо-

нофелитском споре стала предметом особого внимания и с той, и с др. стороны (см., напр., ее толкование свт. *Софронием I*, Патриархом Иерусалимским, в послании *Сергию I*, Патриарху К-польскому — PG. 87. Col. 3177BC), вплоть до осуждения варианта, к-рый предпочли монофелиты, на Латеранском Соборе (649). *Андрей Кесарийский* (563–614) трижды ссылался на «А.» в «Толковании на Апокалипсис» в связи с учением об ангелах (PG. 106. Col. 257B, 305C, 356D).

В VIII в. прп. *Иоанн Дамаскин* на основании «А.» строит ангелологию, учение о непостижимости Бога и о Божественных именах, несомненно, в рамках более широкого богословского синтеза; он цитирует почти все сочинения *Дионисия* в своих основных трудах. Сочинение *Германа I*, Патриарха К-польского (715–730), «Сказание о Церкви и рассмотрение таинств», вдохновленное идеями «Церковной иерархии», стало образцом символического понимания литургии в Византии. Христологическое учение «А.» защищал игумен *Анастасий Синаит* († после 700) в своих полемико-богословских сочинениях (Hodegos 13 // PG. 89. Col. 213D — 216D; Hod. 24 // PG. Col. 305D). «А.» были известны прп. *Андрею Критскому* (ок. 660–740), особенное внимание он уделял эпизоду участия *Дионисия* в погребении Божией Матери (напр., DN III 2:1–14 цит. в: In Dormit. // PG. 97. Col. 1060C — 1064B).

Прп. *Феодор Студит* (759–826) ссылался на «А.» в посланиях в защиту иконопочитания, находя в них основание символизма священных изображений; в Послании 165 он защищает институт монашества, указав на то, что уже в «Церковной иерархии» о нем говорится как об одном из 6 таинств (Phot. Bibl. 1). Свт. *Фотий*, Патриарх К-польский, дважды упоминает «А.» в «Библиотеке», в самом начале к-рой излагается содержание книги некоего священника *Феодора* с 4 аргументами в защиту подлинности «А.» (Phot. Bibl. 1), и неск. раз ссылается на него в «Амфилохиях» (PG. 101. Col. 697C, 900C). От X в. сохранились 2 противоположные оценки «А.»: сомнение в их подлинности, высказанное *Арефой*, архиеп. Кесарийским, имп. *Льву VI Мудрому*, и справка из лексикона «*Суда*» о том, что «Прокл делал заимствования

из Дионисия, хотя и чисто формальные» (Πρόκλος θεωρήμασι πολλάκις τοῦ μακαρίου Διονυσίου κέχρηται καὶ αὐταῖς δὲ ξηραῖς ταῖς λέξεσι — Suda. 1170). Уверенность в зависимости Прокла от Дионисия была общим местом: неск. позже визант. гуманист *Михаил Пселл* писал, что Дионисий до Прокла изложил учение о возвращении всего существующего к Богу «более ясным образом» (σαφέστερον) (De omnifaria doctrina. 74 // PG. 122. Col. 733B).

В XI в. самым знаменитым последователем Дионисия можно назвать ученика и биографа прп. *Симеона Нового Богослова* прп. *Никиту Стифата*, к-рый не только испытал влияние «А.» в своих трактатах, но и развил его учение об иерархиях, установив полное соответствие между 9 чинами небесной иерархии и церковной, введя в качестве недостающих высших чинов патриархов, митрополитов и архиепископов (Об иерархии. 22 // SC. 81. P. 326). Вместе с тем в главах 71, 72, 79, 80 трактата «О душе» (SC. N 81. P. 132–146) излагается новая иерархия святых: в буд. веке они достигнут единения с чинами небесных сил в соответствии со своими духовными дарованиями, приобретая при этом отличительные особенности каждого чина вне зависимости от своего иерархического положения (Сотница. 3. 99 // PG. 120. Col. 1008A–D).

В XII в. «А.» интересовались при дворе имп. *Мануила I Комнина* в связи с т. н. прокловским возрождением. *Николай*, еп. Мефонский († 1165), советник императора, использовал «А.» в соч. «Опровержение Прокловской теологии», цитируя их чаще, чем *Аристотеля* (СН — 7 раз, DN — 11 раз). Одно из главных утверждений Прокла о том, что «благо тождественно Единому» (*Nicholas of Methone. Refutation of Proclus' Elements of Theology. Leiden, 1984. P. 18:16. Опровержение 13*), опровергается указанием на Единого Бога, «вышебожественную Единицу и Троицу», Которому не тождественно благо, т. к. «никакой логос, никакое имя, никакое понятие не выводит ее (сущность Бога) из сокровенности в недоступное запредельности» (P. 18:31–32; ср.: DN XIII 3:10–14 (P. 229)).

К XIV в. «А.» не были забыты в Византии: *Никифор Григора* упоминает о том, что имп. *Иоанн VI Кантакузин* (в монашестве Иоасаф) преподавал в мон-ре Спасителя

(в К-поле) богословие и учение Дионисия Ареопагита (*Historia Romana. Bonn, 1830. T. 2. P. 923:6–8*). Новый интерес к «А.» проявился в связи с паламитскими спорами как среди последователей свт. Григория Паламы, так и в лагере его противников. Совр. исследователь А. Лаут, подчеркивая особое значение «А.», пишет, что конфликт между свт. Григорием Паламой и *Варлаамом Калабрийским* был «конфликтом внутри греческого христианства из-за истинного значения учения Дионисия о познании Бога: Варлаам понимал его апофатическое богословие как интеллектуальную диалектику, а Григорий связывал его с невыразимым опытом Богообщения» (*Louth. P. 120*). Среди сочинений свт. Григория Паламы одним из самых ярких примеров влияния «А.» является трактат «О единстве и различии», развивающий DN II, в к-ром третий вид различия в Божественном единстве объясняется прежде всего как Божественные энергии (1994. Т. 2. Σ. 69–95). В целом свт. Григорий Палама цитировал «А.» значительно чаще др. отцов, только DN — более 300 раз, не считая схолий Максима Исповедника, что по объему напоминает комментарий, пытающийся по-новому интерпретировать как «А.», так и схолии; выборочная цитация «А.» соответствует богословским задачам свт. Григория Паламы. Для Патриарха К-польского *Филофея Коккина*, митр. *Нила Кавасилы*, митр. *Феофана* Никейского, прп. *Каллиста Ангеликуда* (Катафигиота) и Игнатия Ксанфопулов «А.» были одним из самых авторитетных источников; достаточно сказать, что Патриарх Филофей в «Святогорском томосе» привел отрывок из Послания 2 к Гаю для подтверждения различия сущности и энергий Бога (PG. 150. Col. 1228D), а митр. Феофан, как и антипаламит Григора, в словах «О Божественном свете» опирается в основном на прп. Максима Исповедника и «А.».

Среди антипаламитов наибольшее влияние «А.» испытал *Иоанн Купариссиот* (PG. 152. Col. 741–992), часто их цитировавший в своем труде «Пять книг против паламитской ереси». В сочинениях поздних паламитов прослеживаются неск. типов влияния «А.»: более близкий к неоплатонической проблематике Единого в связи с мистическим толкованием единения с Богом (напр., у Калли-

ста в трактате «О Божественном единении») или как интерпретация в свете полемики с антипаламитами (см.: Каллист Ангеликуд «Против Фомы Аквината», Марк Эфесский «Силлогические главы»), что вполне соответствовало общему направлению паламитского синтеза, заданного такими сочинениями свт. Григория Паламы, как «Речи обличительные против Акиндина, или Антиретик» и «Письма к Акиндину».

Литургическое богословие «А.» было развито в 2 известных сочинениях *Николая Кавасилы* († ок. 1380) «Объяснение Божественной литургии» и «Жизнь во Христе», несомненное сходство позиций усиливается тем, что в последнем говорится о тех же 3 таинствах (Крещения, Евхаристии и Мира), к-рые описывались в трактате «О церковной иерархии». *Симеон*, архиеп. Фессалоникский († 1429), в соч. «О священных обрядах» (PG. 155), к-рое и по структуре и по содержанию тоже учитывает ЕН, внес огромный вклад в окончательное оформление литургического символизма (см. *Символизм литургический*).

В более позднее время «А.» были известны прп. *Никодиму Святогорцу* (1749–1809) и, хотя в силу своего слишком теоретического характера они не были включены в «Добротолубие», часто цитировались в др. его сочинениях (см., напр.: Συμβουλευτικὸν ἐγχειρίδιον. Ἀθήναι, 1999. Гл. 10–12).

Влияние на Западе. На Западе «А.» стали известны позднее, чем на Востоке: впервые их процитировал св. папа *Григорий I Великий* в 593 г. в 34-й гомилии (из: СН VII–XIV — PL. 76. 1249–1255); известно, что в ней он предложил свой порядок ангельских чинов, оставшийся господствующим на Западе до XII в., пока не был заменен порядком Дионисия. Из др. гомилий св. Григория (на прор. Иезекииля) видно его знакомство с сочинениями «О Божественных именах» и «О мистическом богословии», хотя он, не зная греч. языка, мог изучить их содержание только при помощи переводчиков; таким же способом в посл. были подготовлены лат. выдержки из DN и из 4-го Послания к Гаю для Латеранского Собора.

Отрывки из «А.» использовались на Соборах в Риме 731, 769 гг. и Париже 825 г. в качестве аргумента против иконоборцев. «А.» не выхо-

дили из поля зрения пап и королей: в 758 г. папа *Павел I* послал их кор. *Пипину Короткому*, в 791 г. папа *Адриан I* писал о них имп. *Карлу Великому* в связи с полемикой в защиту иконопочитания.

В 827 г. кор. *Людовик Благочестивый* получил в дар от визант. имп. *Михаила II Травла* греч. кодекс со всеми сочинениями Дионисия и попросил перевести их на лат. язык (PL. 104. Col. 1328 AB) Гилдуина, аббата мон-ря св. Дионисия в Париже, к-рый в «Житии святого Дионисия» отождествил автора «А.» с еп. Дионисием, пострадавшим с Рустиком и Елевферием в Париже (PL. 106. Col. 23 A — 50 C). Лат. перевод, выполненный ок. 832 г., оказался весьма неясным, так что по поручению кор. Карла Лыского Иоанном Скотом Эриугеной в 852 г. был закончен новый перевод (PL. 122. Col. 1035 A — 1194 A), повлиявший на собственное учение переводчика, как и на все средневек. богословие. Влияние «А.» на Эриугену сказалося кроме «Разъяснений на Небесную иерархию» (125 C — 266 B) и «Разъяснений на Мистическое богословие» (269 B — 284 A) в соч. «О разделении природы» (439 — 1022 D), в «Комментарии на Евангелие от Иоанна» (297 A — 348 B) и в «Гомилии на Пролог» того же Евангелия (283 B — 296 D). Переводческая деятельность Эриугены была продолжена *Анастасием Библиотекарем*, к-рый разыскал и перевел на лат. язык греч. «Схолии на Дионисия» (упом. в: PL. 122. Col. 1027).

Гуго Сен-Викторский († 1141) помимо участия в новом переводе трактата «О небесной иерархии» вместе с Иоанном Сарацином составил к нему свой комментарий (PL. 175. Col. 923—1154 C), в к-ром особое место уделялось символическому «А.». Большое влияние оказал корпус «А.» на средневек. мистика *Ришара Сен-Викторского* († 1173), использовавшего его в своем созерцательном учении, а также на цистерцианских монахов *Гильома Тирского* († 1148) и *Исаака Этюальского* (de Stella, † 1169 — PL. 194. Col. 1689 A — 1896 B), к-рые нашли в нем самое лучшее подтверждение своим воззрениям о непостижимости Бога, и в меньшей степени на *Бернарда Клервоского*, но при этом учение Бернарда подготовило благоприятную почву для дальнейшей рецепции «А.» на Западе. Влияние «А.»

сказывалось даже на тех авторах, к-рые усомнились в их подлинности (П. *Абеляр*).

В 1-й пол. XIII в. Роберт Гроссест (1168—1253) сделал новый перевод всего корпуса «А.» с особым стремлением к филологической точности и комментариев к трактатам «О мистическом богословии» и «О небесной иерархии». Благодаря трудам учителей Зап. Церкви *Альберта Великого* († 1280), *Фомы Аквинского* († 1274) и *Бонавентуры* († 1274) «А.» стали одним из основных элементов в системе схоластического образования. Альберт Великий составил огромный комментарий на трактаты «О небесной иерархии» и «О церковной иерархии» (с 1246 по 1252); богословие Дионисия преподавалось в Парижском ун-те наряду с философией Аристотеля. Лучший ученик Альберта *Фома Аквинат*, ставя «А.» на 2-е место после Свящ. Писания и даже выше блж. Августина, использовал их в своем учении о Божественных свойствах и в ангелологии, почти отказываясь от отрицательного богословия «Мистического богословия». В комментарии на «Божественные имена» (составлены в 1260/61 или в 1265/66), а также в богословских сочинениях, в к-рых «А.» цитируются ок. 1700 раз, он продолжает идти по пути сознательной трактовки их в духе зап. богословских построений. Его трактовка частично использовалась антипаламитами. Иерархическая тема «А.» получила развитие у Бонавентуры, в соч. «Путеводитель души к Богу» наряду с небесной иерархией он стал учить и об иерархии внутри человеческой души, известно также его учение о Божественной иерархии (в Самой природе Бога!).

Вплос. влияние «А.» было заметно в трудах средневек. мистиков *Майстера Экхарта* († 1327), напр., учение о безвидном незнании, через к-рое происходит соединение с Богом, *И. Таулера* († 1361) и в мистико-аскетическом учении Иоанна Креста (*Хуан де ла Крус*) (его центральная тема о черной ночи души тоже переключается с апофатикой «А.»). Темы «А.» нашли преломление в творчестве кард. *Николая Кузанского* (1401—1464), прежде всего в его соч. «Об ученом незнании», развивающем апофатическое богословие; строя свои рассуждения на «А.», он полагал, что Церковь основывается не на иерархии, а на таинствах.

Из светских писателей наиболее близким Дионисию оказался *Данте Алигьери*, его торжественная картина вселенной напоминает иерархически упорядоченный мир «А.»; недаром Данте поместил Дионисия Ареопагита на небесном своде среди великих богословов (Рай 10, 115—117), один из к-рых, св. папа Григорий Двоеслов, увидев истинную иерархию, описанную в «А.», был вынужден признать свое не совсем верное понимание ее (Рай 28, 130—135).

В целом корпус «А.» пользовался на средневек. Западе огромным авторитетом, хотя очевидно, что к эпохе Возрождения он оказался исчерпан. Путь сближения с неоплатонизмом привел к тому, что сочинениям языческих авторов стало уделяться значительно большее внимание, чем самим «А.», к-рые столь успешно интерпретировали их в рамках христ. мировоззрения. Хотя и выдвигались предположения, что влияние «А.» на Западе было большим, чем в Византии, на всем правосл. Востоке данный памятник остается одним из самых авторитетных богословских текстов, как бы ни решался вопрос о его авторстве.

Научные труды. По сравнению с Западом, сделавшим огромный шаг вперед в изучении «А.» в XX в., не были продолжены скромные начинания рус. богословской науки XIX в., к-рая не по своей вине осталась достаточно безучастной к основным зап. достижениям и не пошла дальше первого этапа, а именно вопроса о подлинности автора «А.». В XIX в. об «А.» писали свящ. *Павел Колосовский*, *К. Скворцов*, еп. *Порфирий (Успенский)*, пытавшийся защитить подлинность «А.», *В. В. Болотов*, ее опровергавший. Патрологи рус. эмиграции прот. *Георгий Флоровский* и архим. *Киприан (Керн)*, хотя и не внесли специально научного вклада в изучение «А.», дали им взвешенные оценки с учетом новых достижений в их исследовании. Несомненный резонанс на Западе получили статьи *В. Н. Лосского*, в к-рых подчеркивались такие важные темы ареопагитского богословия, как катафатика и апофатика, связанная с учением о Божественном мраке, и делался особый и даже чрезмерный акцент на предвосхищении автором «А.» паламитского учения о Божественной сущности и энергиях.

Что касается зап. науки, то в целом можно отметить, что по сравнению

с нач. или даже с сер. XX в., когда господствовало основное направление, заданное Кохом и Штигльмайром, на протяжении последних лет «А.» стали предметом еще более углубленного и пристального внимания ученых, к-рые с осторожностью предпочитают говорить не столько о прямой зависимости, сколько об объективности беспорных связей, устанавливаемых между неоплатонической философией и сочинениями Дионисия (А. Д. СафFRE). Даже те исследователи, к-рые продолжают считать его больше философом, чем христианином, не отказывают ему в оригинальности переосмысления неоплатонических интуиций в традиц. для христ. мысли направлении (С. Герш, П. Рорем). Парадоксальность сложившейся ситуации отметил также Андерсен, согласно к-рому «неизвестный сирийский богослов осмелился интегрировать самый смелый плод философии поздней античности — Прокла», но, с др. стороны, «он разрушил прокловскую систему координат сущностных взаимоотношений через свои христианские коррективы» (SP 15 (1984). P. 404). Совр. исследователи уделяли серьезное внимание главным христ. темам «А.», а именно: отрицательный путь богопознания (В. Н. Лосский), иерархическое видение мира (Р. Рок), учение о тайноводстве (иером. Александр (Голицын)). Во 2-й пол. XX в. делались попытки сблизить учение «А.» с новой нем. философией: греч. философ Х. Яннарас сравнивает учения о бытии и познании «А.» с феноменологическим учением М. Хайдеггера. СафFRE удалось предложить вполне убедительное объяснение того, что некий правосл. христианин во 2-й пол. V в. счел важным для совр. ему ситуации приписать созданные им богословские сочинения непосредственному ученику ап. Павла и представителю образованной элиты языческих Афин, содействовавшему распространению христианства в своем окружении. Эту цель и ставит себе автор «А.» — обратиться к истинной вере язычников-философов, духовным центром к-рых оставались Афины и академия Платоновская, достигшая исключительного развития при Прокле. Задача «А.» — показать, что христ. вера ни в коей мере не противоречит их учености. Можно заметить, что, хотя эта трактовка СафFRE, безусловно, должна быть

учтена правосл. исследователями, общий его взгляд на «А.» как на первое сочинение, где правосл. богословие становится наукой только благодаря влиянию «научной» теологии неоплатоника Прокла, представляется далеко не бесспорным: из поля зрения ученого выпала самая существенная характеристика памятника — его органическая включенность в церковную традицию. Изд.: V. Cordier (ed.). Antw. 1634 = PG. 3. (1857); CH: G. Heil (ed.). P., 1956 = SC. N 58. P., 1970; улучшенный текст DN находится в: S. Thomae Aquinatis In librum beati Dionysii De divinis nominibus expositio / Ed. C. Pera. Torino; R., 1950; DN: Corpus dionysiacum I / Ed. B. R. Suchla // Patristische Texte und Studien. B., 1990. Bd. 33; CH, EH, MT: Corpus dionysiacum II / Ed. G. Heil, A. M. Ritter // Ibid. B.; N. Y., 1991. Bd. 36. Переводы: (лат. сб.) Dionysiaca: Recueil dominant l'ensemble des trad. latines des ouvrages attribués au Denys l'Aréopagite / Ed. Ph. Chevallier. P., 1938, 1950. Vol. 1–2; (на совр. европ. языки) см.: DSAMDH. 1954. T. 3. S. 263–264; Ritter A. M. Über die Mystische Theologie und Briefe // Pseudo-Dionysius Areopagita. Stuttgart, 1994. S. 147–148; (на груз. яз.) Commentaria theologica hiberico-graeca «De angelicis virtutibus» / Textum hibericum (ab St. Ephrem Mtsire confectum) ed., cum graec. comment. compar., invest. instr. A. Tschumburidze. Tbilisi, 2001; (на слав. и рус. яз.) Дионисий Ареопагит. О церковной иерархии (с коммент.) // Писания святых отцев, относящиеся к истолкованию православного богослужения. СПб., 1855. С. 1–260; он же. Письма 1–6, 8 // ХЧ. 1825. № 19. С. 239–266; он же. Письма 10 и 7 // Там же. 1838. № 4. С. 281–290; он же. Письмо 9 // Там же. 1839. № 1. С. 3–18; он же. О божественных именах / Пер. игум. Геннадия (Эйкаловича). Буэнос-Айрес, 1957; он же. О мистическом богословии. Послание к Титу / Пер. свящ. Л. Лутковского // Мистическое богословие. К., 1991 (опубл. пер. Посланий 1 и 5); он же. О таинственном богословии и Послание к Титу-иерарху (славян. текст и рус. пер.) // Прохоров Г. М. Памятники переводной и русской литературы XIV–XV веков. Л., 1987. С. 158–299; он же. О Божественных именах. О мистическом богословии. СПб., 1994; он же. О небесной иерархии / Пер. Н. Г. Ермакова под ред. Г. М. Прохорова. СПб., 1996; он же. О церковной иерархии. Послания / Пер. Г. М. Прохорова под ред. В. Лурье. СПб., 2001; Вост. отцы и учителя Церкви V века: Антология / Сост. иером. Иларион (Алфеев). М., 2000 [пер. «Ареопагитик» под ред. Г. М. Прохорова: с. 257–416; библиогр.: с. 251–252 (список ранних переводов на рус. яз.)]; Лосев А. Ф. Имя: Избр. работы, переводы, беседы, исслед., архивные мат-лы. СПб., 1997 (О таинственном богословии); Ареопагитики (фрагменты) / Пер. С. С. Аверинцева // Антология мировой философии. М., 1969. Т. 1. Ч. 2. С. 606–620; Дионисий Ареопагит. О таинственном богословии / Пер. В. В. Библихина // Историко-философский ежегодник, 90. М., 1991. С. 227–232; Псевдо-Дионисий Ареопагит. О небесном священноначалии (главы 3–9) / Вступ. ст., подгот. древнерус. текст и пер. А. А. Смирнова, коммент. А. И. Макаров и А. А. Смирнова // Громов М. М., Мильков В. В. Идеиные течения древнерусской мысли. СПб., 2001. С. 782–902.

Указатели: *Daele A. van den. Indices Pseudo-Dionysiani. Louvain, 1941; Dionysiaca, 1585–1660; Thesaurus Pseudo-Dionysii Areopagite: Vers. latinae cum textu graeco: Ser. A–B (formae et lemmata). P.; Turnhout, 1995 [микробиофиши].* Лит-ра на рус. языке (более полный список см.: Вост. отцы и учителя Церкви V в. С. 252–254); О святом Дионисии Ареопагите и его творениях // ХЧ. 1848. Ч. 2. С. 146–178; *Порфирий (Успенский), еп. Святой Дионисий Ареопагит и творения его // ЧОЛДП. Т. 16. Ч. 2. Отд. 1. С. 176–214, 321–370; Безобразов М. В. Творения св. Дионисия Ареопагита // БВ. 1898. № 2. С. 195–205; Болотов В. В. К вопросу об ареопагитских творениях: (Письмо архиеп. финляндскому Антонию) // ХЧ. 1914. Май. С. 555–580; Нуцубидзе Ш. И. Тайна Псевдо-Дионисия Ареопагита. Тбилиси, 1942; Прохоров Г. М. Корпус сочинений с именем Дионисия Ареопагита в древнерусской литературе: Проблемы и задачи изучения // ТОДРЛ. 1976. Т. 31. С. 351–361; он же. Памятники переводной и русской литературы XIV–XV веков. С. 5–59; Салтыков А. А. О значении Ареопагитик в древнерусском искусстве: (К изучению «Троицы» Андрея Рублева) // Древнерус. искусство XV–XVII веков: Сб. ст. М., 1981. С. 5–24; Лосский В. Н. Апофатическое богословие в учении святого Дионисия Ареопагита // БТ. 1985. Сб. 26. С. 163–172; Епифанович С. Л. Прп. Максим Исповедник и византийское богословие. М., 1996. С. 33–40; Мейендорф И., протопр. Жизнь и труды святителя Григория Паламы: Введение в изучение / Пер. Г. Н. Начинкина под ред. И. П. Медведева и В. М. Лурье. СПб., 1997. С. 423–430; Гарлицев М. Дамаский о невыразимом // Логос. 1999. № 6. С. 23–30; Иткин В. В. О некоторых особенностях структуры древнейшего славянского списка корпуса сочинений Дионисия Ареопагита: (К вопросу о формировании структуры памятника) // Опыты по источниковедению: Древнерусская книжность: археография, палеография, кодикология. СПб., 1999. С. 52–65; Фонкич Б. Л. Луврский список сочинений Дионисия Ареопагита // Греческие рукописи европейских собраний: Палеогр. и кодикол. исслед. 1988–1998 гг. М., 1999. С. 58–61; Шичалин Ю. А. Заметки о переводах «Ареопагитик» // Пути российского образования и православия: Сб. ст. М., 1999. С. 64–77; он же. Концепция генад Прокла, Ареопагитский корпус и Дамаский // Рождественские чтения, 99: Христианство и культура: Сб. докладов. М., 1999. С. 14–23; Василий (Осборн), еп. Антропология Дионисия Ареопагита: (Доклад на богословской конф. РПЦ «Учение Церкви о человеке». 6.11.2001. Москва). Неопубл.; Мильков В. В. Неоплатоническая традиция в древнерусской мысли («Ареопагитики», «Диоптра») // Громов М. М., Мильков В. В. Идеиные течения древнерусской мысли. С. 225–259. Лит. на иностр. языках: *Frothingham A. E. Stephen Bar Sudaili the Syrian Mystic and the Book of Hierotheos. Leiden, 1886; Stiglmayr J. Der Neuplatoniker Proclus als Vorlage des sogenannten Dionysius Areopagita in der Lehre vom Uebel // Hist. Jb. Münch., 1895. Bd. 16. S. 253–273, 721–748; Koch H. Pseudo-Dionysius Areopagita in seinen Beziehungen zum Neuplatonismus u. Mysterienwesen. Mainz, 1900; Marsh F. S. The Book of the Holy Hierotheos. L.; Oxf., 1927; Lossky V. La théologie apophatique dans la doctrine de Denys l'Aréopagite // SK. 1929. T. 3. P. 133–144; idem. La notion des analogies chez Denys Pseudo-**

Aréopagite: Archives d'histoire littéraire et doctrinale du moyen-âge // Bibliothèque thomiste. P., 1930. Vol. 14. P. 22–30; *Ἀθηνᾶγορας, Μητρ. Ὁ μέγας ἐπίσκοπος Ἀλεξανδρείας ὁ ἀπὸ ρητόρων καὶ βουλευτῶν ὁ συγγραφεὺς τῶν Ἀρεοπαγιτικῶν συγγραμμάτων*. Ἀλεξάνδρεια, 1934; *Hausherr I.* Doutes au sujet du divin Denys // OCP. 1936. T. 2. P. 484–490; *idem.* Note sur l'auteur du Corpus Dionysiacum // Ibid. 1956. T. 22. P. 384–385; *Puech H.-Ch.* La ténèbre mystique chez le Pseudo-Denys l'Aréopagite et dans la tradition patristique // Études carmélitaines. P., 1938. T. 23/2. P. 33–53; *Balthasar H. U. von.* Das Scholienwerk des Johannes v. Scythopolis // Schol. 1940. Bd. 15. S. 16–38; *Chevallier Ph.* Jésus Christ dans les œuvres du Pseudo Aréopagite. P., 1951; *Honigmann E.* Pierre l'Ibérien et les écrits du Pseudo-Denys l'Aréopagite // Memoires de l'Acad. Royale de Belgique. Brux., 1952. Vol. 47. Fasc. 3; *Scime S.* Studi sul neoplatonismo, filosofia e teologia nello Pseudo-Dionigi. Messine, 1953; *Roques R.* L'univers dionysien: Structure hiérarchique du monde selon le Pseudo-Denys. P., 1954, 1983; *Hornus J.-M.* Les recherches récentes sur le pseudo-Denys l'Aréopagite // Revue d'Histoire et de Philosophie religieuses. 1955. N 35. P. 404–448; *idem.* Les recherches dionysiennes de 1955 à 1960 // Ibid. 1961. N 41. P. 22–81; *Roques R., Cappuis M., Aubert R.* Denys le Pseudo-Aréopagite // DHGE. T. 13. P. 257–768; *Völker W.* Kontemplation u. Ekstase bei Pseudo-Dionysius Areopagita. Wiesbaden, 1958; *Gronjigs L. H.* Sur la terminologie dionysienne // Bull. de l'association G. Budé (BAGB). P., 1959. N 18. P. 438–447; *Riedinger U.* Pseudo-Dionysius Areopagites, Pseudo-Kaisarios u. die Akoimeten // BZ. 1959. Bd. 52. S. 276–296; *Corsini E.* Il trattato De Divinis Nominibus dello Pseudo-Dionigi e i commenti neoplatonici al Parmenide. Torino, 1962; *Dempf A.* Der Platonismus des Eusebius, Victorinus u. Pseudo-Dionysius // SBA. Philos.-philol. und hist. Kl. (SBAW. PPH) 1962/1963. Münch., 1962. S. 3–18; *Ivanka E. von.* Plato Christianus: Übernahme u. Umgestaltung des Platonismus durch die Väter. Einsiedeln, 1964. S. 225–289; *Lilla S.* Ricerche sulla tradizione manoscritta del De divinis nominibus dello Pseudo-Dionigi l'Aréopagite // Annali della scuola normale superiore di Pisa (ASNSP). Pisa, 1965. Vol. 34. P. 296–386; *idem.* Il testo tachigrafico del «De Divinis Nominibus» (Vat. Gr. 1809) // ST. 1970. Vol. 263; *idem.* Terminologia trinitaria nello Pseudo-Dionigi l'Aréopagite: Suoi antecedenti e sua influenza sugli autori successivi // Augustinianum. R., 1973. Vol. 13. P. 609–623; *idem.* The Notion of Infinitude in Ps.-Dionysius Areopagita // JThSt. N. S. 1980. Vol. 31. P. 93–103; *idem.* Denys l'Aréopagite (pseudo-) // Dictionnaire de Philosophie Ancienne (DPHA). P., 1994. T. 2. P. 727–742; *Vanneste J.* La doctrine des trois voies dans la Théologie Mystique du Pseudo-Denys l'Aréopagite // Studia Patristica. T. 8. 1966. Vol. 20. P. 462–467; *Scazzoso P.* Ricerche sulla struttura del linguaggio dello Pseudo-Dionigi Areopagita // Pubblicazioni della università cattolica del Sacro Cuore (PUCSC). Scienze filologiche e letteratura. Mil., 1967. N 14; *Hathaway R. F.* Hierarchy and the Definition of Order in the «Letters» of Pseudo-Dionysius. Den Haag, 1969 (Lit.); *Brontesi A.* L'incontro misterioso con Dio: Saggio sulla teologia affermativa e negativa nello Pseudo-Dionigi. Brescia, 1970; *Beierwaltes W.* Andersheit: Grundriss einer neuplatonischen Begriffsgeschichte // Archiv für Begriffsgeschichte (ABG). Bonn, 1972. Bd. 16. S. 166–197;

Duclow D. F. Pseudo-Dionysius, John Scotus Eriugena, Nicholas of Cusa: An approach to the Hermeneutic of the Divine Names // Intern. Philos. Quarterly (IPQ). 1972. Vol. 12. P. 260–278; *Sheldon-Williams I. P.* Henads and Angels: Proclus and the Ps.-Dionysius // Studia Patristica. 1972. T. 2. P. 65–71; *Goltz H.* ΠΕΡΑ ΜΕΣΣΠΕΙΑ: Zur Theorie der hierarchischen Sozietät im Corpus Areopagiticum. Erlangen, 1974; *Brons B.* Sekundäre Textpartien im Corpus Pseudo-Dionysiacum: Literarkritische Beobachtungen zu ausgewählten Textstellen // Nachrichten d. Akad. d. Wiss. in Göttingen. Philos.-hist. Kl. (NAWG. PH). 1975. S. 99–140; *idem.* Gott und die Seienden: Untersuchungen zum Verhältnis von neuplatonischer Metaphysik und christlicher Tradition bei Dionysius Areopagita. Gött., 1976; *idem.* Pronoia u. das Verhältnis v. Metaphysik u. Gesch. bei Dionysius Areopagita // Freiburger Zschr. f. Philosophie und Theologie (FZPhTh). Freiburg, 1977. Bd. 24. S. 165–186; *Strothmann W.* Das Sakrament der Myron-weihe. Wiesbaden, 1977; *Suchla B. R.* Die sogenannten Maximus-Scholien des Corpus Dionysiacum Areopagiticum // Nachrichten d. Akad. d. Wiss. in Göttingen. Philol.-hist. Kl. 1980. N 3. S. 31–66; *Gersh S. E.* Ideas and Energies in Pseudo-Dionysius the Areopagite // Studia Patristica. 1984. T. 15. P. 297–300; *Hauken A. I.* Incarnation and Hierarchy: The Christ According to Ps-Dionysios // Ibid. P. 317; *Louth A.* Pagan Theurgy and Christian Sacramentalism in Denis the Areopagite // JThSt. 1986. Vol. 37. P. 432–438; *idem.* Denis the Areopagite. L., 1989; *Andia Y. de.* Pseudo-Denys // Dictionnaire critique de théologie. P., 1988. P. 220–227; *idem.* La Théologie Trinitaire de Denys l'Aréopagite // Studia Patristica. 1995. T. 32. P. 278–301; *Γιανναράς Χρ.* Χαϊντεγγερ καὶ Ἀρεοπαγιτής. Ἀθήνα, 1988; *Wesche K. P.* Christological Doctrine and Liturgical Interpretation in Pseudo-Dionysius // SVTQ. 1989. Vol. 33. P. 53–73; *Saffrey H. D.* Un lien objectif entre le Pseudo-Denys et Proclus // Recherches sur le Néoplatonisme après Platin. P., 1990. P. 227–234; *idem.* Nouveaux liens objectifs entre le Pseudo-Denys et Proclus // Ibid. P. 235–248; *Mühlenberg E.* Die Sprache der religiösen Erfahrung bei Pseudo-Dionysius Areopagita // Christian Faith and Greek Philosophy in Late Antiquity. Leiden, 1993. P. 129–147; *Alexander (Golitzin), hieromonk.* Et introibo ad altare Dei: The Mystagogy of Dionysius Areopagita: with spec. Reference to its Predecessors in the Eastern Christian Tradition. Thessal., 1994; *idem.* Dionysius Areopagites in the Works of Saint Gregory Palamas: On the Question of a «Christological Corrective» and Related Matters: [Доклад на II междунар. конф., посвящ. свт. Григорию Паламе. 6.11.1999. Limassol, Cyprus]. Неопубл.; *Perczel I.* Denys l'Aréopagite et Syméon le Nouveau Théologien // Denys l'Aréopagite et sa postérité en Orient et en Occident. P., 1997. P. 341–357; *idem.* Une théologie de la lumière: Denys l'Aréopagite et Evagre le Pontique (неизд.); *Rorem P., Lamoreaux J. C.* John of Scythopolis and Dionysian Corpus. Oxf., 1998; *Wörmer A. M.* Die Verborgenheit Gottes im Hohenliedkommentar Gregors von Nyssa und ihre Rezeption durch Pseudo-Dionysius Areopagita // Ephemerides theologiae Louvanienses. 2001. Vol. 77. N 1. P. 73–107. Подробные библиогр. указания см.: *Ritter A. M.* Über die Mystische Theologie und Briefe // Pseudo-Dionysius Areopagita. Stuttg., 1994. S. 147–208; *Alexander (Golitzin).* P. 431–436; Доп. см.: *Année Philologique.* 1996. P. 125; 1997. P. 131; 2000. P. 136; Указания изд. «А.»

переводов, схолий см.: CPG. Vol. 3, N 6600–6635.

Иером. Дионисий (Шлёнов)

АРЭС [Аррей; греч. Ἄρης], в древнегреч. мифологии бог коварной и вероломной войны в отличие от Афины Паллады— богини честной и справедливой войны. В ранний архаический период А. полностью отождествлялся с войной или смертоносным оружием (*Hom. II. XIII 444; Aeschyl.* Agam. 78). Ряд текстов (*Hom. II. XIII 301, Od. VIII 361; Soph. O. R. 196; Callim.* Hymn. IV 63–65; *Ovid.* Fast. V 257) говорит о негреч. (фракийском) происхождении А. Софокл называет его «презренным» богом и призывает *Зевса, Аполлона, Артемиду* и *Вакха* поразить его молниями, стрелами и огнем (*O. R. 190–215*). Рождение А. описывалось вначале как чисто хтоническое: Гера родила А. от прикосновения к волшебному цветку (*Ovid.* Fast. V 229–260). Позднее, с укреплением олимпийской мифологии, А. стали называть сыном Зевса и *Геры* (*Hom. II. V 896*) и поселили на Олимпе. Спутницами А. были богиня раздора Эрида и кровожадная Энио, а его атрибутами — копье, горящий факел, коршун и собаки. Кони А. носили имена: Блеск, Пламя, Шум, Ужас (дети Борея и одной из эриний). Даже в героях, детях А., проявляются черты необузданности, дикости и жестокости (Мелеагр, Аскалаф и Иалмен, Флегий, Эномай, фракиец Диомед, амазонки). К числу древних хтонических черт А. относится также миф о порождении им вместе с одной из эриний фиванского дракона (*Schol. Soph. Ant. 128*), позднее убитого царем Кадмом (*Eur. Phoen. 934*). Весь гомеровский эпос насыщен весьма выразительными описаниями этого буйного божества (напр., *II. V 859–861; XXI 403–407*). А. носит такие эпитеты, как сильный, огромный, быстрый, беснующийся, вредоносный, вероломный, губитель людей, разрушитель городов, запятанный кровью. Вместе с тем у Гомера А. уже настолько слаб, что его ранит не только Афина, но и смертный герой Диомед. А. любит самую красивую и нежную богиню Афродиту (*Hom. Od. VIII 264–366*). Об этой любви и нарушении Афродитой супружеской верности античные авторы писали довольно часто и даже называли имена детей от этой связи: Эрос и Антэрос (*Schol. Apoll. Rhod. III 26*),

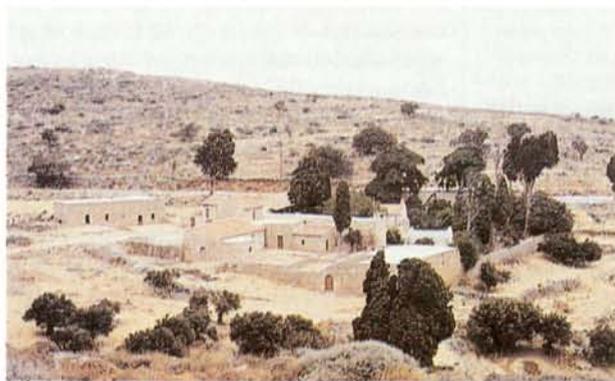
Деймос (Ужас), Фобос (Страх) и Гармония (*Hesiod. Theog.* 934 сл.). Буйный и аморальный А. с большим трудом ассимилировался с олимпийскими богами, поэтому в его образе можно найти многочисленные напластования разных эпох. В Риме А. был полностью отождествлен с италийским богом войны Марсом, под именем к-рого и стал известен в лит-ре и искусстве позднего времени.

Ист.: Scholia in Sophoclis tragoedias septem / Ed. P. Elmsley, G. Dindorf. Oxonii; Lipsiae, 1825–1852. 2 т.; *Apollonii Rhodii Argonautica* / Emendavit R. Merkel. Lipsiae, 1854. [Т.] 2. Scholia vetera / Ed. B. Keil; Callimachea / Ed. O. Schneider. Lipsiae, 1870–1873. 2 т.; *Euripidis Tragoediae* / Ed. A. Nauck. Lipsiae, 1912–1921. 2 т.; *Hesiodi Carmina* / Ed. A. Rzach. Lipsiae, 1913; *Sophoclis Tragoediae* / Ed. G. Dindorf, S. Mekler. Lipsiae, 1914; *Aeschylus Tragoediae* / Ed. H. Weil. Lipsiae, 1926; *Homeri Carmina* / Ed. G. Dindorf, C. Hentze. Lipsiae, 1930–1935. 2 т.; *Ovidii Nasonis Carmina* / Ed. R. Ehwald. Lipsiae, 1932. Т. 3. Pt. 2.

Лит.: Schwemm Fr. Der Krieg in der griechischen Religion // ARW. 1920/1921. N 20/21; idem. Ares // Ibid. 1923–1924. N 22; Otto W. F. Die Götter Griechenlands. В., 1947; Лосев А. Ф. Олимпийская мифология в ее социально-историческом развитии // УЗ МГПИ. 1953. Т. 82. С. 145–147.

А. А. Тахо-Годи

АРЕТИУ [греч. Ἀρετίου] **СВЯТОЙ ТРОИЦЫ МУЖСКОЙ МОНАСТЫРЬ**, расположен на о-ве Крит, на севере епархии Мирабела в митрополии Петры (*К-польский Патриархат*). Основан между 1580 и 1596 гг. на месте более древнего мон-ря критским землевладельцем Марком Пападопулосом и его пле-



мянником, тоже Марком. По преданию, своим названием мон-рь обязан имени жены или сестры одного из ктиторов, к-рую звали Арети; по др. версии, Арети восходит к названию местности. В административно-хозяйственных документах мон-ря (1575–1643), хранящихся в Археологическом музее г. Ираклиона, сообщается о процветании обители



Троица Новозаветная. Икона. XVI в.
Ц. Св. Троицы мон-ря Аретиу

в последние десятилетия венецианского владычества на Крите (из 130 опубликованы С. Ксанфудидисом 15 на итал. языке, 103 на греч. (*Ξανθοῦδίδης Σ. Κρητικά Συμβόλαια ἐκ τῆς Ἐνετοκρατίας 1575–1645* // *Χριστιανική Κρήτη*. 1912. Ἔτος. Α'. Т. 1–2. Σ. 1–288, 313–377)). Из записи игум. Германа (Синадина), последнего настоятеля мон-ря перед периодом тур. владычества, а также из завещания Марка Пападопулоса известно, что последний выделил землю и средства для содержания 12 монахов ради вечного поминания своей семьи. Марк составил достаточно строгий устав для мон-ря, с аватоном для женщин, и назначил первым игуменом своего духовного отца Иосифа (Дзе). Из документа 1635 г. из-

Мон-рь Аретиу

вестно, что уже тогда мон-рь имел 4 метоха (подворья): св. Антония в Кариди и Сирмесо, Михаила Архангела в Луме, Иоанна Крестителя в Скуре. Во времена тур. господства А. стал центром культуры и просвещения, имел богатую б-ку с рукописями и печатными книгами, погибшую во время восстания 1821 г. Тогда же наступил упадок обители, резко сократилось число монахов. В 1900 г. А. был официально упразднен, однако иноки

оставались на территории мон-ря. По преданию, когда в 1940 г. умер последний из них, упал монастырский колокол. В 1991 г. по благословению Патриарха К-польского *Варфоломея* Нектарий, митр. Петры, начал возрождение мон-ря. К 2001 г. там подвизались 3 монаха, к-рые занимались работами по восстановлению обители. Основные постройки мон-ря: собор Св. Троицы, ц. св. Лазаря, келейные корпуса, трапезная. Мон-рь обновлялся в 1844 и 1881 гг. Лит.: Ἀντωνόπουλος Ε. Ἡ ἱερά μονή Ἁγίας Τριάδος Ἀρετίου Μεραμπέλλου Κρήτης. Νεάπολις, 1997; Κόκορης Δ. Θ. Ὁρθόδοξα Ἑλληνικά Μοναστήρια. Ἀθήνα, 1997. Σ. 300; Λέκκος Ε. Π. Τά μοναστήρια τοῦ Ἑλληνισμοῦ. Πειραιάς, 1997. Τ. 1. Σ. 187–188; Ψιλάκης Ν. Βυζαντινές ἐκκλησίες καὶ μοναστήρια τῆς Κρήτης. Ηράκλειο Κρήτης, 1998. Σ. 99–101; Κοκκίνης Σ. Τά μοναστήρια τῆς Ἑλλάδος. Ἀθήνα, 1999. Σ. 188.

АРЕФА (Митренин Александр Федорович; 21.11.1879, Кронштадт – нояб. 1932, Ташкент), прмч. (пам. в Соборе новомучеников и исповедников Российских). 26 мая 1902 г. поступил в *Валаамский мон-рь*, 20 марта 1906 г. зачислен в послушники, 22 мая 1910 г. пострижен в монашество с именем А. 30 июля 1915 г. рукоположен во иеродиакона, 28 апр. 1921 г. – во иеромонаха. С февр. 1917 г. проходил послушание на Московском подворье Валаамского мон-ря. В 1925 г. уехал в Финляндию, в *Ново-Валаамский мон-рь*, но впосл. был выслан оттуда за верность РПЦ и *юлианскому календарю*. В 1927 г. проживал в часовне Валаамского мон-ря в Ленинграде, на Васильевском о-ве. Арестован 18 февр. 1932 г. На допросе заявил, что против советской власти никогда активно не выступал, но советским человеком быть не может из-за гонений властей на Церковь. 22 марта 1932 г. приговорен к ссылке в Казахстан сроком на 3 года, скончался в ссылке, погребен в Ташкенте. Прославлен *Архиерейским Собором РПЦ 2000 г.*

Арх.: Архив Валаамского мон-ря. Ф. 3. Оп. 7: Метрическая книга о умерших за 1932 г.; Оп. 8: Послужной список за 1917–1918 гг.; Архив ФСБ г. С.-Петербурга. Арх. № П–75829. Т. 1: Следственное дело по обвинению Васильевой Т. Н. и др. Л. 185–189, 513.

АРЕФА [араб. الحارث بن كعب], сир. ܐܪܝܘܬܐ ܝܘܨܦ (Ariyuta Iyusuf), эфиоп. ሳሩት-ወልደ-ከዕብ, греч. Ἀρέθας] († 523), мч. (пам. 24 окт., эфиоп. 26 хэдара (22/23 нояб.)), глава христиан *Награна*, пострадавший вместе с 4299 *награнскими мучениками* во время



Мч. Арефа. Миниатюра из греко-груз. рукописи. XV в. (РНБ)

гонений химьяритского царя-иудея *Йосефа Асара Ясара* осенью 523 г. в период *химьяро-эфиопских войн*. После кончины награнского еп. Павла главой местной общины христиан-монофизитов стал богатый и знатный старец А., не имевший духовного сана. Согласно ряду источников, он был светским правителем города и его округи (этнархом и филархом), причем прежде эту должность занимал его отец. Когда началась война с *Аксумом*, царь *Йосеф Асар Ясар* потребовал от А. прислать к нему всех боеспособных жителей Награна. Ополчение было собрано и отправлено, но вернулось с полдороги, узнав о предпринятом по повелению царя истреблении всех находившихся в Химьяре христиан. *Йосеф* расценил это как мятеж. После осады и взятия города в кон. окт. (или нояб.) 523 г. тяжелобольной А. был схвачен и предстал перед царем. Он отказался отречься от своей веры и смело обличал иудейского владыку, вселяя мужество в своих сограждан. По приказу царя А. вместе с др. награнцами был отведен в одно из вад (пересохшее русло реки), где им отсекли головы мечом.

О мученичестве А. повествуется в письме царя *Йосефа Асара Ясара* к царю *Мунзиру III*, а также в письме еп. *Симеона Бет-Аршамского* к авве Мар-Симеону (VI в.).

Пространное греч. житие создано на основе актов А., написанных

в VI в. В кон. X в. житие было переработано *Симеоном Метафрастом*. Краткие жития содержатся в *Минологии Василия II* (PG. 117. Col. 123–126) и в Синаксаре К-польской ц. X в. (SynCP. Col. 159–161). Стихи А. содержатся в Стишных Синаксарях *Христофора Митилинского* XI в. (*Cristoforo Mitileneo*. Calendari. P. 340) и *Феодора Продрома* нач. XII в. (*Teodoro Prodromo*. Calendario. P. 99). Память А. 24 окт. отмечается во всех греч. календарях. Согласно памятникам к-польского происхождения: *Типикону Великой ц.* X в. (*Mateos*. Turison. T. 1. P. 76) и Синаксарию К-польской ц. X в. (SynCP. Col. 159–161), — синаксис А. совершался в храме Богородицы в Протасиевых.

Древние календари Иерусалимской Церкви, ориентированные на Святогробский Типикон, и восходящие к данной традиции груз. и арм. литургические памятники (VII–XI вв.) отмечают память А. 20 апр., 1 и 4 окт. (*Кекелидзе*. Канонарь. С. 135, 276; *Garitte*. Calendrier Palestino-Georgien. P. 61, 94–95; *Tarchnischvili*. Grande Lectionnaire. P. 42).

О почитании А. на Руси свидетельствуют упоминания о нем в рукописях XI в.: память А. отмечена в месяцеслове Остромирова Евангелия 1056–1057 гг. (Л. 234 об.), служба А. с канонем *Феодана* содержится в Минее 1096 г. (РГАДА. Тип. 89 — *Ягич*. Служебные Миней. С. 168–174). В 1-й пол. XII в. на Руси был осуществлен перевод краткого жития А., включенный в нестишной Пролог (древнейший список — РНБ. Соф. 1324, кон. XII — нач. XIII в. (*Абрамович*. Софийская б-ка. Вып. 2. С. 163)). В 1-й пол. XIV в. краткое житие А. было вновь переведено (по-видимому, сербами на Афоне) в составе Стишного Пролога. Пространное житие А. было переведено на слав. язык не позднее XII в., сохранилось в версиях, восходящих к одному переводу. Старшие южнослав. (серб.) списки — Загреб. Архив ХАЗУ. Ша 47; София. НБКМ. № 1039 (оба посл. четв. XIV в.), один из старших русских — РГБ. Вол. № 591, посл. четв. XV в. Существует и древнегруз. перевод памятника. В ВМЧ помещены пространное житие (ВНГ, N 166) и оба кратких проложных жития А. (*Иосиф*, архим. Оглавление ВМЧ. Стб. 113–114 (1-я паг.)).

Часть мощей А. перевезли из К-поля в Киево-Печерский мон-рь в 1073 г.

(Патерик Киевского Печерского монастыря. СПб., 1911. С. 6). Согласно надписи на иконе-мощевике кн. Константина Дмитриевича (нач. XV в.), в ней содержались частицы мощей А. (Христианские реликвии. С. 56–57).

Гимнография. Различные редакции Студийского устава — *Студийско-Алексиевский Типикон* 1034 г. (*Пентковский*. Типикон. С. 291), *Мессинский Типикон* 1131 г. (*Arranz*. Turison. P. 43–44), *Евергетидский Типикон* 1-й пол. XII в. (*Дмитриевский*. Описание. Т. 1. С. 299–300) — указывают на день памяти А. пение его последования с чтением жития на утрене. Среди памятников *Иерусалимского устава* память А. содержится уже в ранних его редакциях (напр., *Sinait*. gr. 1096, XII в. — *Дмитриевский*. Описание. Т. 3. С. 32). Типикон, используемый ныне в РПЦ (Типикон. Т. 1. С. 224–225), предписывает совершение А. службы без знака (см. *Знаки праздников месяцеслова*).

Последование А., помещенное в печатных греч. и рус. Минеях и состоящее из канона *Феодана* 4-го плагального, т. е. 8-го, гласа с *акростихом* «*Μαρτυρικὴν σὺνοδὸν θεοτερπέα μέλωμεν ὕμνοις*» (греч. — Мученический собор богокрасно воспоем песнями), стихир на *Господи воззвах* 1-го гласа со *славником* 4-го гласа «*Ἀσματικῶς τὸν ποικενάρχηρον σήμερον πιστοῖς*» (*Пѣсенникъ пастыреначальника днесь въкриши*), седальна 4-го гласа «*Τοῦ σταυροῦ τῆ δυνάμεϊς*» (*Крѣта сілою*), кондака с иконом 4-го гласа, известно по рукописным Минеям как студийской (РНБ. Греч. 227–1. Л. 96–96 об., XII в.; ГИМ. Син. № 160. Л. 179–185 об., XII в.), так и иерусалимской традиций (РНБ. Греч. 523, XIV в.; Стихирарь. БАН. РАИК. 95 и 14. Л. 77 об. — 78, XIV в.).

Кроме текстов печатных Миней в рукописях сохранились и др. тексты А.: анонимный канон 4-го гласа со 2-й песнью без акростиха (*Ταχεῖον*. N 137. Σ. 67), иной цикл стихир на *Господи воззвах* 4-го гласа, сохранившийся в Минеях как студийского (напр., РГБ. Сев. греч. 480. Л. 90–90 об., XII в.), так и иерусалимского (БАН. РАИК. 98. Л. 5 об., XIV в.) типов, а также 2 седальна, 4-го и 4-го плагального, т. е. 8-го, гласов, сохранившиеся только в рукописях студийского типа.

Ист.: ВНГ, N 166–167; ВНО, N 99–106; ActaSS. Oct. T. 10. P. 721–759; Записки о мученичестве св. Арефы / Пер. еп. Арсения (Ивашенко) // Странник. 1873. № 6. С. 217–262; La lettera di Simone vescovo di Beth-Arsam sopra i martiri omeriti / Publ. e trad. dal socio I. Guidi // Atti della Reale Accad. dei Lincei; ser. 3^a; 1881. Vol. 7. P. 488–490 (итал. пер.); 507–508 (сир. текст); Historia dos martyres de Nagran: Vers. ethiopia / Publ. por F. M. E. Pereira. Lisboa, 1899. P. 79–122, 169–185 (эфиоп. текст); 123–165, 175–189 (португ. пер.) (рус. пер. фрагм.: История Африки: Хрестоматия. С. 223–226);

ЖСв. Окт. С. 528–553; The Book of the Himyarites / Ed. by A. Moberg. Lund et al., 1924. P. 4^b, 5^a, 8^a (сир. текст), СII–СIII, CV–CVI (англ. пер.) (рус. пер.: История Африки: Хрестоматия. С. 211–212); Chronicon anonymum pseudo Dionysianum vulgo dictum // CSCO. Syg. Ser. 3. P., 1927. T. 1. P. 63–65 (рус. пер.: *Пигулевская Н. В.* Сирийская средневековая историография. СПб., 2000. С. 621–630); *Shahid I.* The Martyrs of Najrân: New Doc. Вгух., 1971. (SH; N 49). P. XI–XIV (сир. текст); *Пигулевская Н. В.* (англ. пер.).

Лит.: *Пигулевская Н. В.* Византия на путях в Индию. М.; Л., 1951; *она же.* Арабы у границ Византии и Ирана в IV–VI вв. М.; Л., 1964. С. 256, 258; *она же.* Хроника псевдо-Дионисия Тельмахрского о Южной Аравии // *она же.* Ближний Восток. Византия. Славяне. Л., 1976. С. 117–130; *Périer J.* Arethas (1) // DHGE. T. 3. Col. 1650–1653; *Esbroek M. van.* L'Éthiopie à l'époque de Justinien: S. Arethas de Négrân et S. Athanasie de Clysma // IV Congresso Intern. di Studi Etiopici (Roma, 10–15 aprile 1972). R., 1974. T. 1 (ser. storica). P. 117–139; *Hannick Ch.* Maximos Holobolos in der kirchenslavischen homiletischen Literatur. W., 1981. S. 134. N 171; *Σωφρόνιος (Εὐδοκράτης).* Ἀγιολόγιον. Σ. 54.

С. А. Французов, О. В. Лосева, А. Ю. Никифорова

Иконография. Обычно А. изображается старцем с седой остроконечной бородой средней длины, разделенной на неск. завитков, с седыми волосами или с залысинами на голове, в традиц. для мучеников одеянии — хитоне и плаще, с крестом в правой руке. В «Ерминии» *Дионисия Фурноаграфиота*, нач. XVIII в. (Ч. 3. § 10. № 16), описан как «старец с остроконечною бороною», в др. месте сказано: «Святой Арефа с бывшими с ним был усечен мечом. Он стар, а прочие различны видом» (Ч. 3. § 22. Октябрь. № 24); в *Большаковском* подлиннике, XVIII в., указано: «Арефа сед, власы аки Андрея апостола, брада доле Николины, в доспехе пернатом, рукава испод киноварь, нагавицы черны, на левом плече риза багор лазорь пробелен, в левой руке меч в ножнах, а в правой руке держит со крестом свиток против сердца, а в нем писано: Господи Иисусе Христе, сотвори милость поминающим мучение наше и оставление грехов подаждь» (*Большаков.* С. 41–42).

Изображения А. сохранились на триптихе слоновой кости, XV в. (Палаццо Венеция. Рим); в *Минологии Василия II* (Vat. gr. 1613. P. 135, 976–1025 гг.) — представлено мученичество святого; на фреске в крипте кафолика монастыря *Осиос Лукас* в Фокиде (Греция), 30-е гг. XI в.; Арбавильском триптихе слоновой кости, сер. XI в. (Лувр); триптихе слоновой кости, XI–XII вв. (Ватикан); в трапезной монастыря ап. Иоанна Богослова на о-ве Патмос, кон. XII в.; в ц. вмч. *Георгия в Старо-Нагоричино* (Македония), 1317–1318 гг.; на фреске в храме Успения Богородицы в Протате на Афоне, нач. XIV в.; в ц. свт. Афанасия Великого (Мусакос) в Кастории (Греция),

1384–1385 гг.; в греко-груз. рукописи (РНБ. О. I. 58. Л. 83, XV в.) и др. Лит.: Ерминия ДФ. С. 164, 202; *Большаков.* Подлинник иконописный. С. 41–42; *Евсеева.* Афонская книга. С. 245; The Glory of Byzantium / Ed. H. C. Evans and W. D. Wixom. N. Y., 1997. Cat. 80. P. 133–134.

Н. В. Герасименко

АРЕ́ФА (ок. 850, Патры — после 932), архиеп. Кесарии Каппадокийской (заял кафедру ранее 902). Происходил, по-видимому, из знатной и богатой семьи. До 886 г. переехал из Греции в К-поль. Возможно, был учеником Патриарха свт. *Фотия* (858–867; 877–886), хотя точных указаний на этот счет нет. В 80-х гг. IX в. А. начал собирать коллекцию рукописей. До 895 г. рукоположен во диакона. В нач. 901 г. А. предстал перед судом по обвинению в безбожии, хотя о подлинных причинах его преследования источники не говорят прямо: возможно, он был замешан в заговоре против имп. *Льва VI Мудрого*. Оправданный за отсутствием улики, А. вскоре стал придворным ритором при дворе имп. *Льва VI*, составлял похвальные слова, обращенные к императору, и слова на церковные праздники. До 902 г. А. стал архиеп. Кесарии Каппадокийской, заняв одну из самых значимых кафедр в церковной иерархии К-польского Патриархата (архиепископ Кесарии традиционно носил титул первопрестольного — первого среди митрополитов). В 905–906 гг. А. была поручена миссия освящения храмов в Греции, пострадавших от набегов арабов в 904 г. Когда в 906 г. в среде визант. клира начались разногласия по поводу 4-го брака имп. *Льва VI*, А. последовательно выступал против запрещенного канонами брака императора и критиковал действия Патриарха *Николая I Мистика*, к-рый пытался, руководствуясь принципом *икономии*, не допустить раскола в Церкви. Этим событиям посвящены мн. полемические произведения А. После того как *Николай Мистик*, в конце концов отказавшийся признать 4-й брак императора, был смещен с Патриаршего престола (1 февр. 907) и сослан, А. также был отправлен на нек-рое время в ссылку во Фракию. Однако вскоре он был возвращен в К-поль, согласился признать 4-й брак *Льва VI* и примкнул к новому Патриарху *Евфимию I*.

После смерти *Льва VI* императором стал его брат *Александр* (11 мая

912 — 6 июня 913). Патриарх *Евфимий* был смещен с престола, к-рый занял возвращенный из ссылки Патриарх *Николай* (912). А. продолжал относиться к нему резко враждебно, и их примирение состоялось лишь после 921 г. В «Надгробном слове Патриарху *Евфимию*» А. превозносит себе резкие выпады против имп. *Александра*. Между 920 и 922 гг. А. по поручению правившего в то время империей *Романа I Лакапина* составил послание эмиру Дамаска с изложением нек-рых догматов христ. веры. Последним дошедшим до наст. времени сочинением А. является его письмо с одобрением избрания на Патриарший престол 16-летнего *Феофилакта*, младшего сына имп. *Романа Лакапина* (932). Вероятно, вскоре после этого А. скончался.

А. составил «Толкование на Апокалипсис», в к-ром он использует труды *Андрея Кесарийского* и *Икумения*. Не сохранились написанные А. анакреонтические стихи, посвященные Патриарху *Фотию*, празднику обновления Новой церкви в К-поле и т. д. По предположению *Й. Кодера*, А. является автором т. н. «Монемвасийской хроники», повествующей об основании г. Монемвасии и о событиях, происходивших на Пелопоннесе в кон. VI — нач. IX в.

Из собрания рукописей, принадлежащих А., сохранились рукописи *Евклида*, *Платона*, *Аристотеля*, *Элия Аристида*, сочинений раннехрист. апологетов, *Лукиана*, догматических сочинений, *Номоканона XIV титулов*. На полях нек-рых рукописей А. своей рукой делал замечания, и они являются одними из древнейших автографов, сохранившихся до наст. времени. Также известны схолии А. на Свящ. Писание, на письма и «*Амфилохии*» Патриарха *Фотия*. Соч.: PG. 106. Col. 493–785; Проповедь на 1-й псалом / Пер. еп. Арсения (Иващенко). М., 1891; *Arethae Scripta Minora* // Ed. L. G. Westerink. Lpz., 1972. 2 vol.

Лит.: *Κουγιάς Σ.* Ὁ Καίσαρειαῖος Ἀρέθας καὶ τὸ ἔργον αὐτοῦ. Ἀθήνα, 1913; *Schmid J.* Untersuchungen zur Geschichte des griechischen Apokalypsetextes. I. Der Apokalypsetext des Arethas von Kaisareia // BNJ. 1936. Beih. 17; *idem* Die handschriftliche Überlieferung des Arethas von Kaisareia // BNJ. 1939–1943. Bd. 16. S. 72–81; *Шангин М. А.* Византийские политические деятели первой половины X в. // Визант. сб. М.; Л., 1945. С. 228–248; *она же.* Письма Арефы — новый источник о политических событиях в Византии 931–934 гг. // ВВ. 1947. Т. 26. С. 235–260; *Jenkins R., Laourdas B., Mango C. A.* Nine Orations of Arethas from cod. Marc. gr. 524 // BZ. 1954. Bd. 47.

S. 1–17; *idem*. Eight Letters of Arethas on the Fourth Marriage of Leo the Wise // *Hellenika*. 1956. Т. 14. P. 333–372; Псамафийская хроника // Пер., предисл. и коммент. А. П. Каждана // Две византийские хроники X века. М., 1959. С. 116–117, 124; *Zardini E.* Sulla biblioteca dell'arcivescovo Areta di Caesarea (IX–X secolo) // *Akten des XI. Intern. Byzantinistenkongresses*. Münch., 1960. S. 671–678; *Lemerle P.* Le premier humanisme byzantin. P., 1971. P. 237–280; *Koder J.* Arethas von Kaisareia und die sogenannte Chronik von Monembasia // *JÖB*. 1978. Bd. 25. S. 75–80; *Podskalsky G.* Byzantinische Reicheschatologie. Münch., 1972. S. 88–89; *Fonkič B. L.* Scriptoria bizantini. Risultati e prospettive della ricerca // *RSBN*. 1980–1982. Vol. 17–19. P. 99–108.

И. В. Т.

АРЕФА (аль-Харит ибн Джабала), филарх из династии Гассанидов — см. *Харит ибн Джабала*.

АРЕФА ВЕРХОТУРСКИЙ (1865, Малоархангельский у. Орловской губ. — 15.05.1903, г. Верхотурье Пермской губ.), прп. (пам. 15 мая, в Соборе Сибирских святых, в Соборе Валаамских святых). Род. в большой крестьянской семье, неск. сестер А. В. были монахинями в елецком Знаменском мон-ре. В 1889 г. А. В. поступил в *Валаамский мон-рь*. Еще будучи послушником, стал известен строгой подвижнической жизнью. В нояб. 1893 г. пострижен в монашество с именем Арефа и переведен в *Верхотурский мо-ря* во имя свт. *Николая Чудотворца мон-рь* вместе с иером. *Иовом*, назначенным туда настоятелем. В дек. 1893 г. в Екатеринбурге А. В. был рукоположен во иеродиакона, в окт. 1898 г. — во иеромонаха. Нес послушание свечника и заведовал монастырской б-кой. Благочестием и ревностью к монашескому делу А. В. завоевал любовь братии.

После того как архим. *Иов* ушел на покой в Валаамский мон-рь, А. В. был избран настоятелем, 6 мая 1900 г. возведен в сан архимандрита. Строгое соблюдение устава и старчество были основой духовной жизни мон-ря. При А. В. были построены 2 каменных жилых здания, много хозяйственных построек, каменная стена, гостиницы для паломников, начата постройка каменного здания церковноприходской школы для детей беднейших родителей и школы для глухонемых детей. Значительно расширилась книжная и иконная торговля, за распространение синодальных изданий в 1902 г. А. В. был награжден Святейшим Синодом Библией на церковнослав. языке. По распоряжению настоятеля на

письма, поступавшие в обитель со всех концов России с просьбой молитв, обязательно отвечали, часто это делал сам А. В. Он следил за преподаванием в школе, особенно Закона Божия, большое внимание уделял монастырской б-ке; архив мон-ря, в к-ром хранились дела с 1762 г., был приведен в порядок. Было начато подробное описание обители к предстоявшим в 1904 г. юбилейным торжествам: 300-летию со времени основания Верхотурского мон-ря и 200-летию перенесения мощей св. прав. *Симеона Верхотурского* с места их явления — из с. Меркушина — в Верхотурский мон-рь. Однако до этих торжеств А. В. не дожил. Свою кончину он предсказал за неск. дней, почил в полном сознании, перекрестившись и сложив крестообразно руки, погребен на братском кладбище Верхотурского мон-ря. Местная канонизация А. В. в Соборе Сибирских святых состоялась в 1984 г. В 1994 г. в возрожденной Верхотурской обители были обретены мощи преподобного.

Ист.: Архимандрит Арефа: [Некролог] // *Рус. паломник*. 1903. № 27. С. 462; *[Баранов В. С.]* Архимандрит Арефа // Там же. 1903. № 29. С. 511.

Лит.: ЖПодв. Май. С. 94–95; Жития Сибирских святых: Сибирский патерик. Новосибир., 1999. С. 281–282; Собор Валаамских святых. СПб., 1999. С. 13–15.

Игумен *Андроник (Трубачёв)*

АРЕФА ЗАТВОРНИК (2-я пол. XII в.), прп., Киево-Печерский, в Ближних пещерах почивающий (пам. 24 окт., 28 сент. — в Соборе преподобных отцов Киево-Печерских, в Ближних пещерах почивающих, в неделю 2-ю Великого поста — в Соборе всех преподобных отцов Киево-Печерских). А. З. посвящено 22-е слово Киево-Печерского патерика Кассиановской редакции. Автор слова, свт. *Симон*, еп. Владимирский, был очевидцем чуда, происшедшего с преподобным. А. З. род. в Полоцке, среди братии Киево-Печерского мон-ря был известен скупостью и немилосердием к нищим. После ограбления его кельи А. З. тяжело заболел из-за скорби об утраченном богатстве. Во время болезни ему было видение ангелов и бесов, споривших о его душе, после чего преподобный покаялся и возблагодарил Бога о похищенном имуществе, к-рое ангелы вменили ему в милостыню. Исцелившись, А. З. проводил жизнь в покаянии и искренней заботе о нищих и убогих.



Прп. Арефа Затворник. Гравюра (Патерик Печерский. К., 1661)

Согласно преданию, преподобный жил в затворе в Ближних пещерах, где в наст. время покоятся его мощи. Погребение «преподобного отца Арефы» упоминает в «Тератургиме» (1638) иером. *Афанасий (Кальнофойский)*. А. З. прославляется в 7-й песне «Канона преподобным отцам Печерским» (К., 1643), изданного по благословению свт. *Петра (Могила)*, митр. Киевского: «Сребролюбия потопивый змия слез тучами, Арефо славне». Автором «Канона», возможно, был протосинкелл и экзарх К-польского Патриарха иером. *Мелетий Сириг*. В Патерике (К., 1661), изданном по благословению архим. *Иннокентия (Гизеля)*, впервые указана отдельная память А. З. — 24 окт. При архим. *Варлааме (Ясинском)*; 1684–1690) было установлено празднование Собору преподобных отцов Киево-Печерских, в Ближних пещерах почивающих. Общецерковное почитание печерских преподобных, в т. ч. А. З., установлено указами Святейшего Синода 1762, 1775, 1784 гг., в соответствии с к-рыми разрешалось печатать службы киевским святым в Минеях и вносить их имена в московские месяцесловы. В 1843 г. установлено празднование Собору всех Киево-Печерских святых и Собору святых, в Малой России просиявших.

Ист.: Патерик Киевского Печерского монастыря. К., 1661; Патерик Киевского Печерского монастыря. СПб., 1911; Акафисты и каноны. К., 1686. Л. 373; Описание Киево-Печерской лавры. С. 289; Минея (МП). Февраль. С. 761; Октябрь. С. 24; Сентябрь. С. 716–730.

Лит.: Барсуков. Источники агнографии. Стб. 55–56; Филарет (Гумилевский). РСв. Октябрь. С. 251–252; Сергей (Спасский). Месяцеслов. Т. 2. С. 329; Кабанець. Історія печерської канонізації. С. 47–50.

Е. А. Лопухина

Иконография. В иконописном подлиннике кон. XVIII в. об облике А. З. сказано: «Надсед, брада доле Николиной, проста, на главе клубук черной, риза преподобническая, испод лазорь, обе руки сложил, держит у сердца, правую ногою стоит впрям» (БАН. Строг. № 66. Л. 312, «правая страна», 30-й); в подлиннике 20-х гг. XIX в.: «Надсед, брада по доле немного Козмины, риза преподобническая, на плечах схима» (РНБ. Погод. № 1931. Л. 53 об.; 24 окт.). Одним из ранних сохранившихся изображений А. З. является гравюра мастера *Илии* с сюжетом «Видение прп. Арефы в болезни его» в цикле иллюстраций 1655–1660 гг., выполненных для издания Киево-Печерского Патерика 1661 г.: преподобный, одетый в подрясник, с повязкой на голове, возлежит на ложе, за к-рым сонм ангелов противостоит демонам, держащим развернутую хартию. Этот сюжет повторен Л. Тарасевичем в гравюре к изданию Патерика 1702 г. Имеется ряд индивидуальных изображений А. З.: на иконе XIX в. у раки преподобного в Ближних пещерах Киево-Печерской лавры (НКПИКЗ) — с характерными чертами лица и окладистой бородой, в монашеском одеянии, с куколем на голове, правой рукой опирается на посох, левую прижал к груди; иконе 2-й пол. XIX в. (ЦМиАР) — в схиме и куколе, с седой бородой, с благословляющей десницей и развернутым свитком в левой руке (надпись: «Молю вы...»).

В композиции «Древо Киево-Печерских святых», напр., на гравюре 1663–1676 гг. с подписью автора «Аким» (Нац. музей книги и книгопечатания Украины), А. З. представлен в лике преподобных в правой части композиции. Образ А. З. в монашеских одеждах с куколем на голове, без выраженных индивидуальных особенностей, помещен на иконах и эстампах «Собор Киево-Печерских святых», как правило, в левой группе иноков, мощи к-рых почивают в Ближних (Антониевых) пещерах на гравюрах кон. XVIII — нач. XIX в. (ЦАК МДА, РГБ) — в 10-м ряду 1-м справа; на иконе 1-й пол. XIX в. (ЦМиАР), предположительно из мастерской Киево-Печерской лавры, — изображен средовеком, с надписью на нимбе: «Пр Арефа Чудотв»; на литографиях изд. А. Абрамова 1859 г. (ЦАК МДА) и 1862 г. (РГБ) — в 7-м ряду 3-м слева; на раскрашенной литографии 1883 г. мастерской А. Абрамова (ГРМ); на хромолитографии 1898 г. изд. Киево-Печерской лавры (РГБ) — прямолично, в 8-м ряду 2-м слева. Оплечное изображение А. З. без куколя, с длинными седыми волосами, в правой

группе (за прп. Феодосием Киево-Печерским), во 2-м ряду, 2-м слева, имеется на литографиях изд. И. А. Гольшева 1868 г. (ЦАК МДА) и 1874 г. (РГБ).

Лит.: Патерик, или Отечник Печерский. К., 1661. Вып. 2. Т. 1. Л. 253б; Ровинский. Народные картинки. Кн. 3. С. 621–633. Т. 4. С. 761–764; Украинские книги кирилловской печати XVI–XVIII вв.: Кат.: Киевские изд. 2-й пол. XVII в. М., 1981. С. 14; Русские монастыри: Искусство и традиции / ГРМ. Б. м., 1997. С. 169; Маркелов. Святые Древней Руси. Т. 2. С. 58; Гончарук В. М., Кабанець Е. П. Дереворит середины 17 ст.: «Родословное древо Киево-Печерского монастыря» як джерело з історії печерської канонізації // Могилянські читання: Матеріали щорічної наукової конференції. К., 2000. С. 56–64.

И. Б. Черномаз

АРЕФИЙ Петрович Ерёмкин (1884, с. Красивка Наровчатского у. Пензенской губ. (совр. Торбеевский р-н Республики Мордовия) — 10.08.1937), мч. (пам. 28 июля и в Соборе новомучеников и исповедников Российских). Род. в крестьянской семье. Образования не получил, крестьянствовал, имел 5 сыновей. В 1937 г. арестован по подозрению в контрреволюционной деятельности, обвинен в том, что «под видом религиозных бесед систематически проводил нелегальные сборища, на которых распространял провокационные слухи о падении советской власти, агитировал единовластных не вступать в колхоз». Винам себя не признал. Расстрелян по приговору тройки при НКВД МАССР от 5 авг. 1937 г. Реабилитирован 13 марта 1989 г. Прославлен *Архирейским Собором РПЦ 2000 г.* Арх.: Архив ЦНЦ.

АРЕФЬЕВ Стефан, московский (?) иконописец кон. XVI — нач. XVII в., работавший по заказам «именитых людей» *Строгановых*. В 1600–1601 гг. вместе с Феодором *Савиным* руководил артелью мастеров, выполнивших стенопись в Благовещенском соборе Сольвычегодска. Упоминается в документах *Оружейной палаты* под 1615 г. Сохранилось неск. икон, выполненных в традиц. стилистике строгановской иконописи с именем А. в надписях на тыльной стороне («Письмо Стефаново», «Письмо Стефана Арефьева»); икона «Спас Нерукотворный и «Не рыдай Мене, Мати», с избранными святыми на полях» нач. XVII в. (ГРМ), происходящая из Благовещенского собора Сольвычегодска; «Успение Богородицы» кон. XVI — нач. XVII в. (ГРМ), «Сотворение мира» нач.

XVII в. (ГТГ), «Сошествие Святого Духа» ок. 1610 г. (ПГХГ).

Лит.: Викторов А. Описание записных книг и бумаг старинных дворцовых приказов 1613–1715 гг. М., 1878. Вып. 1. С. 129; *Савваитов П.* Строгановские вклады в Сольвычегодский Благовещенский собор по надписям на них. СПб., 1886. С. 6; *Ровинский Д. А.* Обзорные иконописания в России до конца XVII в. СПб., 1903. С. 158; *Kondakov N. P.* The Russian Icon. Oxf., 1927. P. 167; *Каргер М. К.* Материалы для словаря рус. иконописцев: Мат-лы по истории рус. искусства. Л., 1928. Ч. 1. С. 13; *Антонова, Миева.* Каталог. Т. 2. № 777; Искусство строгановских мастеров в соборной ГРМ: Кат. выст. Л., 1987. С. 91. Кат. 1, 2; Искусство строгановских мастеров. Реставрация, исследования, проблемы: Кат. выст. М., 1991. С. 18, 97. Кат. 53.

И. Д. Соловьёва

АРЗАМАССКИЙ ВО ИМЯ АЛЕКСИЯ, ЧЕЛОВЕКА БОЖИЯ (НОВОДЕВИЧИЙ), ЖЕНСКИЙ МОНАСТЫРЬ, в Арзамасе Нижегородской губ., основан в 1634 г. по указу царя *Михаила Феодоровича* арзамасским воеводой кн. Н. Шаховским как «царское богомолие, Новодевичь монастырь». Была поставлена ограда с колокольней над Святыми вратами, внутри ограды построили 30 деревянных келий, в центре — бревенчатую холодную ц. в честь Казанской иконы Божией Матери с 3 приделами: юж. — во имя прп. Алексия, человека Божия, 2 сев. — во имя сщмч. Филиппа, митр. Московского, и прп. Марии Египетской. Согласно описи 1686 г., у вост. стены мон-ря находился теплый шатровый храм во имя Всех святых. Ктитор обители, царь Михаил Феодорович, прислал в новоустроенный мон-рь Казанскую икону Божией Матери, а также икону преподобных Михаила Малеина и Алексия, человека Божия, — небесных покровителей царской семьи. В 1635 г. царь пожаловал мон-рю хлебную и денежную ругу, к-рая выдавалась нерегулярно и не в полном объеме. Обитель была бедна и немногочисленна (по описи 1686 г., «30 старичужных, 20 безружных»). К нач. XVIII в. постройки мон-ря обветшали, в 1708 г. игум. Анисия с сестрами «била челом» царю *Петру I*, чтобы он дозволил произвести денежный сбор в пользу мон-ря. На собранные средства в 1723 г. были поновлены келии. В 1744 г. перестроена деревянная Казанская ц., в 1753 г. вместо Алексеевского придела Казанской ц. построен каменный Алексеевский храм с сев. приделом в честь Успения Пресв. Богородицы.



(в схиме Марфа; 1785–1813), а также ее ученица, 4-я настоятельница О. В. Стригалёва (в схиме *Олимпиада*; 1813–1828). Община

Арзамасский во имя Алексия, человека Божия, мон-рь. Литография. 1863 г.

быстро росла: в 60-х гг. XVIII в. в ней состояли 38 сестер, в нач.

XIX в. — 270. Нижегородский еп. *Амвросий (Морев)* в рапорте Святейшему Синоду свидетельствовал: «Сия община есть краса и венец всех женских Нижегородской епархии монастырей».

В 1813 г. указом Нижегородского еп. *Моисея (Близнецова-Платонова)* для проживавших при Алексеевском храме сестер (ок. 450) была учреждена самостоятельная, независимая от Николаевского мон-ря жен. община, настоятельница к-рой утверждались Нижегородским архиереем. Указом Синода от 22 дек. 1845 г. в общине был принят устав, приравнивавший ее к общежительным мон-рям, но без права совершать монашеские постриги. В основу устава легли правила общежития, составленные прп. Феодором (Ушаковым). Начальница общины избиралась сестрами и утверждалась архиереем, в обитель принимались только прошедшие «искус» (от месяца до года) послушницы. Сестры занимались шитьем церковных облачений, плащаниц, ткачеством, золотошвейная мастерская общины получала заказы не только из разных районов России, но и из К-поля, Иерусалима, Молдавии. Помимо доходов от рукоделия и пожертвованных содержанием общины обеспечивалось процентами с капитала и доходами с земельных и лесных угодий, к 1917 г. обитель владела 1186 дес. земли.

21 нояб. 1881 г. по благословению еп. Нижегородского *Макария (Миролюбова)* сестры обители (ок. 500) приняли иноческий постриг с облачением в камилавку и рясу. Определением Синода от 10 дек. 1897 г. Арзамасская жен. община была обращена в первоклассный жен. мон-рь с наименованием «Новодевичий, Алексия, человека Божия». 5 февр. 1898 г. настоятельница А. м. мон. Евгения (Страгородская), тетка

Патриарха Московского и всея Руси *Сергия (Страгородского)*, была возведена в сан игумении. К 1917 г. в А. м. было 838 насельниц: 90 монахинь и 748 послушниц. К нач. XX в. в обители было 3 храма: пятиглавый холодный Вознесенский храм, построенный и освященный в 1787 г. игум. Санаксарского мон-ря Венедиктом, расширенный в 1821–1822, 1841/42 гг. на средства купца В. М. Киселёва, — в нем были устроены 7 приделов (во имя Киево-Печерских святых, свт. Николая Чудотворца, свт. Димитрия Ростовского, в честь Сошествия Св. Духа на апостолов, Рождества Иоанна Предтечи, Казанской иконы Божией Матери, Боголюбской иконы Божией Матери); 3-этажная Успенская ц. с приделом во имя Алексия, человека Божия, построенная на месте Алексеевской ц. в 1798–1805 гг. на средства московских купцов; ц. во имя прп. Иоанна Лествичника в двухэтажном больничном корпусе, построенном в 1825–1827 гг. на средства купчихи П. И. Мухиной. В мон-ре почиталась икона Божией Матери «Достойно есть» — дар *Пантелеимона вч. рус. мон-ря на Афоне*; во время принесения иконы в мон-рь в авг. 1853 г. совершилось множество исцелений. В братском трапезном корпусе находилась чтимая икона свт. Николая Чудотворца, по молитвам пред к-рой в XIX в. прекратилась засуха и падеж скота. В Вознесенском храме с правой стороны левого клироса в позолоченном ковчеге хранились частица Креста Господня, 35 частиц мощей святых. Здесь же находилась чудотворная икона Божией Матери «Утоли моя печали», миром от к-рой исцелилось неск. сестер, знамение от нее получил и посетивший в 1868 г. общину прп. *Антоний (Медведев)*. Монастырские постройки включали в себя 19 келейных корпусов, 2 мельницы, странноприимный дом, мельницы, 4 каменных ледника, амбар, конюшни, 2 пчельника в Арзамасской и Чернухинской лесных дачах и др. В Н. Новгороде с 1873 г. А. м. имел подворье.

В 20-х гг. XX в. А. м. был закрыт. К 2001 г. на его территории находится воинская часть.

Арх.: Филиал ГА Нижегородской обл. в г. Арзамасе. Ф. 11; ГА Нижегородской обл. Ф. 1024.

Лит.: *Макарий (Миролюбов)*, архим. Памятники церковных древностей: Нижегородская губерния. СПб., 1857. С. 393–395, 426–430, 445–448; *Строев*. Списки иерархов. Стб. 630;

В 1764 г. А. м. был упразднен; Казанская и Алексеевская церкви стали приходскими, все имущество обители было передано *арзамасскому во имя свт. Николая Чудотворца жен. мон-рю*, в к-рый перевели настоятельницу с монахинями. Из-за недостатка помещений в Николаевском мон-ре послушницы А. м. остались на прежнем месте, со временем к ним присоединялись женщины, желавшие посвятить жизнь служению Богу. 18 авг. 1777 г. по прошению клириков и прихожан Алексеевской ц. Владимирский еп. *Иероним (Фармаковский)* благословил строительство на месте обветшавшей деревянной Казанской ц. каменного храма в честь Вознесения Господня с юж. приделом в честь Казанской иконы Божией Матери. Антиминс и богослужбная утварь из упраздненной деревянной Казанской ц. были переданы в Алексеевский храм. Тем же указом проживавшие при Алексеевской ц. послушницы были переведены в Вознесенскую ц.

Расцвет Алексеевской общины связан с именем прп. *Феодора (Ушакова)*, в 1762 г. назначенного настоятелем *Санаксарского мон-ря*. Преподобный стал духовником Алексеевской общины, в к-рую вступили приехавшие из С.-Петербурга его духовные дочери. Прп. Феодор составил для насельниц правила общежития, посещал сестер 2–3 раза в год, переписывался с настоятельницами общины, помогал жертвованиями (половину рыбного улова братия Санаксарской обители отсылала в Алексеевскую общину). До 1813 г. община подчинялась Николаевскому мон-рю, но фактически руководилась избиравшейся из числа сестер настоятельницей. Первая настоятельница Е. Иванова была избрана в 1777 г. Особыми духовными дарованиями отличались 2-я настоятельница общины М. П. Протасьева

Зверинский. Т. 1. С. 72; Четыркин И. Н. Историко-статистическое описание Арзамасской Алексеевской женской общины. Н. Новг., 1887; Поселянин Е. Русская Церковь и русские подвижники XVIII века. СПб., 1905. С. 261–280; он же. Арзамасская женская обитель и ее подвижницы // ЦВ. Приб. 1905. № 32. С. 1350–1356; № 33. С. 1398–1404; № 36. С. 1528–1533; Денисов. С. 551–553; Настоятельница Арзамасской Алексеевской общины схимонахиня Олимпиада // ЖПовд. Авг. 1994. С. 71–94.

Иеродиак. Герасим (Шевцов)

АРЗАМАССКИЙ ВО ИМЯ СЯТИТЕЛЯ НИКОЛАЯ ЧУДОТВОРЦА ЖЕНСКИЙ МОНАСТЫРЬ

(Новые Прощи), в Арзамасе (Нижегородская епархия). В 1580 г. житель Арзамаса Феофилакт Яковлев построил деревянную ц. во имя свт. Николая Чудотворца и спустя нек-рое время, будучи уже священником Никольского храма, устроил при нем жен. мон-рь: выстроил кельи для 30 монахинь, деревянную Богоявленскую ц. с приделом во имя вмч. Георгия Победоносца и колокольней. Первыми настоятельницами были монахини Фотиния, Феврония, Агафия, Надежда и Мария. В 1606 г. царь *Василий Иоаннович Шуйский* пожаловал мон-рю мельницу и сенные покосы. При царе *Михаиле Феодоровиче* обитель ежегодно получала деньги из арзамасских таможенных, четвертных и оброчных доходов, а также овес и рожь. При *Петре I* мон-рь был лишен хлебной и денежной руги из казны.

В 1650 г. после пожара, уничтожившего почти все постройки обители, на средства вдовы свящ. Феофилакты Пелагии и его сыновей Григория и Афанасия была заново отстроена деревянная Богоявленская ц., в 1683 г. освящена первая в обители каменная ц. во имя свт. Николая Чудотворца. В 1726 г. постройки мон-ря вновь горели, в том же году вместо сгоревшей деревянной ограды была возведена каменная, в 1738 г. восстановлена и освящена Никольская ц. с приделом во имя святых бессребреников Космы и Дамиана, в иконостасе к-рой была помещена чудотворная икона свт. Николая Чудотворца («Николы Можайского»), дар игум. Спасского мон-ря Сергия. В 1740 г. восстановлена деревянная Богоявленская ц., однако в 1770 г. она была разобрана и на ее месте в 1776 г. построена каменная, с 2 приделами: во имя Всех святых и в честь Боголюбской иконы Пресв. Богородицы.



действовали живописная, белошвейная, золотошвейная, башмачная, вязальная и

Арзамасский во имя свт. Николая мон-рь. Фотография. Кон. XIX в. (ЦАК МДА)

др. мастерские, богадельня. В обители ежегодно совершались 2 крестных хода с чтением акафиста свт. Николаю: 30 апр.,

в память о чудесном избавлении обители от пожара, и 2 февр. — в память об избавлении города от эпидемии после молитвы свт. Николаю.

В 1927 г. А. м. был закрыт, здания и храмы отданы под жилые помещения, хозяйственный магазин, Сбербанк. В 1994 г. обитель была возвращена Нижегородской епархии РПЦ. 31 авг. 1994 г. митр. Нижегородский *Николай (Кутепов)* освятил зимнюю Богоявленскую ц. обители, а 19 февр. 1995 г. еп. Балахнинский *Иерофей (Соболев)* освятил в честь иконы Божией Матери «Всех скорбящих Радость» нижнюю церковь Богоявленского храма. К 2001 г. обители переданы требующая восстановления ц. свт. Николая Чудотворца, двухэтажное здание келий, Святые врата и угловая башня. В мон-ре — 42 сестры, настоятельница — игум. *Георгия (Федотова)*.

Арх.: ГА Нижегородской обл. Ф. 885. Лит.: Краткое сказание об Арзамасском Николаевском жен. мон-ре. СПб., 1885; *Зверинский. Т. 2. № 970. С. 219; Денисов. № 540. С. 553–554; Шегольков Н.* Арзамасский Николаевский общежительный жен. мон-рь: История его и описание. Арзамас, 1903.

Е. Б. Емченко,

иеродиак. Герасим (Шевцов)

АРЗАМАССКОЕ ВИКАРИАТСТВО

Горьковской (Нижегородской) епархии, учреждено в 1920 г. В отличие от большинства викариатств 20–30-х гг. XX в. не было титулярным. Последовательность епископов почти не прерывалась в течение 17 лет — в 1920–1937 гг. Как и др. викариатства того времени, А. в. имело большое значение в противостоянии усиливавшемуся гонению на Церковь и обновленчеству. Арзамасские архиереи: епископы Михаил (Кудрявцев; 1920–1928), Дометриан (Горохов; 1928–1932), Софроний (Старков; 1932), *Серапион (Шевалевский; 1933–1934), Венедикт (Алентов; 1934–1935)*, архиеп. Стефан

В 1764 г. А. м. был причислен к 3-му классу как общежительный, покосы и мельница, пожалованные обители царем Василием Шуйским, были отобраны. В 1789 г. по повелению императрицы *Екатерины II Великой* мон-рю было отведено 100 дес. дровяного соснового леса. При последующих императорах обители неоднократно отводилась земля, лесные угодья, была пожалована мельница на р. Вадок, Узово оз. В кон. XIX в. А. м. получал доход от мельницы, гостиницы, 6 лавок, от сдачи в аренду земли, процентов от пожертвованного капитала. Обители принадлежал также скотный двор и огороды.

29 янв. 1801 г. настоятельница А. м. мон. Евсевия была возведена в сан игумении. При игум. Евсевии (1801–1821) были реконструированы Богоявленская ц., келейный корпус, устроена система водоснабжения; число сестер достигло 200. В 1852 г. в мон-ре открылся приют для 10 девочек из семей низшего духовенства, в том же году была сооружена больница с храмом в честь иконы Пресв. Богородицы «Всех скорбящих Радость» (освящен в 1856). В 1853–1886 гг. духовником обители был свящ. Авраамий Некрасов, ранее миссионер по г. Горбатову, в 1846 г. обративший из раскола в Православие 362 чел. О. Авраамий лично знал прп. *Серафима Саровского*. Богатый пастырский опыт о. Авраамия отразился в его «Письмах духовного отца к духовным детям». В 70-х гг. XIX в. игум. Мария (Ахматова) обрела Владимирскую икону Пресв. Богородицы с записью, сообщавшей, что икона была подарена обители ее основателем свящ. Феофилактом. Владимирская икона почиталась в мон-ре наряду с чудотворным образом свт. Николая. В 1873 г. в А. м. была построена гостиница, в 1901 г. открылась школа для монахинь и послушниц. В нач. XX в. в мон-ре

(Андриашенко; 1935). Последний Арзамасский архиерей, архиеп. *Митрофан (Гринёв)*, был арестован в 1937 г. и расстрелян в нач. следующего года, после чего вик-ство прекратило существование.

Лит.: *Губонин М. Е.* История русской иерархии / ПСТБИ. Ч. 1. Ркп.; За Христа пострадавшие. Кн. 1; Новомученики и исповедники Русской Православной Церкви XX в. // База данных ПСТБИ.

П. Н. Г.

АРЗГИРСКОЕ ВИКАРИАТСТВО

Ставропольской епархии, учреждено в 1923 г., титулярное, названо по с. Арзгир (к востоку от Ставрополя). 28 авг. 1923 г. Патриархом Московским и всея России свт. *Тихоном* во епископа Арзгирского был хиротонисан Гервасий (Малинин), 7 окт. 1923 г. назначенный епископом Рыбинским, викарием Ярославской епархии. Др. Арзгирские архиереи неизвестны.

Лит.: *Губонин М. Е.* История русской иерархии / ПСТБИ. Ч. 1. Ркп.

П. Н. Г.

АРИАДНА [греч. Ἀριάδνη] (II в.), мц. Промисская (Примнесская) (пам. 18 сент., пам. греч. 26 сент., пам. зап. 17 сент. и 1 нояб.). А. (в сир. и лат. источниках Мария) жила во времена правления императоров *Адриана* и *Антонина Пия* и была рабыней Тертулла, старейшины г. Промиссии (или Примнессы) во Фригии (М. Азия). А. отказалась участвовать в благодарственном жертвоприношении по поводу рождения сына Тертулла. Тогда сограждане обвинили Тертулла в укрывательстве христиан. После допроса А. подвергли избиению, бросили в темницу и морили голодом. Затем архонт приказал повесить ее и строгать тело железными крючьями, принуждая принести жертву идолам. А. удалось бежать в горы. Тертулл послал за ней погоню, воины схватили и убили А. По версии греч. синаксаря, по молитве А. скала под ней разверзлась и святая скрылась от преследователей.

Греч. пространное житие А. написано в IV–V вв. (ВНГ, N 165); обвинение против Тертулла и допрос А. восходят к актам, совр. ее мученичества.

Память А. отмечается в зап. мартирологах 17 сент. и 1 нояб. (MartHieron. P. 583; MartRom. P. 403, 489), в греч. календарях — 18, 26, 27 сент. В большинстве визант. источников память А. указывается 18 сент.: в *Типиконе Великой ц.* X в. (*Mateos*. Turicon. T. 1.

P. 38), *Минологии Василия II* (PG. 117. Col. 57); Синаксаре К-польской ц. X в. (SynCP. Col. 57–58), *Петровом Синаксаре XI в.* (*Сергий (Спасский)*). Месяцеслов. Т. 2. С. 287) и др. В нек-рых греч. синаксарях память А. встречается 26 сент. (ГИМ. Син. греч. 354, 1295 г.— *Владимир (Филантропов)*). Описание. С. 519; Paris. 1582, XIV в.) или 27 сент. (Laurent. San-Marco. 787, 1050 г.).

Древнейшее упоминание памяти А. в слав. календарях под 27 сент. встречается в Охридском Апостоле кон. XII в. (Л. 78 об.). В 1-й пол. XII в. на Руси был осуществлен перевод краткого жития А., включенный в нестишной Пролог под 18 сент. (древнейший список — ГИМ. Хлуд. 187. Л. 20, 1282 г.). В 1-й пол. XIV в. житие А. было вновь переведено (по-видимому, сербами на Афоне) в составе Стишного Пролога (Прилепский Пролог. Л. 27, 1385/1390 гг.). В ВМЧ 18 сент. помещены оба проложных жития А. (*Иосиф, архим.* Оглавление ВМЧ. Стб. 43–44 (1-я паг.)).

Гимнография. Последование неизвестно. В печатных Минеях, используемых ныне в греч. Церквах, 18 сент., по 6-й песни канона утрени, помещен стишной синаксарь А. (Μηνολιον. Σελτέμβριος. Σ. 221).

Иконография. В Минологии Василия II (Vat. gr. 1613. P. 48, 976–1025 гг.) изображено мученичество А. Ист.: ВНГ, N 165; BHL, N 5422–5425; ВНО, N 682; ActaSS. Sept. T. 5. P. 459; Nov. T. 1. P. 194–207; PG. 117. Col. 57; SynCP. Col. 57–58, 81–83, 953; ЖСв. Сент. С. 343–344.

Лит.: *Franchi P. De' Cavalieri.* I martiri di S. Teodoro e di S. Ariadne // ST. 1901. T. 6. P. 123–133; *idem.* Note agiografiche // Ibid. 1902. T. 8. P. 10–14, 18–20; *Agrain R.* Ariadne // DHGE. T. 4. Col. 97–99; *Frutaz A. P.* Ariadne // LTK. Bd. 1. Sp. 841–842; ОНЕ. Т. 3. Σ. 118; *Σοφρόνιος (Εὐστρατιάδης).* Ἀγιολόγιον. Σ. 54.

А. Ю. Виноградов, О. В. Лосева

АРИАДНА († 515), св. (пам. греч. 22 или 23 авг.), августа, старшая дочь и наследница имп. *Льва I*. С 466/67 г. замужем за *Зиноном*, с 491 г.— за *Анастасием I*, к-рые благодаря браку с ней получили имп. власть. А. местно почиталась в К-поле. Память А. содержится в визант. календарях к-польского происхождения: 22 авг.— в *Типиконе Великой ц.* X в. (*Mateos*. Turicon. T. 1. P. 380) и Синаксаре К-польской ц. X в. (SynCP. Col. 916), 23 авг.— в ряде греч. синаксарей (напр., Paris. 1617, 1071 г.).

Ист.: SynCP. Col. 916–917. Лит.: *Сергий (Спасский)*. Месяцеслов. Т. 2. С. 254; ODB. Vol. 1. P. 166–167; *Σοφρόνιος (Εὐστρατιάδης).* Ἀγιολόγιον. Σ. 54.

О. В. Л.

АРИАН, мч. Антинойский (пам. 14 дек.) — см. *Филимон, Аполлоний, А. и Феотих*, мученики Антинойские.

АРИАНСКИЙ БАПТИСТЕРИЙ В РАВЕННЕ

— см. в ст. «Равенна».

АРИАНСТВО, ересь, появившаяся в Александрии в период между 315–320 гг., связанная с именем пресвитера *Ария*. Строго говоря, Ария нельзя назвать основателем того учения, к-рое получило его имя. Он был лишь одним из мн. представителей экзегетической школы *Лукиана Антиохийского*, сгруппировавшихся после его смерти вокруг еп. *Евсевия* Никомидийского. «Закваску свою оно получило от нечестия Лукиана», — писал об арианском лжеучении еп. *Александр* Александрийский. Лукиан, в свою очередь, во многом следовал динамистическому монархианству, развитому *Павлом I Самосатским*.

В системе Ария Божество есть самозаклоченное единство, обладающее всей полнотой идеальных определений. Как самосознательное существо Бог искони имеет в Себе собственный Свой Логос и мудрость. Когда же Он восхотел сотворить мир и людей, Он Своим собственным Логосом и Своей собственной премудростью сотворил единого некоего в качестве орудия для миротворения Его. Поэтому Бог не всегда был Отцом. Не всегда был также и Логос Божий, но родился из небытия, потому что Бог, оставаясь Богом, т. е. будучи не в состоянии передать Своего существа другим, сотворил Его не сущего из несущего. Как все, происшедшее из ничего, Сын есть произведение и тварь и ни в чем не подобен Отцу. Он не есть ни истинный Логос Отца, ни истинная мудрость Его. Он не есть и истинный Бог, а если и называется Богом, то не истинным, а по причастию благодати, как и все. Отец неизглаголан, а потому Сын не знает Его совершенно и с точностью и не может видеть Его в совершенстве, да Он не знает и того, в чем состоит Его собственная сущность. Отец невидим для Сына, и Логос не может в совершенстве и точности видеть Своего Отца. Хотя Сын и есть творение, Он, однако, не может быть сравниваем с проч. творениями. Он творение совершенное. Но эта слава Логоса не изначальна, она дана Ему

за то, что, будучи по природе изменяем, Он сделался непреложным и неизменным в добре (см.: *Athanas. Alex. Or. contr. arian. I 5; Socr. Schol. Hist. Eccl. I 6*). Воспользовавшись аристотелевским понятием Павла Самосатского о Боге как самозаклоченной полноте всех идеальных свойств, обладающем Своим собственным Логосом и премудростью, ариане христологию Павла перенесли в область теологии: исторического Христа, в Котором Логос обитал как в Своем храме, трансформировали в домирный тварный Логос, к-рый Бог сотворил Своим собственным Логосом и Своей премудростью, существовавшей в Нем.

В арианскую доктрину вошли не только лукиановские, антиохийские элементы. Отчасти она связана с александрийским, а именно оригеновским влиянием. Арий исходил в своих рассуждениях из понятия о Боге как совершенном единстве, как о самозакнущей монаде. И эта Божественная монада есть для него Бог Отец. Все иное, что действительно существует, чуждо Богу по сущности, имеет иную, свою собственную сущность. Завершенность Божественного бытия исключает всякую возможность того, чтобы Бог сообщил или уделил Свою сущность к.-л. другому. Поэтому Слово, или Сын Божий, как ипостась, как действительно сущий, безусловно и всецело чужероден и неподобен Отцу. Он получает свое бытие от Отца и по воле Отца, как и проч. творения, — приходит в бытие, как посредник в творении, ради создания мира. Есть поэтому как бы некий «промежуток» между Отцом и Сыном, — и во всяком случае Сын не совечен Отцу. Иначе оказалось бы два «безначальных», т. е. «два начала», — истина единобожия была бы отвергнута. Иначе сказать, «было, когда не было», — когда не было Сына. Не было и стал — пришел в бытие, возник. Это значит, что Сын — «из не-сущих» (греч. ἐξ οὐκ ὄντων). Он есть тварь, т. е. нечто происшедшее. И потому имеет «изменяемую» природу, как и все происшедшее. Божественная слава общается Ему извне — «по благодати». Но по предведению будущего — сразу и наперед.

Учение Ария было в сущности отрицанием Троичности Божией. Троичность для Ария есть нечто производное и происшедшее. Она возникает, разделена «временными проме-

жутками» (διάστημα), ее ипостаси друг другу не подобны, чужды друг другу и несовечны — «до бесконечности несходны между собой». Это — некая убывающая Троица, некий союз или «общество» трех неподобных существ (ср.: *Greg. Nazianz. Or. 20*), союз «трех ипостасей», объединенных по сущности. Иначе сказать: три существа. Арий был строгим монотеистом. Для него Троица не есть единый Бог. Есть единый и единственный Бог — Отец; Сын и Дух суть Высшие и первородные твари, посредники в миротворении.

Все богословие Ария связано с проблемой времени и с вопросом о творении, о возникновении мира. Этот вопрос и был для него основным. Творение есть именно возникновение. То тварно, что возникло, что существует не от себя и не через себя, но от другого, — чего не было прежде, чем стало быть. И потому «рождение» для Ария неотделимо от «творения» — и то и другое есть возникновение. Возникновение Арий мыслит не иначе как во времени. С этим связана двусмысленность в понятии начала. Что произошло, то имеет начало, имеет причину своего бытия вне и прежде себя. Но «начало» может означать, во-первых, основание или источник бытия, во-вторых, момент времени. Для Ария оба значения совпадают. «Безначальность» или вневременность значит для него и онтологическую первичность. Поэтому он отказывается допустить «безначальность» или вечность бытия Слова. Ибо это означало бы отрицание «рождения» или «происхождения» — и Слово было бы неким вторым независимым Богом. Если Слово — от Отца, то Оно произошло. Иначе Оно не от Отца. Из предания Арий знает, что Слово есть Бог Откровения, ближайшая причина твари. Но тварь изменчива, она во времени. Это дает ему новое основание связывать бытие Слова со временем. По-видимому, Арий резко расходится с Оригеном. Ведь Ориген открыто учил о вечном рождении Слова — и при этом опирался на неизменяемость Божественного бытия (*De princ. I 2. 3*). Ему казалось, что всякое возникновение противоречит Божественной неизменяемости; потому он учил и о вечном творении мира — творение Богом начинающегося во времени мира казалось ему невозможным. И для Оригена рождение

Сына и творение мира равно объединялись в понятии возникновение. Во имя Божественной неизменяемости Ориген в сущности отрицает всякое возникновение. Ни о чем из существующего он не решается сказать: было, когда не было. Он приходит к выводу о вечности всякого существования, о совечности всего Богу (*De princ. I 2. 10*). В этом Ориген близок к Аристотелю с его учением о вечности мира (ср.: *Phys. VIII*). Мир переставал быть тварью для Оригена. Этот вывод оказался неприемлем для его последователей. Но, отвергая вывод, они не отказывались от предпосылок Оригена. Так рассуждал и Арий. Он отрицает вечность мира — весь пафос его системы в утверждении временного характера всего происшедшего, всего, что имеет «начало» своего бытия в другом. Но из этого следует, что и Сын рождается во времени. Арий расходится с Оригеном в выводах, но совпадает в предпосылках. И в пределах Оригеновой системы оставалась безысходная альтернатива: либо признать вечность мира, либо отвергнуть вечное рождение Сына. Выйти из этого круга можно было только через отрицание Оригеновых предпосылок. Поэтому борьба с А. была в значительной степени преодолением оригенизма.

Исторические обстоятельства возникновения арианской ереси были таковы. Епископ Александрии Александр на одном из собраний употребил выражение «Бог есть Троица в Единиче и Единича в Троице». Пресв. Арий, принимавший участие в собрании, выступил против этого выражения, усмотрев в нем савеллианство. В результате состоявшегося богословского диспута очевидным оказалось неправославие самого Ария, и за свои еретические воззрения он был отлучен. Арий начинает распространять свое учение, и оно находит довольно широкую поддержку среди александрийского клира — ему удалось привлечь на свою сторону до трети александрийских пресвитеров. На его стороне выступили также ливийские епископы Феона Мармарикский и Секунд Птолемаидский. Созванный еп. Александром в 320 (321) г. Собор анафематствовал Ария. Арий обращается за поддержкой на Восток и получает ее в лице влиятельного еп. Евсевия Никомидийского, близкого к имп. Константину I Великому

(Никомидия в то время была имп. резиденцией).

Смута, вызванная выступлением Ария, расширялась. Имп. Константин Великий после своей победы над Лицинием в 324 г. стремился к гос. умиротворению. Разумеется, его взволновали церковные нестроения. По совету епископов, среди к-рых Евсевий Кесарийский пользовался особым на него влиянием, император предложил Александру и Арию примириться. С его письмом отправился в Александрию Осий Кордубский. На месте он убедился, что мир невозможен и необходимо принять решительные меры. Когда Осий разъяснил это императору, решено было созвать Всел. Собор, к-рый и состоялся в Никее в 325 г. Главными защитниками правосл. учения на этом Соборе были Александр Александрийский, Евстафий Антиохийский, Осий Кордубский и св. Афанасий I Великий, бывший тогда в сане диакона. Во главе защитников Ария были Евсевий Никомидийский, Феогний Никейский, Феона Мармарикский и Секунд Птолемаидский. Арианствующих, примыкавших к этой группе, было немного и полного единства убеждений между ними не было. Самой многочисленной была группа во главе с Евсевием Кесарийским. Евсевий исходил из того положения, что тайна происхождения Сына Божия от Бога Отца непостижима для людей, и поэтому не придавал важного значения возникшему спору и думал примирить правосл. и сторонников Ария таким символом веры, к-рый, по неопределенности выражений о лице Сына Божия, мог быть принят теми и другими. Первым на Соборе предложил символ с положениями крайней арианской группы Евсевий Никомидийский. В нем Сын Божий прямо назван был творением. Символ этот тотчас же был отвергнут. После этого выступил Евсевий Кесарийский с символом Кесарийской Церкви, составленным в таких неопределенных выражениях, что его могли подписать и правосл. и ариане. Император остался доволен этим символом, но сказал, что в нем следует добавить слово «единосущный» ($\delta\mu\omicron\upsilon\sigma\upsilon\tau\omicron\varsigma$). К внесению этого слова в символ расположили императора правосл. епископы. Оно сразу сделало неопределенный символ строго правосл. К символу добавлены были анафематизмы на отдельные ариан-

ские положения. Арий, Феона и Секунд не подписали ни символ, ни анафематизмы. Евсевий Никомидийский и Феогний подписали символ, но не подписали анафематизмы. Все они были отправлены в ссылку.

Вокруг Никейского вероопределения вскоре после Собора разгорелся напряженный богословский спор, отягощенный сложными социально-политическими и личными мотивами, придававшими ему чрезвычайную остроту и страстность. Внешней причиной смуты было то, что осужденные ариане не «сдались», но при помощи интриг и лжи сумели привлечь на свою сторону гос. власть. Большинство участников Собора легко приняло осуждение А.: в нем слишком очевидно искажалось исконное Предание Церкви. Но совсем иначе дело обстояло с положительным учением о Троице, заключенным в слове «единосущный». Для мн. епископов это понятие было неясным, оно вводило в вероучительное определение философский термин, не встречавшийся в Свящ. Писании (термин «омоусиос» использовал Павел Самосатский, вкладывая в него антиринитарный смысл; употребление термина в связи с этим было отвергнуто Антиохийским Собором 268 г.). При тогдашнем словоупотреблении Никейская формула не выражала, казалось, с достаточной силой и четкостью ипостасного отличия и особенности Бога Слова.

Вся дальнейшая история развития А. должна рассматриваться в контексте рецепции никейского догматического деяния, «догмата 318 святых отцов», и в первую очередь двух его важнейших терминов $\delta\mu\omicron\upsilon\sigma\upsilon\tau\omicron\varsigma$ и $\epsilon\kappa\ \tau\eta\varsigma\ \delta\upsilon\sigma\tau\alpha\varsigma$ — Единосущный и «из сущности». Необходимо различать неприятие решений и терминологии Никейского Собора и собственно А.: неверно считать, что все не принявшие Никейский Собор были арианами. Так, его отказывались принять мн. консервативные, но вполне правосл. епископы Востока, не согласные с введением новой богословской терминологии и державшиеся привычных выражений церковного Предания. Их объединяло также подозрение, что за никейским словоупотреблением скрывается осужденный Церковью модализм Савеллия, «сливавший» Отца и Сына «в одну сущность». Позднее эта группа оформится в течение

«омиусиан» (от $\delta\mu\omicron\upsilon\sigma\upsilon\tau\omicron\varsigma$ — подобосущный). Выражению «подобосущный», по свидетельству свт. Афанасия Великого (De Synod. 41), свт. Василия Великого (Ep. IX ad Max.) и Илария Пиктавийского (De Syn. 71), они придавали практически тот же смысл, какой правосл. соединяли со словом «единосущный» ($\delta\mu\omicron\upsilon\sigma\upsilon\tau\omicron\varsigma$).

Были и настоящие еретики, подобно Арию и Евсевию Никомидийскому. Позже это еретическое направление, или строгое А., развилось в аномейство (см. Аномей) во главе с Аэтием, а далее и Евномием Кизическим. Последователи Евсевия Кесарийского твердо держались в триадологии субординационизма Оригена и сознательно отвергали никейскую терминологию. Позднее эта группа получила название «омиев» (от $\delta\mu\omicron\upsilon\sigma\upsilon\tau\omicron\varsigma$ — подобный). Омии исходили из общей с Арием предпосылки. Бог Отец не может вступить в непосредственное отношение к миру и для его создания производит по Своей воле непостижимым образом едиnorodного Сына. Равенства между сущностью, творческой силы к-рой мир не мог выносить, и сущностью, создавшей мир, омии не признавали ни по существу, ни по чести, ни по Божеству, ни по славе. Тем не менее они не ставили Сына Божия и в разряд прочих творений, поскольку Он был их Творцом. При неизреченном и неведомом происхождении от Бога Отца Сын Божий получил божественную природу. Поэтому омии называли Сына Божия едиnorodным Богом, рожденным Богом, Богом всей твари. Св. Василий Великий и блж. Августин считали омиев проповедующими многобожие. С выводами строгих ариан омии не соглашались. Они отрицали, что Сын Божий произошел из существа Отца, не признавали совечного Богу Отцу сущего и в то же время отрицали, что Сын Божий произошел из несущего. По-видимому, между существом Бога Отца и тем «ничто», из к-рого все произошло, они видели, подобно Оригену, среднее — силу или волю самого Отца, как нечто сущее и реальное. Признавая, что Сын Божий после Отца и не совечен ему, омии тем не менее отрицали положения Ария «было, когда не было Сына» и «не был (Сын) до рождения».

Евсевий Кесарийский отрицает «со-безначальность» Сына Отцу—

как причина или начало Сына Отец «пред-существует», хотя и не во времени (Дет. Ев. V 5). Бытие Сына для Евсевия во всяком случае связано со временем. Прежде Своего действительного рождения Сын существует «во Отце», но существует нерожденно, «в возможности». И только затем рождается, как сущая и самостоятельная ипостась, даже как «вторая сущность» (или «второе естество») наряду с Отцом, — и рождается по воле и от воли Отца. В своем бытии Сын обращен к миру и в этом смысле есть «перворожденный всей твари». Он есть творец, демиург, создатель всех видимых и невидимых существ — в их числе прежде всего Духа Утешителя. Как непосредственное создание Отца, Сын соприсущ Ему. Но как происходящий от Отца, Он меньше Его, есть некая «средняя» сила между Отцом и миром — есть «второй Бог», но не первый. И Он «почтен Божеством», но именно почтен. Он есть тварь, хотя «и не как прочие твари». Как и Арий, Евсевий обсуждает в сущности космологическую, не богословскую проблему. Он говорит все время о «происхождении». Бытие Сына «по собственной ипостаси» для него тесно связано с существованием мира. И потому, чтобы не стирать грань между Богом и миром, он резко отделяет Сына от Отца — бытие Сына не нужно для полноты бытия и для полноты божества Отца. Бытие Сына для Евсевия связано со временем потому, что со временем связано бытие мира. Он различает происхождение Сына и творение мира, $\gamma\acute{\epsilon}\nu\epsilon\tau\iota\varsigma$ и $\theta\epsilon\iota\omega\upsilon\tau\omicron\rho\eta\iota\alpha$, но выйти из *апории* «происхождения» все же не может. Апория «происхождения» и была главной темой арианских споров. И в известном смысле А., как и оригенизм, можно назвать ересью о времени. Здесь именно и была основная погрешность арианской мысли.

Подлинных сторонников ереси Ария было немного, но им удалось с помощью придворных интриг, а также в союзе с «омиями» нанести основной удар по главным представителям Православия на Никейском Соборе. При этом положительные результаты деяний Собора они замалчивали. Прежде всего им удалось добиться низложения и ссылки исп. *Евстафия Антиохийского* (ок. 330), затем все их усилия были направлены против св. Афанасия,

преемника Александра Александрийского. Вместе с Евсевием Кесарийским, Евсевием Никомидийским и др. деятельное участие в борьбе со св. Афанасием принимали лидеры омиев на лат. Западе — Урсакий Сингидунский и Валент Мурсийский. Они участвовали в принятии Ария в церковное общение на Соборе в Иерусалиме в сент. 335 г. Арианствующие не стеснялись в средствах для достижения своей цели и с помощью клеветы и интриг не раз добивались ссылки св. Афанасия, несмотря на его поддержку со стороны зап. епископов.

Важным этапом в развитии арианского спора стал *Антиох. Собор* 341 г., на котором присутствовало 97 епископов. На этом Соборе впервые после Никейского Собора возникшие в церковной среде разногласия были переведены на богословскую почву. Поскольку Запад обвинял вост. епископов в ереси, отцы Собора отвечали: «Не были мы последователями Ариевыми; ибо как нам, быв епископами, последовать пресвитеру? Не принимали мы иной какой-либо веры, кроме преданной из начала; напротив того, став исследователями и испытателями веры его, скорее сами приблизили его к себе, нежели ему последовали» (*Athanas. Alex. De Synod. 22*). Этот консервативный мотив был чрезвычайно силен на Соборе. Его отцы стремились вернуться к доникейской терминологии. Этот Собор вызвал появление серии из 5 догматических формул. Важнейшая из них 2-я — древний символ, связываемый с именем мч. Лукиана, к-рый содержал между прочим и такое важное утверждение о божестве Сына: «Бога от Бога... неотличный образ божества Отца, как существа, так и силы, воли и славы». Эту формулу цитирует Иларий Пиктавийский, ее, как единственный результат Собора, приводят затем мн. вост. епископы (см.: *Athanas. Alex. De Synod. 23*). Выражение «неотличный образ божества Отца... по сущности» очень близко к Никейской формуле, что признавал и сам свт. Афанасий Великий, и является наивысшим достижением Собора, ясно свидетельствуя о православии большинства его отцов.

После того как имп. *Констанций II*, защитник арианствующих, соединил под своей властью в 353 г. вост. и зап. половины империи, омии задумали побудить правосл. Запад

к принятию арианского исповедания веры. С этой целью они добились сначала ссылки главных защитников Православия на лат. Западе, затем занялись составлением арианского исповедания веры. Оно было составлено в имп. ставке в Сирмии, в присутствии имп. Констанция, Урсакием, Валентом и др. в авг. 357 г. и известно как 2-я *сирмийская формула*. Это вероопределение ясно показало вост. епископам всю опасность неприятия Никейского Собора, окончательно размежевав их с арианствующими. В свою очередь, в арианских и полуарианских кругах выделяется группа крайних ариан — аномеев. Аномее последовательно развили арианские идеи до такой степени, что их еретический характер стал очевиден для всех православных.

Защитником 2-й сирмийской формулы на Востоке оказался *Евдоксий*, занявший по смерти *Леонтия* (после 357) Антиохийскую кафедру. На Соборе в Антиохии он отверг слова «единосущный» и «подобосущный». Это возбудило сильное движение в среде омиусиан во главе с *Василием*, еп. Анкирским. На Соборе в Анкире (358) василиане изложили в соборном послании правосл. учение о полном равенстве по существу Бога Отца и Бога Сына. «Всякий Отец, — писали они, — мыслится отцом подобной ему сущности» (*Epiiph. Adv. haer. 73. 4*). От Собора с посланием отправлены были послы в Сирмию к Констанцию, в числе к-рых был и Василий Анкирский. В Сирмии находились в это время омии — Урсакий, Валент, Германий и 4 африкан. епископа. Из них и омиусиан составил III Сирмийский Собор. Еп. Василий сумел склонить на свою сторону Констанция, и последний заставил омиев подписать отвергнутое ими слово «подобосущный». Отказавшиеся подписать составленное вероопределение, включая аномеев, были сосланы.

Омии старались сделать все возможное для отмены решений III Сирмийского Собора. Констанций задумал примирить обе группы. Было составлено вероизложение, известное под названием «датированной веры», одно из положений к-рого — «Сын подобен Отцу во всем» — направлено было в пользу омиусиан, др. — запрещение употреблять слово «существо» — в пользу омиев, но ни те ни другие не были довольны

верой, и при подписи омий Валент опустил слово «во всем» и только по приказанию Констанция дополнил опущенное, а Василий сделал приписку: «Признаю Сына подобным Отцу во всем, т. е. не только по воле, но и по ипостаси, и по существованию, и по бытию» (*Epirh. Adv. haer.* 63. 22).

С «датированной верой» омии прибыли в Аримин, где собралось ок. 400 епископов, в т. ч. до 80 арианствующих. Православные решительно отвергли новую веру, утвердили *Никейский Символ* и отлучили вождей омиев от церковного общения. С этим сообщением они отправили послов к императору. Арианствующие отправили своих послов. Констанций принял последних, а прибывших к нему с законным решением большинства послал в Адрианополь ожидать его возвращения из похода на персов. Отцы Ариминского Собора в результате томительного семимесячного ожидания подписали исправленную «датированную веру» с добавлением анафематизмов на арианские положения, к-рые не признавали и омии. На Соборе вост. епископов в Селевкии случилось то же, что и на Ариминском Соборе. Большинство составляли омиусиане, меньшинство — омии во главе с Акакием Кесарийским, учеником и преемником Евсевия Кесарийского. Акакиане отвергли выражения «единосущный» и «подобосущный», а «неподобный» предали анафеме. Они выдвинули открыто арианский тезис: ничто не может быть подобно Божескому существу; Христос есть тварь и произошел из ничего. Василиане остались верными символу мч. Лукиана и отлучили главных акакиан от церковного общения. Здесь же василиане приняли в церковное общение защитника Православия на Западе св. Илария. Но победа, как в Аримине, оказалась на стороне меньшинства. Послы василиан в ночь на 1 янв. 360 г. вынуждены были подписать исправленную «датированную веру». В январе омии собрались в К-поль, в числе их был и *Вульфила*, еп. Готский, подтвердили определения *Ариминско-Селевкийского Собора* и отлучили от церковного общения и омиусиан, и аномеев. Омии торжествовали: их вероизложение подписано было большинством вост. и зап. епископов — через Вульфилу они передали его герм. народам, сохранив-

шим его и в то время, когда омиество прекратило свое существование в греко-рим. мире. В действительности, однако, эта победа привела к поражению омиев, т. к. и в Аримине, и в Селевкии обнаружилось, что защитников омиевского учения — меньшинство. Поддерживавший омиев имп. Констанций 3 нояб. 361 г. умер. Имп. *Юлиан Отступник* указом от 8 февр. 362 г. возвратил всех сосланных при Констанции епископов на свои кафедры. Возвратились и защитники Никейского Символа веры. С этого времени начинается восстановление церковного мира на Востоке и Западе.

На Соборе в Александрии в 362 г., проходившем под председательством св. Афанасия, было признано, что правосл. истина исповедуется и теми, кто говорит об «одной ипостаси» в смысле «единой сущности» и «тождества природы», и теми, кто учит о «трех ипостасях», но об «одном начале», с тем, чтобы выразить понимание Троицы, «не по имени только, но истинно сущей и пребывающей». После Александрийского Собора выражения «единосущный» и даже «из сущности Отца» входят в богослужебное употребление во мн. церквях Востока (в Лаодикии, Антиохии, Каппадокии и др.). Вместе с тем утверждается различие понятий и терминов *ὁμοία* и *ὁμοουσιος*. На Соборе разрешен был вопрос о принятии в церковное общение желающих оставить ересь, от них требовалось только исповедание Никейского Символа и анафематствование А. Таким же образом решено было и на Западе принимать в церковное общение павших.

На Востоке василиане разбились на 2 группы. Одни из них на Соборе в Антиохии в 363 г. примкнули к Никейскому Символу, др. на Соборе в Лампсаке в 364 г. подтвердили символ мч. Лукиана. Объединение василиан под знаменем Никейского Символа и восстановление церковного общения с Западом составили главную задачу деятельности свт. Василия Великого. Подготовленное им общение с Западом восстановлено было на Антиохийском Соборе 379 г. — уже после его смерти, последовавшей 1 янв. того же года. При свт. Василии Великом вполне точно было установлено догматическое значение слова «ипостась».

Между тем как на Востоке омиество постепенно исчезало, столич-

ная К-польская кафедра находилась еще в руках омиев. Ее после Евдоксия с 370 г. занимал *Димофил*. Он был изгнан с кафедры после того, как отказался признать Никейский Символ. На К-польскую кафедру назначен был свт. *Григорий Богослов*. В следующем 381 г. законом от 10 янв. имп. *Феодосий I Великий* запретил богослужебные собрания омиев. В том же году *Всел. II Собор* подтвердил Никейский Символ веры и отлучил омиев от церковного общения. После Собора законами от 19 и 30 июля было приказано омиям передать церкви православным. В течение неск. лет омии пытались добиться пересмотра положения, в т. ч. пользуясь поддержкой *готов*, но безуспешно. Часть из них перешла к готам, у к-рых А. сохранялось значительно дольше, чем в греко-рим. мире. Есть, впрочем, сведения, что и в самом К-поле в V и даже в VI в. оставалось незначительное число арианствующих, к-рые собирались для богослужений за городом.

Лит.: *Снацкий А.* История догматических движений в эпоху Вселенских Соборов (в связи с философскими учениями того времени). Сегр. П., 1914². М., 6. г.р. С. 127–410; *Болотов.* Лекции. Т. 4. С. 1–135; *Simonetti M.* La crisi ariana nel IV secolo. R., 1975; *Gwatkin H. M.* Studies of Arianism: Chiefly Referring to the Character and Chronology of the Reaction which Followed the Council of Nicaea. N. Y., 1978²; *Williams R.* Arius: Heresy and Tradition. L., 1987; *Hanson R. P. C.* The Search for the Christian Doctrine of God: The Arian Controversy 318–381. Edinb., 1988; *Kannengiesser C.* Arius and Athanasius: Two Alexandrian Theologians. [Aldershot] (Hampshire, GB); Brookfield (Vermont), 1991; *Arianism after Arius: Essays on the Development of the 4th Century Trinitarian Conflicts* / Ed. M. R. Barnes and D. H. Williams. Edinb., 1993; *Sumruld W. A.* Augustine and the Arians: The Bishop of Hippo's Encounters with Ulfilan Arianism. Selinsgrove (Pa.); L., 1994; *Newman J. H.* The Arians of the 4th Century / An introd. and not. by R. Williams. Notre Dame, 2001².

Свящ. Владимир Шмалый

АРИ́БО [лат. Aribo, Arbeo, Aripippo] († 4.05.783), свт. (пам. зап. 4 мая), еп. Фрайзингенский. Обучался, вероятно, в Сев. Италии, был учеником св. *Корбиняна*. В 763 г. стал первым настоятелем бенедиктинского монар-ря Шарниц (Сев. Тироль), с 764 г. — еп. Фрайзингенский. При нем в 764–769 гг. был осуществлен перевод с лат. на древневерхненем. язык собрания синонимов Свящ. Писания, т. н. *Аброганс* (лат. *Abrogans: Glossae ex novo et vetere testamento*), составленного в *Боббио* ок. 700 г. Этот труд считается первым латинско-нем. словарем. Также А.



составил жизнеописания святых *Эммерамы* и *Корбиниана*. Останки последнего по его приказу были перенесены из Майса (Юж. Тироль) во Фрайзинг (между 765 и 768).

Соч.: *Arbeonis episcopi Frisingensis Vitae sanctorum Haimhrammi et Corbiniani* / Hrsg. v. B. Krusch // MGH. Script. Rer. Germ. 1920. Bd. 13; *Vita Haimhrammi* // MGH. Scr. Mer. 1902. T. 4. Sp. 452 ff.; *Vita Corbiniani* // Ibid. 1913. T. 6. Sp. 479 ff.

Лит.: *Skiles J. W. D.* The Latinity of Arbeo's Vita sancti Corbiniani and of the revised Vita et actus beati Corbiniani episcopi Frigisingensis ecclesiae. Chicago, 1938; *Fischer J. A.* Bischof Arbeo als Begründer des geistigen Freising // *Frigisinga*. 1956. Bd. 39. N 10, 12; *Sturm J.* Die Anfänge des Hauses Preysing // *Zschr. f. bayerische Landesgeschichte*. Münch., 1956. Bd. 19. S. 568–572.

А. С. Небольсин

АРИЙ, мч. Египетский (пам. 5 июня) — см. в ст. «*Египетские мученики*, 10».

АРИЙ [греч. Ἀρειος] (256, Ливия (?) — 336, К-поль), Александрийский пресвитер, еретик, с его именем связано возникновение в IV в. лжеучения (см. *Арианство*).

А. появился в Александрии во время гонений на христиан при имп. *Галерии* (305–311). Ревность в вере сделала его сторонником *Мелития Ликопольского*, к-рый придерживался крайне ригористической позиции в вопросе о принятии в Церковь тех христиан, кто из страха перед мучениями или смертью отрекся от Христа, но желал возвратиться в Церковь. Мелитий выступал в этом вопросе против архиеп. Александрийского *Петра I*, более снисходительно относившегося к падшим (см. *Мелитианский раскол*). По одним источникам, А. был рукоположен во диакона еп. Мелитием, по др. — архиеп. Петром (*Sozom. Hist. eccl. I 15*).

Арий. Раскрашенная гравюра (Schedel H. Liber chronicarum. 1493)



Впосл. А. был отлучен архиеп. Петром от церковного общения за то, что публично осуждал его сопротивление со сторонниками Мелития: он отлучал приверженцев еп. Мелития или отказывал им в Крещении. После мученической кончины архиеп. Петра (311) А. соединился с *Александрийской Православной Церковью*. Александрийский еп. Ахила рукоположил его во пресвитера и определил к городской ц. Бавкалеос (*Eriph. Adv. haer. 68. 4; 69. 1*), ему было поручено толкование Свящ. Писания (*Theodoret. Hist. eccl. I 2*).

А. принадлежал к школе антиохийского экзегета и богослова *Лукиана Антиохийского*, к-рый, в свою очередь, в значительной степени испытал влияние ереси динамистического монархианства Антиохийского еп. *Павла I Самосатского*. А. не был оригинальным мыслителем и в значительной степени опирался на богословие своего учителя Лукиана. Определенное влияние на его еретические воззрения оказали также некоторые элементы богословия Александрийской школы (см. *Богословские школы древней Церкви*). В числе его сторонников и покровителей были как епископы, вышедшие из школы Лукиана, так и та часть последователей *Оригена*, к-рая отрицала его учение о вечности мира. Причиной для возникновения арианских споров стало столкновение А. с еп. Александрии *Александром* (в 318) относительно вопроса о Божестве Христа и Его равенстве с Отцом, к-рое он отрицал, полагая, что Христос имел иную сущность и был созданием Отца, хотя и сотворен был раньше мира.

А. публично утверждал свое исповедание — еп. Александр осудил его и изгнал из Церкви (*Eriph. Adv. haer. 69. 3*). Противники А. предполагали, что действительной причиной его противодействия Александру было личное недовольство тем, что его не избрали епископом (*Theodoret. Hist. eccl. I 2, 3*). В споре с еп. Александром за А. последовала треть александрийского клира. Осужденный Александрийским Собором (320/21), он оставил город и был дружески принят влиятельными при дворе имп. *Константина I Великого* епископами *Евсевием Кесарийским* и *Евсевием Никомидийским*. Его идеям сочувствовали довольно многие в Азии. Между ним и Александром достигнуто было

примирение, но едва он возвратился в Александрию, как спор с еще большим ожесточением разгорелся вновь. Для разрешения спора имп. Константином был созван *Всел. I Собор* в Никее (325). На Соборе А. был осужден и изгнан в Иллирию. Вскоре после Собора еп. Евсевий Кесарийский открыто встал на сторону А. и через Констанцию, сестру императора, сумел добиться его возвращения из изгнания. А. скончался внезапно в К-поле. О его злокознях и о «приговоре, какой он получил от праведного Судии», рассказывает свт. Афанасий, рассказ этот неоднократно приводится историками (*Athanas. Alex. Ep. Serap. 3; Theodoret. Hist. eccl. I 14*).

Главное сочинение А. «Талия» (Θάλια) было написано во время его пребывания у еп. Евсевия Никомидийского. Оно представляло собой апологию его учения в популярной, наполовину поэтической, наполовину прозаической, форме; за исключением неск. фрагментов в творениях свт. *Афанасия I Великого*, оно не сохранилось (*Athanas. Alex. Op. contr. arian. I 5–6, 9*). Известны его письма к епископам Евсевию Никомидийскому (*Theodoret. Hist. eccl. I 5*) и Александру Александрийскому (*Eriph. Adv. haer. 69. 7*).

Лит.: *Kouss N. C.* Arius the Libyan. San Francisco, 1914; *Williams R.* Arius: Heresy and Tradition. L., 1987; *Kamngiesser C.* Arius and Athanasius: Two Alexandrian Theologians. [Aldershot] (Hampshire, GB); Brookfield (Vermont, USA), 1991; *Stead C.* Doctrine and Philosophy in Early Christianity: Arius, Athanasius, Augustine. Aldershot (GB); Burlington (Vermont, USA), 2000.

Свящ. Владимир Шмалий

А. в гимнографии. А. часто упоминается в гимнографических текстах святых отцов 6 Всел. Соборов, память к-рых празднуется в воскресенье, ближайшее к 16 июля, и святых отцов I Всел. Собора, память к-рых празднуется в неделю 7-ю по Пасхе (см. *Триодь*). Упоминания А. сопровождаются в основном или изложением его учения («кто твою снсе ризѣ раздрѣ; арий, ты рекъ еси, иже трѣцы пресѣче единичѣстное начало въ раздѣленїа; арий тварь тѣ, а не бѣга славити» — стихиры на *Исходии воззвах* в неделю 7-ю по Пасхе), или описанием духовно-нравственных и физических последствий уклонения в ересь для самого А. («ѿ соборнымъ цѣркве соборигъ того изгнаша» — славник стихир на стиховне 16 июля; «їздѣ во поревновѣвъ, ѿкоже снъ разсѣдѣса вселѣкавый» — тропарь 6-й песни канона утрени в неделю 7-ю по Пасхе; «въ гееннѣ огненнѣй равнѣ мѣчит. са со ѣлнны» — тропарь 3-й песни канона утрени 16 июля). К А. во множестве

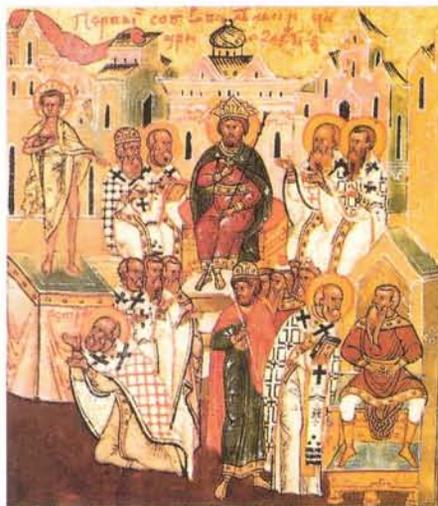


прилагаются различные эпитеты, характеризующие глубину падения и степень отступления его от Церкви («любогачу а́риа низложиша; ѿвльса а́рий беззэмный; просѣдеса егѣпетскій змій, ѿвѣ а́рий; прелюбоудѣйствова. вый а́рий ... оудъ гнилый, сломенитый»).

А. упоминается также в текстах *Православия недели*, т. к. христологический аспект в иконопочитании является основным («а́ртева нечѣстѣ оупразднѣса прѣлестъ» — стихира на стиховне малой вечерни).

Многokrатно упоминается А. в гимнографических текстах святых, явившихся наиболее ревностными борцами с арианской ересью: свт. Афанасия, Патриарха Александрийского («ѿ твоегѣ ѡзика о́гненнагѣ сожжеса а́ртево срѣдное раздѣленѣе» — тропарь 4-й песни канона утрени), свт. *Евстафия*, Патриарха Антиохийского («запалѣлѣ еси ѿвѣ хвѣстѣ а́рта» — 2-я стихира на Господи возвах), свт. *Николая*, архиеп. Мир Ликийских («ра́дѣйсѣ... лопа́та, развѣвѣющаѣ а́ртева плавеельнаѣ оучѣнѣлѣ» — 3-я стихира на стиховне), свт. *Спиридона*, еп. Тримифунтского («а́ртево хвѣнѣе соворѣнѣ на зѣмлю низложилѣ еси» — славник стихир на стиховне вечерни), и нек-рых др.

А. в иконографии. В визант. и древнерус. искусстве А. изображен в композиции «Первый Вселенский Собор», согласно «Ерминии» *Дионисия Фурноаграфота*, нач. XVIII в. (Ч. 3. § 20), «в священническом облачении», стоящим перед имп. Константином и святыми отцами Собора напротив свт. Николая



«Первый Вселенский Собор», «Видение свт. Петру Александрийскому» и «Арий в темнице». Минейная икона. Кон. XIX в. (ЦАК МДА)

Чудотворца, и обычно также в отдельном сюжете «Смерть Ария» (как правило, вместе с сюжетом «Видение свт. Петру Александрийскому») — в мирских одеждах, напр. в *Минологии* на ноябрь, 1055–1056 гг. (Paris. gr. 580. Fol. 3v); в росписи *Мануила Евгеника* ц. Спаса в *Цаленджихе* (Грузия), 1384–1396 гг., — повер-

жен ниц, в хитоне, с покровенными руками; в ц. Св. Креста «του Ἀγιασμοῦ» в Платанистее (Кипр), 1494 г.; в клеймах «Заушение Ария» и «Первый Вселенский Собор» в житийных иконах свт. Николая Чудотворца (2-я пол. XIV в., из с. Павлово (ГТГ); 2-я пол. XVI в., из Боровичей (НГОМЗ)); в росписи *Дионисия* в соборе Рождества Пресв. Богородицы Ферапонтова мон-ря, 1502 г., в росписи *Архангельского собора* Московского Кремля, 1652–1666 гг.; на иконе «Символ веры» (3-я четв. XVII в. ЦМИАР), на иконе «Первый Вселенский Собор» (2-я пол. XVII в. ГМЗРК); на минейной иконе на июль, кон. XIX в. (ЦАК МДА). В иконописном подлиннике С. Т. Большакова, XVIII в., сказано: «Арий зрит на Спаса, утроба его излися, ризы дичь, сед, брада покороче Власиевы» (*Большаков*. С. 117).

Лит.: *Веретенников П., диак.* Священномученик Петр, архиепископ Александрийский // ЖМП. 1979. № 10. С. 63–70; *Лазарев В. Н.* История византийской живописи. М., 1986. Табл. Ил. 541; *Малков Ю. Г.* Тема Вселенских соборов в древнерусской живописи XVI–XVII вв. // ДанБлаг. 1992. № 4. С. 62–72; *Ерминия ДФ*. С. 178; *Большаков*. Подлинник иконописный. С. 117. Ил. 185.

АРИЙЦЫ — см. Индоарии.

АРИЛЬЕ [Ариле, серб. Арилье], сел. у впадения р. Велики-Рзав в р. Моравица близ Пожеги (*Жичская епархия* Сербской Православной Церкви), с ц. в честь прп. *Ахиллия*, еп. Лариссы, воздвигнутой серб. королями св. Драгутином (см. *Феоктист*, прп.) и св. *Стефаном Урошем II Милутином* ок. 1295 г. В научной лит-ре существует мнение, что храм первоначально был посвящен сирмийскому сщмч. Архилию (пам. 6 апр.), культ к-рого после перенесения в Преспу в кон. X в. из Фессалии мощей Ахиллия слился с почитанием последнего. В пользу этой гипотезы свидетельствует как звучание топонима, так и именование в ряде средневек. серб. рукописей ларисского святителя Архилием (напр., Загреб. ХАЗУ. III с 6, кон. XIII — нач. XIV в.; Дечаны. № 56, посл. четв. XIV в.). Археологические раскопки свидетельствуют о существовании не позднее XII в. на месте храма крупного монастырского архитектурного комплекса. С 1219 г. в А. располагалась кафедра Моравичского епископа, с XIV в. по 1454 г. митрополия. Предполагается, что в кон. XIII — 1-й пол. XV в. при мон-ре существовала книгописная мастерская, к-рой на основании косвенных свидетельств (тексты, посвященные св. Ахиллию, дни



Церковь св. Ахиллия. Ок. 1295 г.

памяти в месяцесловах и др.) Л. Василев атрибутирует не менее 5 серб. кодексов этого времени. После падения серб. деспотии в 1459 г. мон-рь пришел в запустение. Монашеская жизнь возродилась лишь спустя век, по восстановлении в 1557 г. Печской Патриархии при св. Патриархе *Макарии (Соколовиче)*. По данным на 1560–1595 гг., в обители проживало постоянно от 1 до 3 насельников. В этот период мон-рь становится значительным книгописным центром. Сохранилось 3 тома служебных Миней из комплекта, переписанного в 1565–1568 гг. при игум. Виссарионе иноком Никифором (Vindob. slav. 12; Печ. Б-ка Патриархата. № 34, 40). В 40-х гг. XVII в. были воздвигнуты 2 келейных корпуса. Во времена австро-тур. войны (1735) мон-рь был вновь опустошен, а храм одно время служил конюшней для тур.

Прп. Ахиллий, еп. Лариссы. Ростись ц. св. Ахиллия. 1296 г.



войск. В сер. XIX в. церковь получила статус приходской.

По архитектурным особенностям храм относится к рашской школе. Это одностолпное сооружение с пониженным трансептом, объединяющим боковые певницы и помещения диаконника и жертвенника, нартексом и полукруглой алтарной апсидой; над центральной частью возвышается купол, барабан к-рого опирается на кубическое основание; снаружи храм оштукатурен, по фасадам и вверху барабана аркатурный фриз. Наружный притвор был пристроен ок. 1300 г. В диаконнике расположен придел свт. Николая.

Дата росписи храма, 1296 г., засвидетельствована в надписи в кольце под барабаном. Согласно греч. акростиху (девиз сторонников Михаила VIII Палеолога), оставленному мастерами, они были выходцами из Салоник; надписи на слав. языке были сделаны сербами. Программа росписи традиционна: в барабане купола — пророки, на парусах — евангелисты; в алтаре — «Евхаристия» и «Поклонение жертве»; в подкупольном пространстве — цикл «Великие праздники» и «Страсти



Евсевий, еп. Моравичский, и Евстафий, архиеп. Сербский. Роспись ц. св. Ахиллия. 1296 г.

Христовы»; в зап. части нефа — сцены из жизни Богородицы; в нартексе — «Древо Иессеево», Вселенские Соборы, «Жертвоприношение Авраама»; в диаконнике — сцены жи-

тия свт. Николая. Роспись купола, конхи алтарной апсиды и сводов певниц пострадала во время тур. завоевания. Образ покровителя храма св. Ахиллия наряду со святыми особо чтимыми ктиторами представлен в юж. певнице, там же образ св. Иоанна Предтечи с крыльями, с усеченной главой в руках. В сев. певнице — изображение святых воинов и св. Стефана Первоученика, покровителя династии Неманичей, возможно, здесь находился посвященный ему придел. Особая тема росписи связана с историей Сербской Православной Церкви, представленной портретами исторических деятелей средневека. Сербии и отдельными композициями. В нижней зоне на зап. стене наоса изображены серб. архиепископы (от Саввы I до современников росписи Евстафия II и еп. Моравичского Евсевия) и преподобные из рода Неманичей (святые Стефан Первовенчанный (см. *Симон монах*), Стефан Неманя (см. *Симеон Мироточивый*), Стефан Урош V, Елена, серб. королева). В притворе — ктитория Милутин и Драгутин (с моделью храма в руках) с женой Катериной и сыновьями Владиславом и св. Стефаном Урошицем; преставление свт. Меркурия, еп. Моравичского; наряду с Всел. Соборами — Собор Стефана Немани, осудивший полуверцев (римокатоликов). Стиль живописи отличается монументальностью, характерной для 60-х гг. XIII в., к традициям более раннего периода тяготеет и система росписи. Однако в отличие от росписи Сопочан (1265) в художественном стиле А. преобладает статичность и некая тяжеловесность, в композициях, плотно заполненных фигурами и архитектурой, практически отсутствует свободное пространство. Крупные фигуры с широкими плечами, как правило, поставлены фронтально, драпировки лежат широкими складками, подчеркивая мощные обобщенные объемы. Несмотря на обилие белого цвета в одеяниях, колорит росписи темный. Вертикальные линии архитектурных форм выявлены полосами орнамента в виде выющегося стебля, тонкий ажурный рисунок к-рого подчеркивает живописную монументальность изображений.

Лит.: *Окунев Н. Л.* Арилье, памятник сербского искусства XIII в. // SK. 1936. Т. 8. С. 221–254; *Петковић В.* Преглед црквених споменика кроз повесницу српског народа. Београд, 1950. С. 5–8; *Живковић Б.* Арилье. Београд,

1970; *Чанак-Медић М.* Из исторје Ариље // Саопштење [Републичке завод за заштиту споменика културе]. Београд, 1982. [Т.] 14. С. 25–49; *Зиројевић О.* Цркве и манастири на подручју Пећке патриаршије до 1683. Београд, 1984. С. 40; *Васиљев Љ.* Ариљски преписивачки центар и култ светог Ахилија код Срба // Научни састанак слависта у Вукове дане. Београд, 1985. [Књ.] 14/1. С. 165–175; *она же.* Трагом писане речи до ариљских преписивача // Археографски прилози. Београд, 1999. [Књ.] 21. С. 133–162; *Суботин-Голубовић Т.* Српско рукописно наслеђе од 1557 године до средине XVII в. Београд, 1999. С. 102–103; *Джурић В.* Византијске фреске: Средневековја Србија, Далмација, славјанска Македонија. М., 2000. С. 130–133.

АРИЉСКАЯ ЕПАРХИЯ — см. *Жичская епархия.*

АРИМАФЕЯ, г. в Иудее — см. *Рама.*

АРИМИНО-СЕЛЕВКИЙСКИЙ СОБОР, состоялся в 359 г. по инициативе имп. *Констанция II* в городах Аримин (совр. Римини, Италия) и Селевкия Исаврийская (совр. Силифке, Турция) и явился важным этапом в истории *арианства* и борьбы с этой ересью. К тому времени антиникийское движение уже распалось на различные направления: собственно ариан, крайних ариан, учивших о неподобии Сына Отцу (*апомеев*); сторонников учения о подобии Сына Отцу, но без признания подобия по существу (омиев); последователей учения о совершенном подобии Сына Отцу и по сущности (омиусиан). Омиусиане по основам мировоззрения были столь близки к сторонникам никейского учения, что мн. ученые (*А. Спасский*, *В. Болотов*) считали их православными.

После признания на созванном аномеями *Антиохийском Соборе* 358 г. т. н. 2-й *сирмийской формулы* (357), осудившей понятия «сущность» (греч. οὐσία), «единосущный» (ὁμοούσιος) и термин «подобосущный» (ὁμοιούσιος), омиусиане, официально заявившие о себе на *Анкий. Соборе* 358 г., приняли окружное послание, выражающее убеждение, что Сын подобен Отцу не только по силе или энергии, но и по сущности (это было повторением решений Антиох. Собора 341 г.). Окружное послание было доставлено от имени Собора имп. *Констанцию* в его ставку в г. Сирмий делегацией во главе с еп. Анкийским *Василием*. Под влиянием еп. *Василия* *Констанций* утвердил положения, принятые Анкий. Собором (т. н. 3-я

сирмийская формула), и отстранил епископов-аномеев от управления епархиями.

Однако через нек-рое время арианская партия во главе с влиятельными при имп. дворе Валентом, еп. Мурсийским, и Урсакием, еп. Сингидунским, вновь возобладала, поддержка Констанцием омиусиан не принесла столь желанного им мира, напротив, начались массовые ссылки противников Анкир. Собора и новые нестроения. В связи с этим император решил созвать новый *Всел. Собор*, к-рый выработал бы приемлемую для всех вероисповедную формулу. После многократной перемены места, сроков и порядка проведения Собора было решено созвать одновременно два Собора: зап. епископы получили приказ ехать в Аримин, а вост. — в Селевкию Исаврийскую. Было решено собрать представителей всех направлений (кроме сторонников Никейского Собора) и выработать предварительные положения, к-рые и вынести на утверждение Соборов. Арианам удалось убедить еп. Василия отказаться от понятия «подобосущный» и заменить его понятием «подобен во всем». Они мотивировали это тем, что слова «существо» и «единосущие» «были причиной разделения Церквей... что из-за двух слов, и притом не находящихся в Писании, не следует раздирать тело Церкви и что Сына надо называть подобным Родившему по всему, а слово «существо», как чуждое Писанию, оставить» (*Theodoret. Hist. eccl. II 18*). Эти положения, оформленные в виде Послания к императору, составили 4-ю сирмийскую формулу (из-за проставленной в Послании точной даты, 22 мая 359 г., оно получило название «датированной веры»).

В Аримине собралось до 400 епископов из зап. областей империи, в основном твердо придерживавшихся Никейского Символа веры, к-рые подавляющим большинством не только отвергли вероисповедание, предложенное им посланниками императора Валентом и Урсакием, но и анафематствовали арианствующих епископов. Лишь 80 епископов поддержали Валента и Урсакия и подписали 4-ю сирмийскую формулу. От Ариминского Собора к императору отправилось 2 посольства: от православного большинства и от согласного с арианами меньшинства.

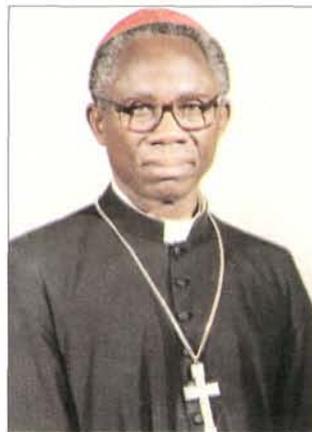
Валент и Урсакий опередили правосл. посольство и настроили императора против защитников Никейской веры: Констанций не принял послов, отослав их в Адрианополь дожидаться его решения, и запретил епископам разъезжаться из Аримина. Вскоре послы встретились во фракийском г. Ника с Валентом и Урсакием и под их давлением подписали новую вероисповедную формулу, к-рая соответствовала 4-й сирмийской, за исключением того, что из тезиса подобия Сына Отцу было изъято *κατὰ πάντα* (во всем), и, т. о., отношения Сына к Отцу были сведены к простому подобию (эта формула вошла в историю как «никская вера»). После такой уступки послы быстро отпустили в Аримин, где они вместе с Валентом и Урсакием должны были получить подписи остальных членов Собора. Под давлением светских властей и поддавшись уговорам ариан, почти все епископы подписали новую «никскую» формулу.

На вост. Собор в Селевкию Исаврийской приехали лишь 150 епископов, из них чуть более 100 омиусиан и неск. десятков аномеев и омиев. Собор начал свою работу 27 сент. 359 г., и сразу же разгорелись яростные споры как по процедуре ведения, так и по существу дела. Почувствовавшие поддержку аномеев потребовали осуждения Никейского Символа и отказа даже от признания к.-л. подобия Сына Отцу. Омиусиане, омни и немногие сторонники Никейской веры объединились против радикализма аномеев. На следующий день омиусиане, собравшись отдельно, подписали вероисповедную формулу Антиох. Собора 341 г. Селевкийский Собор распался, так и не приняв никакого решения. Имп. Констанций потребовал к себе представителей противоборствующих сторон, но и диспуты в его присутствии не привели к выработке к.-л. единой формулировки. Тем временем Урсакий и Валент привезли подписанную зап. епископами «никскую» формулу, и имп. Констанций настоял на ее признании всеми участниками собрания. После долгих споров омиусиане 1 янв. 360 г. были вынуждены подписать «никскую» формулу, согласно к-рой признавалось простое «подобие» Сына Отцу.

Лит.: *Болотов. Лекции. Т. 4. С. 73–80; Спасский А. А.* История догматических движений в эпоху Вселенских Соборов (в связи с философскими учениями того времени). Серг. П.,

1914. С. 384–410; *Карташев.* Соборы. С. 82–96; *Андреев А. П.* Вселенские Соборы IV–V вв. М., 1879. С. 72–110; *Botte B., Marat H.* Le concile et les conciles: Contribution à l'histoire de la vie conciliaire. Chevetogne, 1960. P. 64–65; *Histoire des conciles œcuméniques.* P., 1962. T. 1; *Ortiz de Urbina I.* Nicée et Constantinople. P., 1963. P. 119–136.

АРИНЗЕ [англ. Arinze] Фрэнсис (род. 1.11.1932, Эзиовелле, Нигерия), кард., католич. церковный деятель. Род. в семье вождя одного из племен исторической пров. Ибо, при-



Кард. Фрэнсис Аринзе

держивавшихся традиц. африкан. верований. Крещен в возрасте 9 лет. Учился в семинарии в Энугу (*Bigard Memorial Seminary*), с 1955 г. — в Папском богословском ун-те в Риме (*Pontificia Università Urbaniana*). Принял сан священника в 1958 г., в 1965 г. рукоположен во епископа Фиссианы, в 1967 г. назначен архиепископом Онич. В 1979 г. был избран президентом Конференции епископов Нигерии. С 1985 г. кардинал и президент Папского совета по диалогу между религиями. Член Конгрегаций по делам Вост. Церквей, вероучения, канонизации святых, эвангелизации народов, а также различных папских советов и комитетов. Соч.: *Sacrifice in Ibo Religion.* Ibadan, 1970; *The Christian and Politics.* [Onitsha], 1982; *Answering God's Call.* L., 1983; *Progress in Christian-Muslim Relations Worldwide.* Jos (Plateau State), 1988; *Africans and Christianity.* Nsukka, 1990; *The Church in Dialogue: Walking with other Religions.* San Francisco, 1990; *Gospel to Society.* Nsukka, 1990; *Motherhood and Family Life: The Blessed Virgin Mary, Christian in Christ.* Nsukka, 1990; *Spreading the Faith.* Nsukka, 1990; *Work and Pray for Perfection.* Nsukka, 1990; *Christian-Muslim Relations in the 21st Century.* Wash., 1998; *Meeting other Believers: The Risks and Rewards of Interreligious Dialogue.* Huntington, 1998. Лит.: *Un Africain peut-il succéder à Jean-Paul II?* 1978–1998: bilan d'un pontificat bien rempli // *L'Autre Afrique.* P., 1998. N 59. Sept. 16–22. P. 10–17; *Stanley A.* Cardinals Campaign, Very

Delicately, for Pope // New York Times. 2001. May 20. P. 1, 6; An. Pont. 1999. С. 37–38; http://www-sul.stanford.edu/depts/ssrg/africa/nigeria/arinze.html [Электр. ресурс].

Е. В. Калинин

АРИС [греч. Ἄρης], прп. Египетский (пам. греч. 13 дек., суббота сырная). Один из отцов, подвизавшихся в егип. пустыне, чьи изречения приводятся в сб. «*Aprophthegmata Patrum*», а также в собрании апофтегм прп. Павла Аморийского. Изречения А. дают представление о постнической практике егип. пустынных. Память А. под 13 дек. содержится в греч. стижных синаксарях (напр., ГИМ. Син. греч. 354. Л. 161, 1295 г. — Владимир (Филантропов). Описание. С. 530).

Гимнография. А. упоминается в 4-м тропаре 1-й песни канона утрени субботы *сырной седмицы*. 13 дек. в печатных Минеях, используемых ныне в греч. Церквах, по 6-й песни канона утрени, помещено упоминание А. без синаксаря (Μηνάιον. Δεκέμβριος. Σ. 182).

Ист.: ВHG, N 1450s; Достопамятные сказания. С. 41–42.

Лит.: *Сергий (Спасский)*. Месяцеслов. Т. 2. С. 383 (1-я пар.), 530 (2-я пар.); ОНЕ. Т. 3. Σ. 115; *Σωφρόνιος (Εὐστρατιάδης)*. Ἀγιολόγιον. Σ. 54.

О. В. Л., О. В. В.

АРИС, мч. Египетский (пам. 19 дек.) — см. *Илия, Пров и А.*, мученики Египетские.

АРИСТАКЭС [арм. Արիստակէտ], еп. (католикос) Вел. Армении (315–333/34), младший сын и преемник св. Григория Проветителя. Род. в Кесарии Каппадокийской, там же получил образование и стал священником. Нек-рое время был отшельником, но потом, призванный отцом, был возведен в сан епископа и помог свт. Григорию в руководстве Армянской Церковью. По преданию, содержащемуся в соч. «*Агафангел*», А. вместе с отцом сопровождал царя Армении *Трдата III* (298–330), объявившего христианство религией арм. гос-ва, в его путешествие в Рим к имп. *Константину I Великому*. В 315 г. свт. Григорий оставил свою кафедру сыну и удалился в пустыню, но время от времени возвращался в мир. В 325 г. А. был послан царем Трдатом в Nikeю на *Всел. I Собор* и привез в Армению соборные правила, вошедшие в состав «Армянской книги канонов». После кончины св. Григория (ок. 325) А. управлял Армянской Церковью еще 7 лет. Ок. 333 г. А. был убит Архелаем, правившим в Зап. Арме-

нии, к-рого он, будучи суровым аскетом, неоднократно осуждал за распутную жизнь. Похоронен в Тиле.

Ист.: La version grecque ancienne du livre arménien d'Agathange / Éd. Z. Lafontaine. Louvain, 1873. § 805, 837–862, 876, 884–885; *Agathangelos*. History of Armenians / Transl. and comment. by R. W. Thomson. Albany, 1976. P. 415–417; The Epic Historics Attributed to *Pawstos Buzand* (Buzandaran Patmut'unk') / Transl. and comment. by N. G. Garsoian. Camb. (Mass.), 1989. P. 79; *Moses Khorenatsi*. History of the Armenians / Transl. and comment. by R. W. Thomson. Camb.; L., 1978. P. 244–249, 255. Лит.: *Grousset R.* Histoire de l'Arménie des origines à 1071. P., 1947, 1973². P. 127–128; *Toumanoff C.* The Third-Century Armenian Arsacids: a Chronol. and Genealogical Comment. // REArm. 1969. T. 6. P. 168–269; *Chaumont M.-L.* Une visite du roi d'Arménie Tiridate III à l'empereur Constantin à Rome? // L'Arménie et Byzance. P., 1996. P. 56; *Shirinian M. E., Muradian G.* The Armenian Collection of the Ecclesiastical Canons // XV. 1999. Вып. 1 (7). С. 125–127.

П. И. Жаворонков

АРИСТАКЭС ЛАСТИВЕРТЦИ

[арм. Արիստակէտ Լաստիվերտցի] (до 1022 — между 1072 и 1087), крупнейший арм. историк XI в. Об А. Л. известно только, что он род. в мест. Ластиверт (к северу от совр. Эрзерума) и был *варданетом*. Его «Повеествование о бедствиях армянского народа» состоит из 25 глав. Труд А. Л. начинается с прибытия визант. имп. *Василия II Болгаробойцы* (976–1025) в Закавказье в 1000 г., заканчивается рассказом о битве при Манцикерте (1071), пленении имп. *Романа IV Диогена* и смерти сельджукского султана Алп-Арслана (1072). Все события даются в хронологической последовательности, каждая глава представляет собой законченный очерк, посвященный одному историческому эпизоду. А. Л. был современником, а часто и очевидцем описываемых событий: визант. завоевания арм. княжеств (Тайк — 1000, Васпуракан — 1021, Ширак — 1045, Вананд — 1065), вторжений турок-сельджуков в Армению и сражений с ними визант. войск, распространения еретического движения *тондракитов*. Значительная часть труда А. Л. посвящена Византийской империи, о жизни к-рой он был хорошо информирован. Целые главы повествуют о царствованиях императоров *Константина VIII* (1025–1028), *Романа III Аргира* (1028–1034), *Михаила IV Пафлагонца* (1034–1041), *Константина IX Мономаха* (1042–1055), *Исаака I Комнина* (1057–1059), *Романа IV Диогена* (1068–1071). Ере-

тическое движение тондракитов, их идеология и меры визант. правительства против них рассматриваются в 22–23-й главах. Труд А. Л. является важнейшим источником по истории Армении и Византии XI в. Изд.: Повествование *Ариस्ताкса Ластивертци* / Подгот. текста и предисл. К. Н. Юзбашяна. Ереван, 1963 (на арм. яз.); Повествование варданета *Ариस्ताкса Ластивертци* / Пер. с древнеарм., вступ. ст., коммент. и прил. К. Н. Юзбашяна. М., 1968; *Aristakès de Lastivert*. Récit des malheurs de la nation arménienne / Éd. M. Canard, H. Berbérian. Brux., 1973 [на осн. изд. 1963 и 1968 гг.].

Лит.: *Юзбашян К. Н.* «Варяги и прония» в сочинении Ариस्ताкса Ластивертци // ВВ. 1959. Т. 16. С. 14–28; *он же*. Армянские государства эпохи Багратидов и Византия IX–XI вв. М., 1988. С. 236–254; *Μπαρτικιάν Χρ.* Το Βυζάντιον εις τας αρμενικὰς πηγὰς. Θεσσαλονίκη, 1981. Σ. 92–96; *τον ιδίου*. Το κίνημα των Θονδρακίτων στο Βυζάντιο // Βυζαντινός Δόμος, 1989. Т. 3. Σ. 37–50; *Арутюнова-Фидания В. А.* Образ Византии в армянской средневековой историографии XI в. (Аристаке Ластивертци) // ВВ. 1994. Т. 55. С. 146–151.

П. И. Жаворонков

АРИСТАРХ, АП.

от 70, иудей из Фессалоники (Деян 19. 2; 20. 4; 27. 2). Видимо, в 54 г. стал учеником ап. Павла (Деян 27. 1). В 56 г. вместе с ап. Павлом находился в Эфесе, где едва не пострадал вместе с др. учеником ап. Павла *Гаем* во время бунта язычников, поклонявшихся Артемиде Эфесской (Деян 19. 23–40). После успокоения бунта ап. Павел идет в Македонию (Деян 20. 1), и вплоть до Азии его кроме др. учеников сопровождает и А. В Деяниях святых апостолов не сообщается, кто был с ап. Павлом во время его возвращения в Иерусалим из 3-го миссионерского путешествия, однако свт. *Иоанн Златоуст* предполагает, что А. не только был с апостолом в Иерусалиме, но вместе с ним был схвачен иудеями и сопровождал его до Кесарии и Рима (In ep. ad Col. XI), что отчасти подтверждается евангелистом *Лукой*, автором Деяний святых апостолов (Деян 20. 4, 13–14; 21. 1; 27. 2 и др.); в числе узников, сопровождавших ап. Павла в Рим, упоминается и А., к-рый, т. о., разделял с ап. Павлом все бедствия во время плавания по Средиземному м. (Деян 27; 28) до Рима (Деян 28. 16).

В Послании Колоссянам, к-рое было написано во время заключения, ап. Павел посылает приветствия и от имени А., называя его «заключенным вместе со мною» (συναχμάλωτος) (4. 10). О пребывании А. с ап. Павлом во время первых его уз

содержится упоминание в Послании к Филимону, А. назван среди др. учеников Павла (Флм 23), разделивших с ним узы. Из наименования А., как и др., «сотрудником» (συνεργός) видно, что он помогал апостолу в христ. проповеди в Риме.

Церковное предание считает А. епископом Апамеи Сирийской, где ап. Павел находился по возвращении из Иерусалима. Поставление А. во епископа Апамеи подтверждает предположение, что А. был с ап. Павлом в Иерусалиме (*Сергий (Спаский)*. Месяцеслов. Т. 2. С. 7). Согласно рим. мартирологу, А. был еп. Фессалоники (MartRom. Р. 349; ср.: *Лепорский П.* История Фессалоникийского экзархата. СПб., 1901. С. 302). Мученическую кончину принял в Риме.

В списке 70 апостолов, приписываемом *Дорофею* Тирскому, упоминаются 2 апостола с именем А.: № 62 — «Аристарх, епископ Апамеи», и № 66 — «Аристарх другой». В списке *Адона Вьеннского* также 2 Аристарха (№ 63 и № 68). В службе святым апостолам 4 янв. в служебной Минее прославляются 2 апостола с именем А., т. к. во 2-й стихире на *Господи возвах* на вечерне вспоминаются 2 Аристарха. Возможно, в основе такого разделения лежит тот факт, что, по церковному преданию, один был апостолом и епископом Апамейским (М. Азия), а др. — епископом Фессалоники (Македония). По причине значительной удаленности этих городов друг от друга автор списка *Дорофея Тирского*, видимо, пришел к выводу о существовании 2 апостолов с именем А. и внес «другого Аристарха» в свой список апостолов (Собор святых 70 апостолов. С. 194).

Гимнография. Память А. совершается 27 сент. — с апостолами от 70 Марком (Иоанном) и Зиной; 4 янв. — в Соборе святых 70 апостолов (см. *Апостолы*, разд. «Гимнография»); 15 апр. — с апостолами от 70 Пудом и Трофимом. Апрельская память со службой апостолов отмечена в большинстве месяцесловов под 14 или 15 апр. (*Сергий (Спаский)*. Месяцеслов. Т. 2. С. 108). *Евергетидский Типикон* 1-й пол. XII в. (*Дмитриевский*. Описание. Т. 1. С. 446) указывает пение последования апостолов в день их памяти. В южноиталийской редакции Студийского устава — *Мессинском Типиконе* 1131 г. (*Arranz*. Turisop. Р. 43–44) — предписано совершать службу с Аллилуия. Среди памятников Иерусалимского устава память апостолов содержится уже в ранних его списках (напр., *Sinait.*



Ап. Аристарх. Миниатюра из греко-груз. рукописи. XV в. (РНБ)

гг. 1096, XII в. — *Дмитриевский*. Описание. Т. 3. С. 47). Типикон, используемый ныне в РПЦ (Типикон. Т. 1. С. 596), также предписывает совершение апостолам службы с Аллилуия.

Последование апостолов, состоящее из канона Иосифа 2-го плагального, т. е. 6-го, гласа с акростихом «Θεῖος μαθηταῖς θεῖον ἐξάρθω μέλος» (греч. — Божественным ученикам божественное воспевание) и стихир на Господи возвах 1-го гласа, помещенное в греч. и рус. печатных Минеех, в целом не изменилось со времени действия Студийского устава и известно по описанию, данному в *Евергетидском Типиконе* и рукописных Минеех как студийского (РНБ. Греч. 553. Л. 86–88 об., XI в.; ГИМ. Син. № 165. Л. 113 об.–120, XII в.), так и иерусалимского типов (РНБ. Греч. 552. Л. 63–64, XIV в.; БАН. РАИК. 96. Л. 90–91, XVI в.). В тех же рукописях студийских Миней помещены седальны апостолов — 1-го «Ἰἴκω αἴτρο βῆλα κῆνω возсі́вшие мѣрѣ» и 4-го гласов «τῆς ἀμπέλου κλήματα» (греч. — Виноградной лозы ростки), отличающиеся в греч. и рус. печатных Минеех. В совр. богослужебной практике РПЦ последование апостолов поется 15 апр., греч. Церквей — 14 апр.

В неизданных греч. рукописях (Тамеῖον. N 566. Σ. 188) сохранился канон Феодора 4-го гласа с акростихом «Κλέος μαθητῶν εὐλογῶ τῶν δευτέρων» (греч. — Славу вторых учеников благословляю). Разнотечения и дополнения к канону Иосифа в печатных Минеех изданы по рукописям Венской Национальной 6-ки К. Ханником (*Hannick Ch. Studien zu liturgischen Handschriften der Österreichischen Nationalbibliothek*. Wien, 1972. S. 54–55).

Лит.: *Дмитрий (Самбикин)*, архиеп. Собор св. 70 апостолов (4 янв). Тверь, 1900–1902. Каз., 1906; Собор святых 70 апостолов. Каз.,

1907. С. 190–194; *Redlich E. B. S.* Paul and His Companions. L., 1913; *Ollrog W.-H.* Paulus und seine Mitarbeiter. Neukirchen-Vluyn, 1979. (WMANT; 50).

А. Ю. Никифорова

Иконография. А. изображается седовласым старцем, в хитоне, гиматии, с Евангелием в руках, с омофором или без него (в визант. памятниках); бывает представлен единолично (в рост), в мучении, в группе апостолов от 70, чья память празднуется в тот же день, а также в композиции «Собор святых апостолов». Изображен: в *Минологии* (Bodl. F. 1. Fol. 44v, 1327–1340 гг. — под 15 апр.); в греко-груз. рукописи (РНБ. О. I. 58. Л. 110, XV в. — под 14 апр.) — единолично, в рост, в хитоне и гиматии, в руках свиток; в настенном *минологии* ц. Вознесения мон-ря *Децаны* (Югославия, Косово и Метохия), 1348–1350 гг. — в рост; на минейной иконе на апрель (15) кон. XVI в. из вологодской ц. прп. *Дмитрия Прилуцкого* на *Наволоке* (ВГИАХМЗ) — с апостолами *Трофимом* и *Пудом*, в подписи назван «Арист»; на иконе «Ап. Аристарх и мц. Александра перед Тихвинской иконой Божией Матери», сер. XIX в. (ГМЗРК), принадлежавшей прот. Аристарху *Израилеву*. В «Ерминии» *Дионисия Фурноаграфита*, нач. XVIII в., об облике А. сказано: «Старец кудрявый» (Ч. 3. § 7. № 30), под 15 апр. его также указано изображать с апостолами Пудом и Трофимом (Ч. 3. § 22). В иконописном подлиннике сводной редакции (Большаковский подлинник, XVIII в.) под 15 апр. описаны А. — «сед, аки Николае, риза вохра с белилом», Пуд и Трофим, о к-рых сказано: «Стоят три во амфорах [омофорах], в руках кресты (в прориси без крестов. — Э. Ш.)». В Соборе апостолов представлен в нижней части иконы «Апостольская проповедь», 1660–1662 г., письма Феодора Евтихиева *Зубова* (?) (ЯИАМЗ). Иконогр.: Ерминия ДФ. С. 157, 210; *Евсеева*. Афонская книга. С. 296; Возрожденные шедевры русского Севера. М., 1998. С. 36. Кат. 58.

Э. В. Шевченко

АРИСТАРХ (Заглодин-Кокорев Александр Федорович; 8.03.1886, дер. Пашуково Богородского у. Московской губ. — 27.11.1937, Тверская обл.), прмч. (пам. 14 нояб. и в Соборе новомучеников и исповедников Российских), иером. *Методиева Пешношского мон-ря*. Род. в крестьянской семье, окончил церковно-приходскую школу, в 1908 г. поступил послушником в Пешношский мон-рь. После назначения в 1919 г. сщмч. *Серафима (Звездинского)* епископом Дмитровским стал его келейником и иподиаконом. В 1920 г. пострижен в монашество с именем А. и рукоположен во иеродиакона,

в 1926 г. еп. Серафимом рукоположен во иеромонаха. После ликвидации мюн-ря в 1927 г. А. вместе с неск. монахами поселился на бывш. монастырском конном дворе. В кон. 1929 г. монахи были изгнаны с территории обители и перешли в дер. Кочергино, где А. прожил до мая 1930 г., после чего вместе с игум. Варнавой перебрался в дер. Негодяево, где жил до нач. 1931 г. В апр. того же года А. был направлен служить в храм с. Чернеева Дмитровского р-на Московской обл., но уже 24 сент. в ходе массовой кампании по аресту насельников упраздненных мюн-рей был арестован и заключен в Бутырскую тюрьму в Москве. А. обвинили в том, что он поминал за богослужением рус. царей и вел агитацию против мероприятий советской власти. 30 сент. и 7 окт. А. был допрошен, он отказался подписать протоколы допросов, виновным себя не признал. 13 нояб. тройка ОГПУ приговорила А. к 3 годам ИТЛ, 17 нояб. он был отправлен этапом до ст. Лодейное Поле в Свирский ИТЛ. После возвращения А. из заключения Тверской архиеп. сщмч. *Фаддей (Успенский)* 5 марта 1936 г. направил его служить в храм с. Старенького Оршинского р-на. В 1937 г. А. вновь был арестован. Председатель местного сельсовета показал, что А. собирает верушечки для спевки, чем отрывает колхозников от работы и разлагает трудовую дисциплину в колхозе. А. виновным себя не признал. Расстрелян по приговору тройки НКВД от 25 нояб. 1937 г., погребен в общей безвестной могиле. Прославлен *Архиерейским Собором 2000 г.*, внесен в календарь постановлением Свящ. Синода от 27 дек. 2000 г. Лит.: *Дамаскин*. Кн. 5. С. 415–416.

Игум. Дамаскин (Орловский)

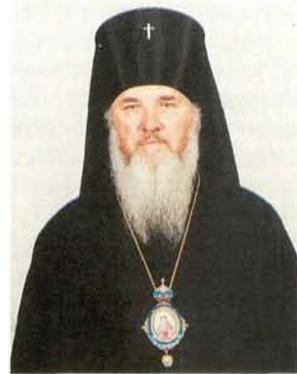
АРИСТАРХ (Калинин Афанасий Спиридонович; 22.03.1907, Саратовская губ. — 4.05.2000, г. Новозыбков Брянской обл.), архиеп. Новозыбковский, Московский и всея Руси Древлеправославной Церкви (см. *Беглопоповцы*). Из старообрядческой семьи. В течение 12 лет был диаконом в московском Николо-Рогожском храме, в 1951 г. рукоположен во священника, в 1963–1995 гг. протоиерей и настоятель Спасо-Преображенского кафедрального собора в Новозыбкове, в 1973–1987 гг. секретарь, в 1987–1995 гг. ответственный секретарь Древлеправославной

архиепископии. В марте 1995 г. хиротонисан во епископа Московского и назначен помощником *Геннадия (Антонова)*, архиеп. Новозыбковского, Московского и всея Руси. После кончины архиеп. Геннадия (2 февр. 1996) совет епископов избрал А. Местоблюстителем престола древлеправосл. архиепископа Новозыбковского, Московского и всея Руси. 5–8 июня 1996 г. на соборе избран архиепископом, возведен в сан 9 июня.

С 1952 г. А. являлся участником всемирных, всесоюзных и российских конференций религ. деятелей по проблемам мирного сосуществования. 6 нояб. 1996 г. на совете епископов Древлеправославной Церкви под председательством А. был принят новый типовой приходской Устав, учитывающий совр. гос. законодательство о религ. объединениях. А. вел обширную переписку с духовными чадами и единоверцами в России и за рубежом, проявлял заботу об открытии новых приходов древлеправосл. иерархии, о рукоположении священнослужителей. Стараниями А. был обустроен и украшен Спасо-Преображенский кафедральный собор. А. являлся одним из основателей и преподавателей Высшего древлеправосл. ДУ, всемерно содействовал развитию издательской деятельности Древлеправославной Церкви. А. — автор десятков посланий, воззваний и статей по духовно-нравственным вопросам.

Погребен близ алтаря Спасо-Преображенского собора в Новозыбкове. Лит.: [Некролог] // *Древлеправославный календарь*. Новозыбков, 2001. С. 205–208.

АРИСТАРХ (Станкевич Андрей Евдокимович; род. 9.07.1941, дер. Осовецкая Буда Петриковского р-на Гомельской обл.), архиеп. Гомельский и Жлобинский. Род. в крестьянской семье, младший из 8 детей; трое братьев А. служат Церкви в монашеском чине. По окончании средней школы в 1956 г. работал на хлебозаводе Мозыря, в 1960–1963 гг. служил в рядах Советской Армии, после демобилизации работал в автобусном парке Минска. В 1966 г. по благословению своего брата и духовного отца игум. Венедикта (Станкевича) поступил в Одесскую ДС, по окончании к-рой в 1969 г. был зачислен студентом в МДА. В нач. 1970 г. поступил в число братии ТСЛ. В июне 1970 г. архим. *Платоном (Лобанковым)* пострижен в монаше-



Аристарх (Станкевич), архиеп. Гомельский

ство с именем А. в честь апостола от 70. В том же году еп. Корсунским *Петром (ЛЮИЛЬЕ)* рукоположен во иеродиакона. Обучаясь в академии, нес послушание помощника смотрителя Патриарших покоев. В 1971–1977 гг. являлся иподиаконом Святейшего Патриарха Московского и всея Руси *Пимена*. В 1973 г. окончил МДА со степенью канд. богословия. 5 сент. 1977 г. в Богоявленском соборе Москвы Патриархом Пименом рукоположен во иеромонаха, осенью 1978 г. возведен в сан архимандрита и определен ризничим ТСЛ.

29 июля 1990 г. в *Жировицком мюн-ре* А. был хиротонисан во епископа Гомельского и Мозырского, став первым архиереем этой новоучрежденной кафедры (с 1992 в связи с открытием в пределах Гомельской обл. *Туровской епархии* А. был удостоен титула «епископ Гомельский и Жлобинский», с 25 февр. 2000 архиепископ). Трудями А. в пределах Гомельской епархии было открыто 2 мюн-ря, количество приходов достигло 86 (в 1990 в Гомельской обл. действовали 47 приходов). За 9 лет пребывания А. на кафедре построено 17 и строится 9 храмов. Трудями А. были обретены мощи и состоялось церковное прославление св. прав. *Иоанна Кормянского*. По благословению А. в епархии организовано 48 воскресных школ и 1 иконописная детская школа, издается 2 газеты.

Соч.: Слова при. Симеона Нового Богослова и их особенности: Канд. дис. / МДА. Загорск, 1973.

Лит.: Наречение и хиротония архимандрита Аристарха (Станкевича) во епископа Гомельского и Мозырского // *ЖМП*. 1991. № 2. С. 18–19.

АРИСТЕЙ ЭКЗЕГЕТ, евр. писатель, автор фрагментарно сохранившегося соч. «О евреях» [греч. *Περὶ*

Ἰουδαίων], посвященного библейскому Иову. А. Э. следует отличать от автора «Послания Аристея к Филократу» (см. «Аристея послание к Филократу»). Фрагменты сочинения А. Э. известны по цитатам из *Евсевия Кесарийского* (Праер. *Evang.* IX 25. 1–4), к-рый в свою очередь ссылается на *Александра Полистора* (ок. 105–30 до Р. Х.). Эти отсылки позволяют датировать фрагменты временем не позднее сер. I в. до Р. Х. Наиболее распространенная датировка — сер. II — сер. I в. до Р. Х.

Как и евр. неканоническая традиция (Таргум Псевдо-Йонатана на Быт 36. 11), А. Э. относит события жизни Иова, к-рого он считает потомком *Исава*, ко времени ветхозаветных патриархов и отождествляет Иова с Иовавом, одним из иудейских царей, упомянутых в Быт 36. 31–39. По мнению А. Э., Иов (также в Иов 1. 1 (LXX)) жил в местности Аустис, рядом с Едомом и Аравией. Изображения Иова у А. Э. и в LXX имеют ряд совпадений в порядке описания его страданий и в используемой лексике (Иов 1. 3а; Праер. *Evang.* IX 25. 2) — три друга, пришедшие утешать Иова, названы «царями» (но не в евр. тексте Иов 2. 11). Эти совпадения могут отражать как зависимость одного источника от др., так и наличие общей традиции. Образ Иова во фрагментах отличается от известного по канонической Книге Иова тем, что Иов представлен А. Э. только страдальцем, а черты вопрошающего Иова, к-рый пытается понять проблему страдания праведника, отсутствуют (Р. Доран).

Лит.: *Walter N. Fragmente jüdisch-hellenistischer Exegeten: Aristobulos, Demetrios, Aristes // Jüdische Schriften aus hellenistisch-römischer Zeit. Gütersloh, 1975. Bd. 3: Unterweisung in lehrhafter Form / Hrsg. W. G. Kümmel, H. Lichtenberger. S. 257–300; Holladay C. R. Aristes // Fragments from Hellenistic Jewish Authors. Chico, 1983. Vol. 1. P. 261–275; Doran R. Aristes the Exegete // The Old Testament Pseudepigrapha / Ed. J. H. Charlesworth. N. Y., 1985. Vol. 2. P. 855–858.*

АРИСТЕНИТА — см. в ст. «Ираклийские мученицы, 40».

«АРИСТЕЯ ПОСЛАНИЕ К ФИЛОКРАТУ», псевдоэпиграфическое лит. произведение в виде письма некоего Аристея к его брату Филократу, описывающее обстоятельства возникновения греч. перевода *Пятикнижия*; один из основных источников по ранней истории возник-

новения *Септуагинты* и эллинистического иудаизма Александрии.

Аристей сообщает Филократу о поездке во главе дипломатического посольства к иудейскому первосвященнику Елеазару в Иерусалим, к-рое было направлено туда по инициативе царского библиотекаря Деметрия Фалерского, желавшего приобрести для Александрийской б-ки перевод Моисеева Закона на греч. язык. В послании подробно и эмоционально описан Иерусалим, храм и проводившееся в нем богослужение (§ 83–127), рассказано о беседе Аристея с первосвященником об аллегорическом смысле Моисеева Закона, в к-рой Елеазар сообщает ему, что предписания и запреты, данные евреям Моисеем, имеют целью укрепить в людях благочестивые мысли и волю к стяжанию добродетелей (§ 128–171). Пришедшим в Александрию с ценной рукописью Закона 72 переводчикам царь устраивает недельный пир, во время к-рого испытывает их мудрость (§ 187–300). Эти 72 переводчика, находясь на о-ве Фарос, перевели евр. Тору на греч. язык в течение 72 дней, при этом согласие перевода было достигнуто путем сравнения вариантов каждого из них (§ 302). Новый перевод был прочитан Деметрием перед собранием александрийских евреев, и те засвидетельствовали его верность евр. оригиналу. После этого собрание произнесло проклятие на каждого, кто дерзнет внести в текст к.-л. изменения (§ 301–311). Новый греч. перевод Пятикнижия дали Птолемею II Филадельфу, к-рый преклонился перед мудростью иудейского законодателя и удивился, почему греч. поэты и историки прежде совершенно не интересовались евр. Законом. По словам Деметрия, всех, кто прежде приводил выдержки из Писания в неточном переводе (§ 314) (называются историк Феопомп и поэт Феодект), постигла кара Божия, потому что они «желали сообщить нечистым людям Божественное» (§ 312–316).

Язык, жанр. Автор пишет на просторном после завоеваний *Александра Великого* на Востоке греч. языке — койне, без семитского колорита. Мн. слова, выражения и стилистические обороты находят соответствия в греч. папирусах птолемеевского времени (III–II вв. до Р. Х.). Умелое и частое использование синонимов указывает на то, что автор

А. п. в совершенстве владел адм. и лит. греч. языком своего времени (*Meecham. S. 31 ff., 332 f.*). С т. зр. лит. формы послание обнаруживает сходство с произведениями классической греч. лит-ры: описание царского посольства в Палестину напоминает известный уже с III в. до Р. Х. жанр «изображения утопического государства» (*Rohde. S. 210–294*); важнейшее с т. зр. апологетической перспективы всего послания место написано в форме *диалога*, к-рый ведут на пиру 72 толковника с егип. царем (§ 182–294), — жанр, к-рым начиная с Платона пользовались мн. греч. авторы.

Псевдонимность, датировка. Начиная с XVII в. в науке постепенно установилось мнение, согласно к-рому А. п. является иудейским псевдоэпиграфом, созданным в апологетических целях. Составитель письма выдает себя за грека, поклоняющегося Зевсу (§ 16), однако его знание Иерусалима и храмового богослужения (§ 83–118) и в целом расположение к евр. народу и благоговение перед евр. Законом (§ 5, 31) дают право утверждать, что автор — иудей. В подлинности послания заставляет усомниться наличие анахронизмов и др. исторических неточностей, к-рые невозможны в описании событий очевидцем, напр. тот факт, что Деметрий Фалерский после смерти отца Филадельфа Птолемея I Лага был удален от двора и вскоре умер, или упоминание дня победы над флотом царя Антигона Гоната, о к-рой не сообщает никто из др. древних писателей, а также общий ретроспективный взгляд автора на эпоху Птолемея Филадельфа (§ 28, 182) (*Елеонский. С. 20–25; Иваницкий. С. 167; Князев. С. 126*). Псевдоним Аристей, возможно, указывает на то, что послание было предназначено для греков-язычников и написано с целью пропаганды иудаизма в их среде. Однако выбор этого псевдонима сам по себе вряд ли мог привлечь внимание широкого круга греч. читателей, скорее иудей, выдававший свой труд за «письмо» грека-язычника и царского друга Аристея, следовал традиц. лит. приему, распространенному в иудейской апологетической лит-ре II–I вв. до Р. Х. (ср.: 3 Сивиллина книга; Псевдо-Гекатей; *Hengel. S. 206, 373 f., 392*). Датировка написания А. п. остается предметом дискуссий, т. к. ссылка на егип. царя



Птолемя Филадельфа и использование послания *Иосифом Флавием* (Иуд. древн. XII 2. 118) достаточно широко раздвигают временные рамки его возможного возникновения. Все предложенные датировки распадаются на 3 группы: ранняя — 250–200 гг. до Р. Х. (Э. Шюрер, Р. Трамонтано, свящ. А. Князев), средняя — ок. 150–100 гг. до Р. Х., к-рой придерживаются большинство совр. исследователей, и поздняя — I в. по Р. Х. (Г. Грег, Х. Вильрих) (*Jellicoe*. P. 48–50; ср.: *Князев*. С. 129–131; *Иваницкий*. С. 180–197).

Историчность. Несмотря на псевдоэпиграфичность, послание содержит исторически достоверную информацию об обстоятельствах перевода евр. Закона на греч. язык, напр. о том, что процесс этот начался при Птолемея Филадельфе (что подтверждается филологом *Аристобулом* (II в. до Р. Х.), не зависящим от А. п.) и сначала было переведено только Пятикнижие; что перевод был осуществлен в Египте, и в частности в Александрии, и для этого могли быть специально приглашены сведущие в Законе палестинские книжники; перевод был одобрен александрийскими иудеями (*Елеонский*. С. 27–39; *Князев*. С. 131).

А. п. остается ценным источником по истории возникновения Септуагинты. Сторонники существования более ранних, чем Септуагинта, переводов евр. Торы на греч. язык приводят в качестве аргумента сообщение § 30, согласно к-рому книги иудейского Закона отсутствовали в Александрийской б-ке, потому что они были «написаны (λεγόμενα) еврейскими буквами и на [еврейском] языке, но были истолкованы (σεσημασμένοι) слишком небрежно и не так, как должно». Если принять перевод греч. слова «σεσημασμένοι» как «истолкованы» (англ. interpreted), то это предполагает существование более ранних, хотя и неудовлетворительных, переводов Закона на греч. язык; в таком случае А. п. рассказывает не о первом переводе Торы, а об исправлении уже существовавших (*Kahle P. The Cairo Geniza. Oxf., 1959². P. 212*). Согласно др. т. зр., *σεσημασμένοι* означает «переписаны» (transcribed), тогда в § 30 говорится не о др. греч. переводах Закона, а о ненадежных евр. рукописях и автор А. п. защищает перевод 72 толковников перед альтернативными переводами (M. Orlinsky; F. M. Cross; H. H. Rowley; S. Jellicoe).

Богословие А. п. прежде всего характеризуется стремлением найти возможность примирения евр. *монотеизма* и языческого *политеизма*. В § 16 «язычник» Аристей сообщает царю: «Они [т. е. иудеи], царь, чтут [Того же] Зрителя всяческих и создателя — Бога, Которого [почитают] и все, а мы [лишь] иначе называем Его Зевсом и Дием. Древние дали это удачное наименование Тому, Кем оживотворяется и [Кем] создано все; Он же управляет и владычествует над всем». Данное утверждение автора-иудея не находится в рамках ветхозаветной традиции, запрещающей поклонение др. богам, но исходит из распространенной среди образованных греков начиная с эпохи раннего эллинизма теории *евгемеризма*, согласно к-рой все боги прежде были людьми, но по причине их благих деяний и изобретений стали почитаться как боги (§ 134–137).

Основная для А. п. тема — отношение эллинистической культуры к Торе — находит выражение в словах первосвящ. Елеазара о пищевых запретах Торы (128–171), к-рые являются не чем иным, как *аллегориями*, данными Моисеем в форме символических наставлений, имеющих под своей внешней формой др., приемлемый для всех смысл. Для автора А. п. все предписания «согласны с естественным разумом (τὸν φυσικὸν λόγον), так как установлены одной Силой и каждое конкретное [предписание] о том, почему мы [от одного] воздерживаемся, а [другим] пользуемся, имеет глубокое основание» (§ 143). Так, запреты на употребление в пищу нечистых животных из Книги Левит (11. 2–8) толкуются следующим образом: «Все [определение] о разрешении [есть] этих [птиц] и животных изложены нам в форме символов. Так, раздвоенность копыт и разделение когтей является символом того, чтобы разграничивать каждое из дел, стремясь к прекрасному» (§ 150); «ведь жвачность есть не что иное, как воспоминание о [нашей] жизни и устройстве [συντάξεως], а [законодатель наш] полагает, что жизнь поддерживается [συνεστάσθαι] благодаря питанию» (§ 154). Как показывают оба примера, истинный смысл аллегорически истолкованной Торы имеет самое общее религиозно-нравственное содержание и открыт, т. о., для каждого, кто ориентируется на определен-

ную философскую позицию. Моисеев Закон обретает форму универсально значимой жизненной доктрины, к-рая могла быть принята и греками, и эллинистически образованными иудеями.

Тора, содержащая такое приемлемое для всех учение и переведенная на универсально понятный язык, должна получить всеобщее признание. Она, по мысли автора, получила одобрение со стороны населения Палестины, т. к. 72 переводчика (шесть от каждого колена (§ 32, 46, 51)), представлявшие все иудейское население Палестины, были избраны управляющим страной первосвященником с одобрения всего народа (§ 42, 45 сл.). С греч. переводом Торы соглашались также александрийские иудеи (§ 308). И наконец, александрийский перевод Торы сделан с согласия егип. царя и его придворных: перевод возникает по инициативе царя (§ 38), по завершении помещается в хранилище, где тщательно охраняется (§ 317).

Предназначение греч. перевода Торы в том, чтобы стать связующим звеном между 2 культурами: дать возможность иудеям стать членами эллинистического общества, грекам — получить открывающееся через аллегорическое толкование Торы знание о религиозно-нравственной философии Моисеевых заповедей. Однако иудеи, делая шаг к ассимиляции, по мысли автора, не должны отпадать при этом от Закона отцов. Автор А. п. напоминает, что «наш мудрый законодатель, которого Бог наделил способностями к познанию всего, огородил нас частоколом, которого нельзя прорубить, и железными стенами, чтобы мы ни в чем не смешивались с другими народами, пребывая чистыми по телу и душе, свободными от пустых учений, выше всех тварей, почитая единого и могущественного Бога» (§ 139). Если только заинтересованность греков, участие к-рых в переводе так подчеркивает автор, превращает Тору в звено, связывающее иудаизм и эллинизм, то отчуждение евреев от Закона отцов может привести к уменьшению культурной ценности иудаизма в глазах язычников. Поэтому егип. иудеи должны самым тщательным образом соблюдать все предписания Моисеева Закона. Автор послания не одобряет тех евреев, к-рые готовы отказаться от соблюдения предписаний Торы, кажущихся им



малозначимыми, и стремится познать их с глубокой жизненной мудростью философии пищевых предписаний (§ 144–149), скрытой за заповедями о жвачных и парнокопытных животных, а также за заповедями о «тефиллин» и «мезузот» (§ 158). А. п. предостерегает всякого толкователя Торы, к-рый пренебрегает аллегорией и стремится к рациональной экзегезе: если они считают, что «Моисей заповедует это, заботясь о мышах, куницах и тому подобных (животных)» (§ 144б), то проходят мимо сокровитного и культурно значимого намерения законодателя, согласно к-рому «все эти важные определения сделаны ради справедливости, с целью [создания] чистых размышлений и образования [добрых] нравов» (§ 144а).

Превосходство иудейских переводчиков, описанное в сцене застольных диалогов с егип. царем и безусловно принятое язычниками, основано на том главном обстоятельстве, что иудеи в своих этических и религ. воззрениях «начинают ... от Бога» (§ 235), Который дал им Закон (§ 15) и сделал Моисея способным «к познанию всего» (§ 139). Авторитет этого Бога переносится и на тех, кто Ему поклоняется, поэтому «начальники египтян» называют иудеев «людьми Божиими» — имя, к-рое приложимо только к тем, кто «почитает истинного Бога» (§ 140).

Рассказ А. п. о переводе 72 толковников вместе с тем стал одним из основных источников развития традиции о *богодуховенности* греч. перевода Септуагинты в эллинистическом иудаизме и в ранней Церкви. К повествованию А. п. добавлялись важные для этого учения детали, к-рые не содержались в самом послании. Божественное вдохновение переводчиков усматривалось в чудесном согласии перевода толковников, этот факт подчеркивается тем, что они работали, не имея контактов друг с другом (*Philo. De Vit. Mos. II 37; Iren. Adv. haer. III 21. 2; ср. Евсевий. Церк. ист. V 8. 11; Clem. Alex. Strom I 148; Cyril. Alex. Catech. IV 34*). Это воззрение распространяется на все др. книги ВЗ: *Юлий Африкан* (Ер. Ad Origenem // PG. T. 11. Col. 45A) сообщает, что весь ВЗ был переведен 70 толковниками, а у св. *Епифания Кипрского* (*De mensuris et ponderibus 3 // PG. 43. Col. 242*) эта легенда достигла окончательного развития: согласно ему, были пере-

ведены не только 22 канонические книги, но и 72 апокрифические. Однако уже достаточно рано против включения в рассказ А. п. и Иосифа Флавия др. деталей выступал блж. *Иероним* (Pref. In Pent. // PL. 28. Col. 150–152). Он утверждал, что толковники перевели только Пятикнижие (*Quest. In Gen. // PL. 23. Col. 985; Comm. In Ezech. 5. 12 // PL. 25. Col. 57C; Comm. In Matthaeam 2 // PL. 25. 1227D*), при этом не сомневался в рассказе Аристея и считал греч. перевод безошибочным и возникшим под водительством Св. Духа.

Пер.: *Wendland P. Aristee ad Philocratem Epistula: Cum ceteris de origine versionis LXX interpretum testimoniis. Lpz., 1900; Thackeray H. St. The Letter of Aristee // Sweete H. B. An Introduction to the Old Testament in Greek. Camb., 1902. P. 499–574; Иваницкий В. Ф. Письмо Аристея к Филократу // ТКДА. 1916. Т. 2. Кн. 7/8. С. 153–198; Т. 3. Кн. 9/10. С. 1–37; Кн. 11/12. С. 197–225; Tramontano R. La Lettera di Aristeo a Filocrate. Napoli, 1931; Meechan H. G. The Letter of Aristeeas. Manchester, 1935; Pelletier A. Lettre d'Aristée à Philocrate. P., 1962. (SC; 89); Meisner N. Aristeeasbrief // Jüdische Schriften aus hellenistisch-römischer Zeit / Hrsg. W. G. Kümmel, H. Lichtenberger. Gütersloh, 1973. Bd. 2. S. 35–88; Shutt R. J. H. Letter of Aristeeas // The Old Testament Pseudepigrapha / Ed. J. H. Charlesworth. N. Y., 1985. P. 7–34.*

Лит.: *Елеонский Н., прот.* Свидетельства о происхождении перевода LXX и степень их достоверности // ЧОЛДП. 1875. С. 3–47; *Корсунский И.* Перевод LXX, его значение в истории греч. яз. и словесности. Серг. П., 1898; *Rohde E.* Der griechische Roman und seine Vorläufer. Lpz., 1900²; *Hadas M.* Aristeeas to Philocratus. N. Y., 1951; *Князев А., прот.* Историческое и богословское значение «Письма Аристея к Филократу» // Правосл. мысль. П., 1957. Вып. 11. С. 123–138; *Jellicoe S.* The Septuagint and Modern Study. Camb., 1968; *Orlinsky H. M.* The Septuagint as Holy Writ and the Philosophy of the Translators // Hebrew Union College Annual. 1975. Vol. 46. P. 89–114; *Müller K.* Aristeeasbrief // TRE. Bd. 3. S. 719–725 [Библиогр.]; *Bartlett J. R.* Jews in the Hellenistic World: Josephus, Aristeeas, the Sibylline oracles, Eupolemus. Camb., 1985; *Hengel M.* Judentum und Hellenismus. Tüb., 1988³. (WUNT; 10); *Siebert F.* Early Jewish Interpretation in a Hellenistic Style // Hebrew Bible/Old Testament: The History of Its Interpretation / Ed. M. Sæbo. Gött., 1996. Vol. 1. Pt. 1. S. 130–198; *Orth W.* Ptolemaios II. und die Septuaginta-Übersetzung // Im Brennpunkt: Die Septuaginta. Stud. z. Entstehung und Bedeutung der Griechischen Bibel / Hrsg. H.-J. Fabry, U. Offerhaus. Stuttgart., 2001. S. 97–114. (BWANT; 8/13).

АРИСТИ́Д [греч. Ἀριστέιδης], св. (пам. зап. 31 авг.), один из первых (наряду с *Кодратом*) христ. апологетов. Более чем скудные сведения о нем приводятся у *Евсевия Кесарийского* (Hist. eccl. IV 3. 3; Chronica // *Euseb. Werke. Bd. 7: Die Chronik des Hieronymus. B., 1884³. S. 199, 416*) и

блж. *Иеронима* (De vir. illustr. 20 // PL. 23. Col. 639; Ер. 70 ad Magnum // PL. 22. Col. 667). Согласно этим источникам, А. был афинским философом и «под прежней одеждой — ученик Христов». Время составления апологии и имя императора, к-рому она была адресована (*Адриан* или *Антонин Пий*), не поддаются точному определению (крайние даты — 124 и 143).

Долгое время текст сочинения А. считался неизвестным, пока в 1878 г. венецианские *мхитаристы* не опубликовали арм. рукопись X в. с версией первых 2 глав апологии. Более или менее полный ее текст в сир. переводе был открыт в 1889 г. в рукописи VII в. из мон-ря вмц. Екатерины на Синае. На греч. языке сохранились короткие папирусные отрывки, а также конспективное изложение подлинного греч. текста, к-рое св. *Евфимий Мтацминдели* (Святогорец) включил в «Повесть о Варлааме и Иоасафе», переведенную им с груз. языка в кон. X — нач. XI в. Сравнение всех версий между собой позволяет с достаточной надежностью судить о подлинном виде апологии А.

Философское и богословское содержание сочинения А. не отличается оригинальностью. Интерес представляет своеобразное деление человечества на 4 рода, в основе к-рого лежат как национальные, так и религ. признаки: варвары поклоняются стихиям; эллины почитают антропоморфных богов (внутри политеистов А. выделяет египтян как наиболее неразумных из язычников, поклоняющихся зооморфным богам); иудеи, хотя и признают единого Бога, оставили истинное богопочитание (согласно греч. версии, их заблуждение заключается в отвержении Сына Божия), и только христиане обладают подлинным знанием о Боге и отличаются от др. праведностью жизни. Стиль и язык А. простой, не чуждый дидактики, терминология равномерно распределяется на фоне христ. словаря по всем философским школам, известным в античности, и не выдает пристрастия автора к к.-л. одному направлению. В историческом плане апология — как самая ранняя из дошедших до нас — имеет большое значение. Апология была известна не только в сир. и арм., но и в груз. лит-ре, о чем свидетельствует житие *Евстафия Мцхетского* (VI в.). Благодаря популярности «Повести

о Варлааме и Иоасафе» апология А. в обработке Евфимия принадлежала к числу самых читаемых текстов в период позднего средневековья. Т. о., по своей культурно-исторической значимости апология выделяется среди всех остальных текстов этого жанра. А. также приписываются (по всей видимости, ложно) одна древняя проповедь и отрывок из «Послания ко всем философам», дошедшие до наст. времени на арм. языке.

А. был включен в число святых Римской Церкви. Память А. указывается 31 авг. в древнейших зап. мартирологах (Римском, Адона и Узуарда). Сведений о древнем почитании его в Вост. Церкви нет, но апологет внесен в совр. календари Элладской и Сербской Православных Церквей под 13 сент. Фреска с изображением А. создана известным греч. иконописцем Фотием Кондоглу Соч.: CPG, N 1062, 1065, 1066; *S. Aristidis philosophi Atheniensis Sermones duo*. Venetiis, 1878 [арм. текст, лат. пер.]; *Pitra*. Analecta Sacra. T. 4. [арм. текст с новым лат. пер. Мартена]; *The Apology of Aristides on Behalf of the Christians from a Syriac Manuscript* / Ed. J. R. Harris, with an Appendix by J. A. Robinson. Camb., 1891 [сир. версия]; *Boissonade J. F.* Anecdota Graeca. Vol. 4. P., 1832 [греч. текст «Повести о Варлааме и Иоасафе»]; PG. 96. Col. 860–1246 [то же]; *The Oxyrhynchus Papyri*. Part. XV / Ed. by B. P. Grenfell, A. S. Hunt. L., 1922. N 1778. P. 1–6; *Hagedorn D.* Ein neues Fragment zu P. Oxy. XV 1778 (Aristides, Apologie) // *ZfPE*. 2000. Bd. 131. S. 40–44; *Milne H. J. M.* A New Fragment of the Apology of Aristides // *JThSt*. 1923/4. Vol. 25. P. 73–77 [Lit. Lond. 223]; *Alpigliano C.* L'Apologia di Aristide e la tradizione papiracea // *Civiltà classica e cristiana*. 1986. T. 7. P. 333–357; **реконструкции:** *Geffcken J.* Zwei griechische Apologeten. Lpz., 1907; *Vona C.* L'Apologia di Aristide // *Lateranum*. 1950. Vol. 16; *Alpigliano C.* Aristide di Atene: Apologia. Firenze, 1988. (Biblioteca Patristica; 10); **рус. пер.:** *Остроумов С.* Разбор сведений Евсевия Кесарийского и блж. Иеронима Стридонского о греч. апологетах христианства II в. М., 1886. С. 22–26 [пер. с нем. арм. версии]; *Эмин Н. О.* Переводы и статьи по духовной армянской лит-ре (за 1859–1882 гг.): апокрифы, жития, слова и др. М., 1897. С. 249–255 [пер. арм. версии]; *Покровский А.* Философ Аристид и его недавно открытая апология: (Ист.-крит. очерк). Серг. П., 1898; Сказание о жизни преподобных и богоносных отцев наших Варлаама и Иоасафа, составленное св. Иоанном Дамаскиным. Серг. П., 1910; Памятники византийской литературы IV–IX вв. М., 1968. С. 305–308; ПЛДР. XII в. М., 1980. С. 215–225; СДХА. С. 275–340.

Лит.: *Кулаковский Ю.* Вновь открытая апология христианина II в. // *Унив. изв.* 1892. № 4. С. 81–98 [с перепечаткой лат. пер. из арм. изд.]; *Harris H. B.* The Newly Recovered Apology of Aristides: Its Doctrine and Ethics / With extracts from the transl. by J. R. Harris. L., 1893; *Гинцбург Д.* [Рец. на изд. Дж. Р. Гарриса] // *Зап. Вост. отд-ния РАО*. 1894. Т. 8, вып. 3–4. С. 379–384; *Крестников И.* Хрис-

тианский апологет II века, афинский философ Аристид и его новооткрытые сочинения: Опыт ист.-крит. исслед.: Дис. Каз., 1904 [исслед., пер. с нем. арм. версии, пер. с сир. и греч. тексты]; *Haase F.* Der Adressat der Aristides Apologie // *Theol. Quartalschrift*. 1917/18. S. 422–429; *Friedrich Ph.* Studien zum Lehrbegriff des frühchristlichen Apologeten Marcianus Aristides aus Athen // *ZKTh*. 1919. Bd. 43. S. 31–77; *D'Ales A.* L'Apologie d'Aristide et le roman de Barlaam et Josaphat // *Revue des questions historiques*. 1924. Vol. 100. P. 354–359; *Wolff R. L.* The Apology of Aristides: A Re-examination // *HarvTR*. 1937. Vol. 30. P. 233–247; *Hunger W.* Die Apologie des Aristides, eine Konversionsschrift // *Schol*. 1949. Bd. 20/24. S. 390–400; *Altaner B.* Aristides von Athen // *RAC*. 1950. Bd. 1. S. 652–654; *O'Ceallaigh G. C.* «Marcianus» Aristides, on the Worship of God // *HarvTR*. 1958. Vol. 51. P. 227–254; *Alfonsi L.* La teologia della storia nell'Apologia di Aristide // *Augustinianum*. 1976. T. 16. P. 37–40; *Österle H. J.* Textkritische Bemerkungen zur Apologie des Aristides von Athen // *ZDMG*. 1980. Bd. 130. S. 15–23; *Лебедева И. Н.* Повесть о Варлааме и Иоасафе // *СККДР*. Вып. 1. С. 349–352 [Библиогр.]; *она же.* «Апология Аристида» и ее судьба в средневековых литературных // *МОУΣΕΙΟΝ*. СПб., 1997. С. 263–271; *Guiorgadze M.* L'influence littéraire de l'Apologie d'Aristide sur le Martyre et la Passion d'Eustathe de Mtskheta (VI^e siècle) // *Les apologistes chrétiens et la culture grecque*. P., 1998. P. 413–422. (Théologie historique; 105).

А. Г. Дунаев

АРИСТИН, мч. Византийский — см. в ст. «*Вантисий* и др. мученики».

АРИСТИН [греч. Ἀριστήνως] Алексей († после 1166), визант. канонист. Уроженец Эллады. Получил юридическое образование и занимал высокую гражданскую должность, когда был вызван в столицу имп. *Иоанном II Комнином*. В К-поле А. в диаконском сане занимал одновременно высшие гос. и церковные должности *номофилакса*, *орфанотрофа*, *дикайодота*, великого эконома Патриаршей Церкви. Поскольку совмещение светских и церковных должностей являлось нарушением канонич. по требованию К-польского Собора 1157 г. А. должен был оставить гос. посты и сохранил должность великого эконома. В деяниях К-польского Собора 1166 г. в числе присутствующих на Соборе упоминается великий эконом Алексей.

По поручению имп. Иоанна II Комнина А. ок. 1130 г. составил толкование на канонический «*Синописис*», взяв за основу собрание канонич. к-рое составил Стефан Эфесский, а позднее, в X в., переработал «магистр и логофет» Симеон, отождествляемый ныне (С. Трояносом) с *Симеоном Метафрастом*. Относительно хронологической последова-

тельности появления толкований А. и *Иоанна Зонары* в науке нет единой т. зр. До XIX в. преобладало мнение, что труд Зонары предшествовал труду А. *Беверегий* относит время деятельности Зонары к царствованию *Алексея I Комнина*. Архим. Иоанн (Соколов) указывает 1120 г. как приблизительное время написания Зонарой толкований на «Синтагму». Предшественником Аристина считал Зонару и проф. МДА, впол. архиеп. Литовский *Алексий (Лавров-Платонов)*. Однако во 2-й пол. XIX в. большинство ученых стало склоняться к тому, что А. писал толкования на «Синописис» раньше труда Зонары. Этой т. зр. придерживаются *К. Цахарие фон Лингенталь*, *А. С. Павлов*, *Н. С. Суворов*, *М. Е. Красножен*, а из совр. канонистов — *Н. ван дер Вал*, *Дж. Локин*, *С. Троянос*.

Вследствие краткости изложения правил в «Синописисе» в нем было много неясностей и неточностей. Есть ошибки и в передаче содержания канонич. Но из-за краткости «Синописис» удобен в употреблении и поэтому получил самое широкое распространение. Данным обстоятельством и объясняется выбор именно этого канонического сборника для комментирования. В толкованиях на «Синописис» А. пользовался полным текстом правил и вносил в свои комментарии выдержки из них. Использовал он и древние схолии на каноны. Изредка А. делает ссылки на гражданские законы по церковным делам. В своих толкованиях он дает букв. смысл правил, не вдаваясь в казуистические тонкости. В большинстве случаев указывает при этом, как должны быть понимаемы нек-рые неясные слова и выражения, встречающиеся в правилах, собранных в «Синописисе». Если об одном и том же предмете говорится в разных правилах, А. дает на них общее толкование. Лишь изредка он выходит за рамки изъяснения букв. смысла правил и делает замечания относительно причин, побудивших к изданию нек-рых из них, или по поводу употребления тех или иных канонич. не как общецерковных правовых норм, а применяемых лишь в отдельных Поместных Церквях. Обращает он внимание и на те правила, к-рые вышли из употребления. В тех случаях, когда текст «Синописиса» ясен, А. делает замечание: σαφής — ясно (в «Кормчей» это выражение передается как «се разумно»).

В руках А. был список «Синописа», в к-ром излагалась не вся «Синтагма» Фотиева «Номоканона»: недоставало правил К-польских Соборов 861 и 879 гг., а из правил святых отцов помещено было лишь 3 «Канонических послания» св. *Василия Великого*. В нек-рых списках А. приведены, однако, без толкований и изложения те правила, к-рые не вошли в «Синописис». Эти дополнения были сделаны, вероятно, самим А. Отдельного издания труда А. не существует (как и трудов Иоанна Зонары и *Феодора IV Вальсамона*); его комментарии воспроизводятся обычно после текста соответствующего правила.

Для истории рус. церковного права «Синописис» с толкованиями А. имеет особое значение, потому что именно он составил основу 1-й (канонической) части печатной «Кормчей».

Ист.: *Beveregii Synodikon sive Pandectae canonum ss. Apostolorum et Conciliorum ab ecclesia graeca receptorum, nec non canoniarum ss. Patrum epistolarum*. L., 1672; *Ῥάλλης, Ποτλής, Σύνταγμα*. Т. 2–4.

Лит.: *Павлов*. Право. С. 91–92; *Красножен М.* Толкователи канонического кодекса Восточной Церкви: Аристин, Зонара и Вальсамон. Юрьев, 1911; *он же*. Комментарий Алексея Аристина на канонический синописис // ВВ. 1913. Т. 20. С. 189–207; *Παπαγιάννη Ε.*, *Τροϊανός Σπ. Ν. Διάταξις τῆς πολιτικῆς νομοθεσίας εἰς τὸ ἐρμηνευτικὸν ἔργον τῶν Ἀριστινοῦ, Ζωναρά, καὶ Βαλσαμόνος* // ΕΕΒΣ. 1981/1982. Т. 45. С. 199–238; *Wal N. van der, Lokin J. H. A. Historiae iuris graeco-romani delineatio*. Groningen, 1985. P. 108, 137; *Τροϊανός Σπ. Ν. Οἱ πηγές τοῦ βυζαντινοῦ δικαίου*. Ἀθήνα, 1986. С. 144, 148.

АРИСТИОН [греч. Ἀριστίων], смчч. (пам. 3 сент.), еп. Александрийский. Время жизни неизвестно. Проповедовал о Христе и Его спасительных страданиях, смерти и Воскресении; поучал народ, говоря, что все на земле тленно и скоропреходяще, а вечны и нетленны только небесные блага. За это А. был приведен к правителю города и, исповедовав Христа истинным Богом, осужден на сожжение. Поскольку среди епископов Александрии Египетской неизвестны иерархи с именем А., исследователи считают А. епископом Александретты (Александрии-у-Исса, совр. Искендерун, Турция), находившейся между городами Исс и Антиохия.

Краткое греч. житие А. содержится в Синаксаре К-польской ц. X в. (SynCP. Col. 11–12) и *Минологии Василия II* (PG. 117. Col. 28). Память

А. 3 сент. указывается как в ряде зап. мартирологов (напр., Иеронимовом, Адона и Узуарда), так и в большинстве визант. календарей: *Тупиконе Великой ц.* X в. (*Mateos*. Турисон. Т. 1. P. 12), *Петровом Синаксаре XI в.* (*Сергий (Спаский)*). Месяцеслов. Т. 2. С. 269), стшном синаксаре ГИМ. Син. греч. 354, 1295 г. (*Владимир (Филантропов)*). Описание. С. 516).

В 1-й пол. XII в. на Руси был осуществлен перевод краткого жития А., включенный в нестишной Пролог. В 1-й пол. XIV в. житие А. было вновь переведено (по-видимому, сербами на Афоне) в составе Стишного Пролога. В ВМЧ помещены краткое житие и стих А. (*Иосиф, архим.* Оглавление ВМЧ. Стб. 10–11 (1-я паг.)).

Гимнография. Последование неизвестно. В печатных Минеях, используемых ныне в греч. Церквях, по 6-й песни канона утрени, помещен стишной синаксар А. (Μηναιον. Σεπτέμβριος. Σ. 50).

Иконография. Миниатюра с изображением мученичества А. представлена в *Минологии Василия II* (Vat. gr. 1613. P. 9, 976–1025 гг.).

Ист.: ActaSS. Sept. Т. 1. P. 611–615; PG. 117. Col. 28; SynCP. Col. 11–12; ЖСв. Сент. С. 75. Лит.: *Сергий (Спаский)*. Месяцеслов. Т. 2. С. 355 (2-я паг.); *Agrain R.* Aristion (1) // DHGE. Т. 4. Col. 191–192; ОНЕ. т. 3. С. 139; *Σωφρόνιος (Εὐστρατιάδης)*. Ἀγιολόγιον. Σ. 55.

О. В. Лосева

АРИСТОВ Федор Федорович (14.10.1888, г. Варнавин Костромской губ., совр. пос. Варнавино Нижегородской обл.— 5.11.1932, Москва), историк, этнограф, географ, литературовед. Род. в дворянской семье, отец — профессор Военно-медицинской академии. А. закончил Кадетский корпус, в 1912 г. — историко-филологический фак-т Московского ун-та и экономическое отделение Московского коммерческого ин-та. Постоянно живя в Москве, был одним из организаторов и председателем студенческого об-ва «Славия», генеральным секретарем одноименного всеслав. политического об-ва, принимал участие в работе многочисленных слав. культурно-просветительских орг-ций: Галицко-русского об-ва, Русско-чешского об-ва памяти Я. Гуса, Русско-хорватского об-ва им. Ю. Крижанича, львовского об-ва им. М. Качковского и др. В 1908 г. редактировал ж. «Славянский путешественник», с 1909 г. сотрудничал в газ. «Прикарпатская Русь» (Львов), с 1913 г. заведовал слав. отделом в ж. «Русский архив».



Ф. Ф. Аристов.
Фотография. 20-е гг. XX в.

В 1915 г. редактировал ж. «Славянское объединение», в к-ром печатались доклады и речи участников «Общеславянских трапез» — культурно-просветительских собраний слав. об-в в Москве. Публиковал статьи под псевдонимами Сатин, Славянолюбов, Всеславянский. В начале первой мировой войны ушел на фронт добровольцем, выполнял обязанности военного корреспондента. Закончил Александровское военное уч-ще (1915), где затем служил курсовым офицером. После Октябрьской революции 1917 г. критиковал политику большевиков в отношении Церкви, образования и армии. В 1918–1920 гг. преподавал в Тифлисском ун-те, в 1920–1922 гг. жил в Феодосии, в 1922–1932 гг. — в Москве, работал библиотекарем в школе ФЗУ при ткацкой фабрике «Трехгорка», завучем в мастерских Гжельской керамической школы, преподавал в МГУ, Московском ин-те востоковедения, Ин-те журналистики. В 20 — нач. 30-х гг. подвергался обыскам, во время к-рых был конфискован ряд сочинений А. Похоронен на Ваганьковском кладбище.

Основное направление научной деятельности А. — исследование истории Карпатской Руси. С 1907 г. на протяжении мн. лет он собирал материалы по этнографии, географии, лит-ре, религии, экономике этого края, к-рые составили основу созданного им Карпаторусского музея в Москве (насчитывал свыше 100 тыс. различных экспонатов). Музей состоял из рукописного отдела (ок. 5 тыс. рукописей карпаторус. писателей и ученых), книгохранилища, художественно-иконографического и научно-справочного отделов, кабинетов карпаторус. писателей

по персоналиям. Основные материалы музея А. предполагал издать в 30 томах под общим названием «Библиотека карпато-русских писателей под редакцией Ф. Ф. Аристов». В 1915–1916 гг. в «Библиотеке карпато-русских писателей» были опубликованы сочинения О. А. Мончаловского, А. А. Полянского, Д. А. Маркова, Ф. И. Свистуна, после чего издание прекратилось; большая часть материалов музея погибла в 1917–1918 гг. Незначительная часть рукописей из музейного отдела позже была найдена А. и вместе с новыми материалами составила основу семейного архива («Карпато-русского архива»).

Изучению жизни и творчества деятелей Карпатской Руси А. посвятил 3-томное исследование «Карпато-русские писатели», из которого был опубликован только 1-й том (М., 1916), содержащий очерк «История Карпатской Руси» и биографии писателей Д. И. Зубрицкого, А. В. Духновича, Я. Ф. Головацкого, А. И. Добрянского-Сачурова, А. И. Павловича, А. С. Петрушевича, И. Н. Гушалевича. В 1-м томе А. особое внимание уделил гонениям на Православие в Карпатской Руси, в частности на примере судьбы выдающегося религ. деятеля архим. св. *Алексия (Кабалюка)*. 2-й и 3-й тома исследования были набраны в гранках, но не опубликованы (хранятся в семейном архиве Аристовых). В 1918 г. за труд о карпаторус. писателях А. был награжден Шахматовской премией РАН.

А. планировал написать фундаментальный труд «Основы русской политики в национальном вопросе», с 1905 г. собирал материалы по данной проблеме. В лекции «Русское религиозное и национальное самосознание» (1918) А. рассматривал религ. начало как основополагающее для рус. концепции государственности. Сущность рус. религ. самосознания он видел в «идеале Святой Руси», служение к-рому предполагает, по мнению А., защиту всех «единоверных народов» (греков, румын, сербов, болгар, грузин и др.). А. считал, что рус. народ, сохранившийся в неприкосновенности правосл. веру, обязан встать во главе движения по объединению христиан, восстановлению христ. вселенской Церкви.

Основополагающей идеей культурно-исторической концепции А. является представление о единстве

слав. мира. Разъединение его, по мнению А., есть следствие слабой реализации национального самосознания у славян, прежде всего у русских. А. считал, что в выработке общеслав. мировоззрения значительную роль должны играть границы с Россией слав. области — Галиция, Карпаты, Буковина, где на протяжении мн. веков утверждалась идея культурной и этнической общности местного слав. населения с рус. народом, несмотря на распространение *униатства* и политический гнет со стороны Австрийской империи. Грядущее воссоздание слав. единства виделось А. прежде всего в развитии этнокультурных связей. Предпосылкой «всеславянского объединения», с т. зр. А., является создание гос-ва, к-рое кроме России, Украины и Белоруссии должно включать Галицкую, Угорскую и Буковинскую Русь. Сохранение богослужбного и языкового единства могло, по мнению А., облегчить переход карпаторус. населения из униатства в Православие.

А. также занимался историей и этнографией др. слав. и вост. народов, в частности чехов, словаков, китайцев, японцев, готовил к изданию исследования «Европа и Азия», «Русские исследователи Азии», «Словарь русских востоковедов».

Арх.: Семейный архив Аристовых («Карпато-русский архив»), Москва; РГАЛИ. Ф. 196. Соч.: *Исслед.*: Славянская идея // Славия. 1909. № 1; Национальный вопрос: (Крит. оценка новейшей лит-ры по национальному вопросу) // Прикарпатская Русь. 1909. № 55, 57; Обсуждение малорусского вопроса в обществе «Славия» // Там же. 1910. № 231; Л. Н. Толстой и славянский вопрос // Там же. 1910. № 345, 346; Общеславянский язык. М., 1911; Галицко-русские писатели. М., 1911; А. В. Духнович // РА. 1913. Кн. 2; А. И. Добрянский-Сачуров // Там же. Кн. 3, 4; Гонения на православное движение в Угорской Руси // Итоги жизни. 1914. № 5/6; Россия и судьба Чехии // Моск. листок. 1915. № 29; Карпато-русские писатели // Славянское объединение. 1915. № 1/2; Угро-русская литература // Там же. № 5/6; Карпато-русские писатели: Исслед. по неизд. источникам. М., 1916. Bridgeport, 1977. Т. 1; А. А. Полянский // Полянский А. А. Избр. соч. М., 1916. С. 3–14; Русские национальные социалисты (идеология, программа и устав партии). М., 1917; Русский религиозный вопрос в Закавказье. Тифлис, 1918; Национальный вопрос в России. Тифлис, 1918; Русское религиозное и национальное самосознание. Тифлис, 1918; И. И. Шараневич: К 100-летию со дня рождения. Львов, 1929; В. К. Арсеньев-Уссурийский // Землеведение. 1930. Т. 32. Вып. 3–4; Литературное развитие Подкарпатской (Угорской) Руси. М., 1995. *Библиограф.*: Хронологический перечень напечатанных сочинений А. В. Духновича. Ужгород,

1928; Библиография трудов П. К. Козлова // Землеведение. 1930. Т. 32. Вып. 3–4 (совм. с А. А. Борзовым); Карпато-русская библиография. Львов, 1930; А. Ф. Кралицкий: Хронол. перечень напечатанных соч. А. Ф. Кралицкого 1850–1893 гг. Ужгород, 1930.

Лит.: *Погодин А. Л.* Выброшенные за борт // Русская Свобода. [Пг.; М.], 1917. № 22/23. С. 3–5; *Федор П. Ф.* Ф. Аристов: (К 25-летию его науч.-лит. деятельности). Ужгород, 1930; *Аристов Т. Ф., Ваарик В. Р. Ф.* Ф. Аристов: 1888–1932 гг. // КСИС. 1959. Вып. 27; *Аристов Т. Ф.* Биограф Ф. Ф. Аристов о современнике П. К. Козлове и В. К. Арсеньеве // Искусство и культура Монголии и Центральной Азии. М., 1981. С. 12–13; *она же.* Ф. Ф. Аристов // Народы Азии и Африки. 1985. № 1. С. 79–80; *она же.* Создатель Карпато-русского музея // Мир музея. 1995. № 6. С. 26–27; *она же.* Ф. Ф. Аристов и карпато-русская проблема // *Аристов Ф. Ф.* Литературное развитие Подкарпатской (Угорской) Руси. М., 1995. С. 3–11; *Гайзер Ф.* Актуальные проблемы славяноведения и карпатоведения в исследованиях проф. Ф. Ф. Аристова и его дочери Т. Ф. Аристовой // Чехословацкая русистика. [Прага], 1989. [Т.] 34. Вып. 4; *Разулов В. М.* Выдающийся русский славист-карпатолингвист. Ужгород, 1995; *он же.* Ф. Ф. Аристов и Карпатороссия. Берегив, 2001.

Т. Л. Бабинина

АРИСТОВА Александра Даниловна (1-я треть XIX в.— 27.07.1905, Тамбов), подвижница благочестия. Род. в семье священника, рано потеряла отца, в 16 лет вышла замуж за семинариста, вскоре рукоположенного во священника к приходу ее отца. В 38 лет овдовела, оставшись с сыном и двумя дочерьми. После устройства сына в ДУ, а дочерей — в епархиальное жен. уч-ще А. раздала имущество нищим и начала странствовать по святым местам. На время каникул к ней присоединялся сын, поступивший в семинарию, по окончании к-рой он удалился на Афон, где принял монашество и схиму. После смерти дочерей А. поселилась в *тамбовском в честь Вознесения Господня жен. мон-ре* и всецело посвятила себя служению Богу. Подвижница ежедневно ходила к ранней литургии в Вознесенский мон-рь, затем к поздней в кафедральный собор или в *тамбовский в честь Казанской иконы Божией Матери муж. мон-рь*. После богослужения посещала болящих, семьи, где случилось горе, стремилась всем оказать вовремя поддержку и утешение, многих спасла от пьянства и курения. А. занималась на различные работы и весь заработок, а также средства, получаемые от почитателей, раздавала нуждающимся. Ее простая, задушевная беседа возвращала в Православие многих колеблющихся и

маловерующих. Для миссионерской работы со склада Богородичного братства ей выдавали ежемесячно иконы, брошюры, картинку с изображением священных событий. Еп. Тамбовский и Шацкий *Иероним (Экземплярский)*, узнав о деятельности А., благословил ее труды и подарил образ Спасителя и Евангелие. А. была усердной молитвенницей, есть свидетельства об исцелении больных по ее молитвам; особо молилась о скоропостижно скончавшихся и самоубийцах. А. сподобилась дара прозорливости, в частности предвидела революционные события 1905 г. в Москве, свою кончину.

Современники так описывали облик А.: красивое, доброе лицо, почти без морщин, с румянцем, волосы темные, немного с проседью, улыбка на устах, взор быстрый, пронзительный, одевалась во все черное, но не по-монашески; речь отрывчатая, нередко загадочная, но всегда с оттенком задушевности, часто говорила в рифму: «Житейское море — у всех свое горе», «Терпел Моисей, терпел Елисей, терпел Илия, буду терпеть и я», «Бранят — в рай гонят, а хвалят — в ад пихают», «Кто гордится, тот никуда не годится», «Некогда лежать, надобно бежать, в гробе полежу, тогда и отдохну».

А. была погребена на Успенском кладбище Тамбова в фамильном склепе купцов Носовых. Жители Тамбова чтят ее память: имя А. неизменно указывалось в поминаниях, на могиле служились панихиды. В 1931 г. горсоветом было принято решение о «закрытии» Успенского кладбища. Некрополь был полностью уничтожен, могила праведницы снесена.

Лит.: Печальница горя людского // Тамбовские Ев. 1905. № 43. С. 1808–1810; С. Б. Еще о «печальнице горя людского» // Там же. 1907. № 24. С. 888–891; [Почтательница]. Венок на могилу матушки А. Д. Аристовой // Там же. 1907. № 29. С. 1407–1409.

А. Н. Алленов, О. Ю. Лёвин

АРИСТОВУЛ [греч. Ἀριστόβουλος] (I в. по Р. Х.), ап. от 70, упомянутый в Послании ап. Павла к Римлянам, где он приветствует христиан «из дома Аристовулова» (16. 10). В греч. Минеях об А. сообщается, что он был братом ап. *Варнавы*, постоянным спутником ап. *Павла*, проповедовал Евангелие в разных местах, поставлен им в епископы Британии, где претерпел мн. истязания от на-



Ап. Аристовул. Миниатюра из греко-груз. рукописи. XV в. (РНБ)

селявших тогда Британию язычников. Стойкое терпение А. побудило многих из них обратиться и уверовать во Христа. А. устраивал там церкви, рукополагал диаконов и пресвитеров и мирно скончался (Μηνῶν. Μάρτυς. Σ. 117). Сохранились сообщения о том, что дочь А., по имени Мария, была женой св. ап. *Петра* (Собор св. 70 апостолов. С. 95). В слав. Минеях к этому добавляется, что А. был родом с о-ва Кипр. Согласно рим. мартирологу, А. принял мученическую кончину в Британии, однако это не подтверждается др. источниками.

Память А. совершается трижды в год: 31 окт. — с апостолами от 70 *Стахием, Амплием, Урваном, Наркиссом и Апельдем*; 4 янв. — в Соборе 70 апостолов (см. *Апостолы*, разд. «Гимнография»); 16 марта. Последняя память под 15 или 16 марта отмечена в *Типиконе Великой ц. (Mateos. Турисон. Т. 1. Р. 248), Митологии Василия II* и др. памятниках (*Сергий (Спасский)*. Месяцеслов. Т. 2. С. 75–76).

Гимнография. В совр. богослужбной практике правосл. Церковей отдельное последование А., известное по одной греч. рукописной Минее и состоящее из анонимного канона 4-го плагального, т. е. 8-го, гласа, без акростиха, и седальна 1-го гласа «Ἀπόστολος Χριστοῦ ἀνεδείχθης, τριστάκωρ» (Апостол Христов явился еси, Триблаженне), не поется (Сгурт. D. а. XVII. F. 50–53 — АНГ. Т. 7. Р. 187–194, 384–385). В печатных Минеях, ис-

пользуемых ныне в греч. Церквах, под 15 марта, по 6-й песни канона утрени, помещен стихной синаксарь А. (Μηνῶν. Μάρτυς. Σ. 117). Общее последование ап. Стахия, А. и проч. поется 31 окт. Лит.: Собор св. 70 апостолов. Каз., 1907. С. 94–96; *Agrain R. Aristobule (1)* // DHGE. Т. 4. Col. 194; *Голубев В., прот.* Спутники и сотрудники апостола Павла по книге Деяний и посланиям: Курс. соч. / ЛДА. Л., 1968.

А. Ю. Никуфорова

Иконография. В визант. минологиях А., как правило, изображен с апостолами, чья память приходится на 31 окт.: в мучении — в Минологиях Василия II (Vat. gr. 1613. P. 151, 976–1025 гг.) и посл. четв. XI в. (ГИМ. Греч. 175. Л. 259v); в рост — в минологии Служебного Евангелия (Vat. gr. 1156. Fol. 263v, 3-я четв. XI в.) — Стахий, Амплий и А., в греко-груз. рукописи (РНБ. О. I. 58. Л. 83 об., XV в.) — в руках свиток; везде в хитоне, гиматии. Описание облика святого имеется в «Ерминии» *Дионисия Фурноаграфота*, нач. XVIII в., где его предписано изображать молодым, с короткой бородой (Ч. 3. § 7. № 46), «Ерминия» под 31 окт. не называет А. в числе др. пострадавших апостолов.

Иконогр.: Ерминия ДФ. С. 158, 203; *Евсевва*. Афонская книга. С. 246.

Э. В. Ш.

АРИСТОВУЛ, евр. философ-экзегет II в. до Р. Х., автор, возможно, многотомного, но дошедшего до нас лишь в 5 фрагментах «Толкования книги Моисея» (Ἐξηγήσεις τῆς Μωυσέως γραφῆς или Βίβλοι ἐξηγητικαὶ τοῦ Μωυσέως νόμου), к-рая была адресована егип. царю Птолемею VI (ок. 180–145 до Р. Х.). Согласно 2 Макк 1. 10 (если речь здесь действительно идет о нем), А. происходил из священнической семьи и служил «учителем царя Птолемея». Кроме того, философский стиль изложения, знакомство с мн. классическими греч. текстами и философскими позициями указывают на то, что А. жил и писал в александрийской среде. Произведение А. (по собственному его обозначению — ζητήματα (вопросы)) дает пример раннего аллегорического толкования Библии в эллинизированном иудаизме. Как и *Филон Александрийский*, А. использует совр. ему греч. философию и методы толкования текста с целью показать, что основные идеи греч. философии и культуры содержались уже в Законе Моисея.

В 1-м фрагменте обсуждаются астрономические детали, относящиеся к дате празднования Пасхи (Pгаер. Evang. VII 32. 16–18). В следующем

фрагменте (Праер. Evang. VIII 9. 38–10. 17) А. объясняет применение *антропоморфизмов* в библейском языке. Отвечая на вопрос, как Бог может иметь «руки», «стоять», «сходить» на гору Синай, А. утверждает, что слова Моисея не нужно всегда понимать буквально (κατὰ τὴν ἐπιφάνειαν), т. к. они могут «говорить о других вещах» (ἐφ' ἑτέρων πραγμάτων). Он осуждает тех, кто «верен только написанному» (τῷ γραπτῷ μόνον προσκείμενοι) и не усматривает в нем ничего возвышенного (μεγαλείου). Согласно еще неразвитому аллегорическому толкованию А., «рука» Бога означает Его могущество (δύναμις), Его «стояние» – создание Им космоса (ἡ τοῦ κόσμου κατασκευή), «сошествие» на гору Синай – проявление абсолютного величия Бога.

Согласно 3-му фрагменту (Праер. Evang. XIII 12. 1–2), Платон и Пифагор заимствовали мн. свои идеи из греч. перевода Закона Моисея – положение о происхождении греч. философии из евр. мысли стало обязательным аргументом в иудейской и христ. *апологетике* (Иосиф Фл. Против Апиона. II 168; Philo. Questions in Genesin (Exodum) IV 167; Iust. Martyr. Apol. I 59–60 и др.).

В 4-м фрагменте (Праер. Evang. XIII 12. 3–8) предлагается толкование антропоморфного содержания выражения «и сказал Бог», далее развивающий аргумент о зависимости философии греков от прор. Моисея. «Необходимо принимать божественный «голос» не как слово сказанное, но как создание вещей (οὐ ῥητὸν λόγον, ἀλλ' ἔργων κατασκευή). Именно так Моисей в нашем Законе назвал все происхождение мира словами Бога. Ибо он в каждом случае говорит «и сказал Бог и стало так». А. утверждает, что Пифагор, Сократ, Платон и даже Орфей заимствовали свою космологию у Моисея. В качестве более позднего примера такого заимствования А. приводит цитаты из астрономической работы Арата (Phaenomena 1–9), оправдывая нек-рые изменения (Ἐκ Διός на Ἐκ Θεοῦ) (Праер. Evang. XIII 12. 7) тем, что греч. автор действительно говорил о Боге евреев, сам того не осознавая.

Наконец, в последнем фрагменте (Праер. Evang. XIII 12. 9–16) А. толкует сложное место о *субботе* как дне покоя Господа. Бог «дал нам 7-й

день для покоя, потому что жизнь всех трудна», однако А. добавляет, что «7-й» день правильнее может быть назван «первым», т. к. он есть начало «света», к-рым созерцается вселенная (ср.: Philo. De Specialibus Legibus. II 59); то же метафорически (μεταφέροιστο δ' αὖν) можно сказать и о мудрости, т. к. «всякий свет имеет в ней свой источник». Это подтверждается ссылкой на перипатетиков, и прежде всего на «нашего предка Соломона». Соблюдение 7-го дня обязательно для евреев как знамение (ἔννομος ἔνεκεν σημεῖου). Далее А. объясняет символизм числа 7 с помощью целого ряда цитат из Гомера, Гесиода и мифического Лина. Связывая субботу с мудростью, он утверждает, что греч. поэты считают число 7 принципом, положенным в основу ритма космических феноменов. Поэтому 7-й день предохраняет тех, кто его соблюдает, от «душевного забвения и зла» и позволяет обрести знание истины.

Оставаясь верующим евреем (он говорит о «нашем Господе» (Праер. Evang. VIII 10. 1, 8; XIII 12. 8; ср.: XIII 12. 1, 13), называет Соломона «одним из наших предков» (XIII 12. 11), а Моисея – «нашим законодателем» (VIII 10. 3)), А. выступает как самостоятельный философ. *Климент Александрийский* (Strom. I 15. 72. 4) и *Евсевий Кесарийский* (Праер. Evang. IX 66; XIII 11. 3–12. 1) называют его «перипатетиком» (Праер. Evang. VIII 9. 38). Однако философская позиция А. не сводится только к одной философской школе и обнаруживает черты пифагорейского, платонического, аристотелевского и стоического влияния.

Лит.: *Елеонский Н.*, *прот.* Свидетельства о происхождении перевода LXX и степень их достоверности // ЧОЛДП. 1875. С. 28–33; *Крицкий М. И.* Подложные стихи и сочинения иудейского философа Аристовула // ЖМНП. 1876. Ч. 183. С. 1–21; *Walter N.* Der Thornausleger Aristobulos. В., 1964. (TU; 86); *idem.* Aristobulos // Jüdische Schriften aus hellenistisch-römischer Zeit / Hrsg. W. G. Kümmel, H. Lichtenberger. Gütersloh, 1976. Bd. 1/2. S. 257–300 [Библиогр.]; *Светлов Э.* [Мень А., *прот.*] На пороге Нового Завета. Брюссель, 1983. С. 286–292; *Collins A. Y.* Aristobulus // The Old Testament Pseudepigrapha / Ed. J. H. Charlesworth. N. Y., 1985. Vol. 2. P. 831–842 [Библиогр.]; *Doran R.* The Jewish Hellenistic Historians before Josephus // ANRW. Ser. II. 1987. Vol. 20. 1. P. 246–297 [Библиогр.]; *Hengel M.* Judentum und Hellenismus: Stud. zu ihrer Begegnung unter besonderer Berücksichtigung Palästinas bis zur Mitte d. 2. Jh. vor Christus. Tüb., 1988³. (WUNT; 10); *Dawson D.* Allegorical Readers and Cultural Revision in Ancient Alexandria. Berkeley, 1992. P. 74–82;

Siebert F. Aristobulus // Hebrew Bible / Old Testament: The History of Its Interpretation. Gött., 1996. Vol. 1: From the Beginnings to the Middle Ages (Until 1300). P. 154–162.

АРИСТÓКЛИЙ АФÓНСКИЙ

(Амвросиев Алексей Алексеевич; 1846, Оренбург — 24.08.1918, Москва), иеросхим. Из мещан, был женат, жена умерла в 1876 г. В этом же году Амвросиев прибыл на Афон и поступил в *Пантелеимона вмч. рус. мон-рь* под духовное руководство игум. схиархим. *Макария (Сушкина)* и старца-духовника иеросхим. *Иеронима (Соломенцева)*. 11 марта 1880 г. пострижен в мантию с именем в честь сщмч. *Аристоклия* Саламинского, 2 дек. 1884 г. рукоположен во иеродиакона, 12 дек. — во иеромонаха, 12 февр. 1886 г. пострижен в схиму с тем же именем. Трудился в иконной мастерской. В 1887 г. направлен в Москву для исполнения послушания доверенного Пантелеимонова мон-ря на Афонском подворье (ул. Б. Полянка, д. 38). 19 дек. 1889 г. награжден набедренником. В 1891–1894 гг. настоятель часовни во имя вмч. Пантелеимона на Никольской ул. В часовню на молебны Божией Матери и вмч. Пантелеимону стекалось множество людей со всей России. По благословению, данному ранее свт. *Филаретом (Дроздовым)*, А. А. приезжал с афонскими святынями в дома больных и служил молебны, после чего происходили чудесные исцеления. А. А. способствовал развитию книгоиздательской деятельности подворья, рассылке правосл. лит-ры. А. А. совершал богослужения в Богоявленском, Златоустовом, Алексневском и *Чудовом мон-рях*, храмах Успения Божией Матери в Казачьей слободе, св. Григория Неокесарийского и др.; принимал участие в жизни Казанского Головинского жен. мон-ря Московского у., где на средства благотворительницы Афонского подворья А. А. Смирновой был построен больничный корпус с храмом. Среди наиболее значимых пожертвований на Пантелеимонов мон-рь, собранных за 1-ю пол. 90-х гг., следует отметить колокол в 818 пудов, доставленный в афонскую обитель 31 мая 1894 г. В мае 1893 г. А. А. был награжден наперсным крестом от Святейшего Синода.

В 1895 г. А. А. вернулся на Афон и 20 дек. на большом соборе в Пантелеимоновом мон-ре был избран одним из казначеев. 15 апр. следую-

щего года А. А. был отправлен в Москву в составе делегации от монастыря для поздравления мч. имп. *Николая II* с коронацией и для проведения ревизии Пантелеимоновской часовни, после чего вернулся на Афон. В нач. 1900-х гг. старец был назначен одним из духовников братии, выполнял также послушания, связанные с приемом именитых гостей обители. В февр. 1896-го, мае 1905-го и мае 1909 г. согласно уставу Пантелеимонова монастыря назначался кандидатом при выборах наместника игуменам Андрею, Нифонту и Мисаилу, но избран не был.

29 нояб. 1909 г. А. А. вновь был назначен настоятелем московской Пантелеимоновской часовни и заведующим московским Афонским подворьем. В 1912 г. начал строительство нового комплекса зданий подворья на участке, соседствовавшим с усадьбой на Полянке, к-рый был ранее приобретен для Пантелеимонова монастыря тульским купцом И. И. Сушкиным, братом схииархим. Макария. Комплекс включал в себя главное каменное трехэтажное здание (д. 3 по 1-му Петропавловскому пер.), в полуподвале к-рого разместились трапезная и братские кельи, на 1-м этаже — книжная лавка и Николаевский приют, на 2-м этаже — кельи, на 3-м — кельи и домовая ц. в честь иконы Божией Матери «Скоропослушница» (освящена 30 сент. 1918 г. свт. *Тихоном*, Патриархом Московским и всея России), а также трехэтажное здание, служившее складом для книг, издаваемых монастырем, и др. хозяйственные постройки.

Главным в деятельности А. А. в этот период стало *старчество*. Несмотря на тяжелый недуг (большую часть жизни А. А. страдал водянкой и болезнью ног), он духовно окормлял множество людей, иногда принимая в день более тысячи чел. Особо почитали старца свт. Тихон и еп. *Трифон (Туркестанов)*. А. А. прославился дарами прозорливости (предвидел Октябрьскую революцию 1917 г. и Великую Отечественную войну), исцеления, изгнания бесов. В тяжелое революционное время по молитвам старца люди спасались от голодной смерти, выходили из тюрьмы, избегали расстрела. Благодаря А. А. мн. неверующие обратились к Богу.

А. А. был погребен в усыпальнице, устроенной под храмом в подвале главного дома Афонского подворья;

старца отпевали еп. Трифон, еп. *Арсений (Жадановский)* и Можайский архиеп. *Иоасаф (Каллистов)*, викарий Московской епархии. В нояб. 1922 г. домовый храм Афонского подворья и усыпальница были ликвидированы, на подворье разместились общежитие студентов Горной академии. В 1923 г. духовные дети А. А. и братия перезахоронили останки А. А. на Даниловском кладбище, близ Никольской часовни, как предсказал старец; по свидетельству очевидцев, тело его было нетленно. У могилы А. А. совершались и продолжают совершаться чудотворения, почитание старца правосл. москвичами очень велико.

Лит.: Удивительный московский подвижник и целитель старец Аристоклий. М., 1997; [Миротия, схим.]. Старец иеросхимонах Аристоклий. М., 1998; *Тимкина В. А.* Иеросхимонах Аристоклий: Мат-лы к житию // К Свету. 2000. Вып. 18. С. 129–171.

Игумен Петр (Шуголь),

игумен Андрионик (Трубачёв)

АРИСТÓКЛИЙ, ДИМИТРИА́Н

И АФАНА́СИЙ [греч. Ἀριστοκλής, Δημητριάδης, Ἀθανάσιος] († ок. 306), мученики Саламинские (пам. 20 июня, греч. 23 июня). А. был соборным пресвитером в г. Тамасе (Кипр). Во время гонений имп. *Максимиана* А. удалился в горы и жил в пещере, где получил Божественное повеление идти в Саламин и там принять мученическую смерть за Христа. По пути, в Ледре, в ц. ап. Варнавы, он встретил диакона Д. и чтеца Аф., к-рые пожелали присоединиться к нему. Придя в Саламин, они встали на возвышенном месте и во всеуслышание прославляли Христа и хулили языческих богов. Святые тотчас были схвачены. По приказу правителя А. предали бичеванию, а затем усекли мечом, Д. и Аф. после мн. мучений осудили на сожжение. Однако огонь не причинил им вреда, и их казнили так же, как А.

Краткое греч. житие саламинских мучеников содержится под 23 июня в Синаксаре К-польской ц. X в. (SynCP. Col. 765–766) и *Минологии Василия II* (PG. 117. Col. 507–508). Память этих святых отмечается в визант. календарях 20 июня (в стилихных синаксарях, напр. Paris. Coislín. 223, 1301 г.), 22 июня (в *Петровом Синаксаре XI в.* (*Сергий (Спасский)*). Месяцеслов. Т. 2. С. 189)) и 23 июня (в *Титиконе Великой ц.* X в. (*Mateos*. Turisop. T. 1. P. 316)). В печатных Минеях, используемых ныне в греч.

Церквах, под 23 июня, по 6-й песни канона утрени, помещен стилихный синаксарь (Μηνολόγ. Ἰούνιος. Σ. 147).

В рус. календарях до кон. XIV — нач. XV в. память саламинских мучеников отмечалась 23 июня (древнейшее упоминание — месяцеслов Евангелия XIII в. (РГАДА. Тип. 7. Л. 168 об.)). В 1-й пол. XII в. на Руси был осуществлен перевод их краткого жития, включенный под 23 июня в нестихный Пролог (РГАДА. Тип. 174 и 175, 1-я пол. XIV в.). Дата празднования памяти саламинских мучеников переносится на 20 июня с распространением на Руси слав. перевода Стихного Пролога (напр., РГБ. Троиц. 717, 1429 г.). В ВМЧ помещены оба кратких жития: 20 и 23 июня (*Иосиф, архим.* Оглавление ВМЧ. Стб. 237, 240 (2-я пар.)).

Ист.: ActaSS. Iun. T. 4. P. 472; T. 5. P. 403–404; PG. 117. Col. 507–508; SynCP. Col. 760, 765–766; ЖСв. Июнь. С. 471–472.

Лит.: *Agrain R.* Aristoklès (1) // DHGE. T. 4. Col. 195–196; *Bardy G.* Athanase (5) // Ibid. Col. 1311; *ӨNE*. T. 3. Σ. 142–143; *Μακάριος Γ.* ἀρχιεπ. Κύπρος ἡ ἁγία Νῆσος. Ἀθήνα, 1968. Σ. 11; *Σωφρόνιος (Εὐστρατιάδης)*. Ἀγιολόγιον. Σ. 55, 109.

В. А. Бугаевский, О. В. Лосева

АРИСТÓН [греч. Ἀρίστων], еп. Арсиной Кипрской. Местночтимый святой Кипрской Церкви. Упоминается при *Неофитом Затворником* (XII в.) как чудотворец, прославившийся изгнанием злых духов.

Изображение А. представлено в росписи люнеты ц. Богородицы *Амасгу* (Кипр), кон. XII в.

Лит.: *Delehaye H.* Les Saints de Chypre // AnBoll. 1907. Vol. 26. P. 203; *ӨNE*. T. 3. Σ. 153; *Stylianou A. and J.* The Painted Churches of Cyprus: Treasures of Byzantine Art. Nicosia, 1997. P. 243; *Σωφρόνιος (Εὐστρατιάδης)*. Ἀγιολόγιον. Σ. 55–56.

О. В. Л.

АРИСТÓН [Аристион; греч. Ἀρίστων, Ἀριστίων] (I в.), еп. Саламина Кипрского, второй после ап. *Варнавы* (пам. зап. 22 февр., копт. 23 апр.). Местночтимый святой Кипрской Церкви. Согласно апокрифическим «Деяниям ап. Варнавы», А. прежде был рабом в языческом храме. Возможно, одно лицо с Аристионом, «учеником Господним», упоминаемым в «Церковной истории» *Евсевия Кесарийского* (III 39. 4–5, 7, 14). По свидетельству Евсевия, рассказы А. послужили одним из источников соч. *Пантя*, еп. Иерапольского, «Истолкования Господних изречений». На Кипре находится сел. Агисос-Аристос, покровителем к-рого считается А.

Иконография. А. дважды изображен в росписи *аскитурия* св. Созомена около Потамии (Кипр); на сев. стене (X в. (?). Визант. музей архиеп. Макария III. Никосия) и на своде (XIV в.), где назван Аристионом, одним из 72 учеников Господних.

Ист.: *Euseb. Hist. eccl.* III 39. 4–5, 7, 14; *ActaSS. Febr.* T. 3. P. 283–284.

Лит.: *Delehaye H. Les Saints de Chypre // AnBoll.* 1907. Vol. 26. P. 236, 267; *Schmid J. Aristion // LTK.* Bd. 1. Sp. 853; *Agrain R. Aristion (2) // DHGE.* T. 4. Col. 192–193; *ОНЕ.* Т. 3. С. 139; *Σωφρόνιος (Εὐστρατιάδης). Ἀγιολόγιον.* Σ. 55; *Stylianiou A. and J. The Painted Churches of Cyprus: Treasures of Byzantine Art.* Nicosia, 1997. P. 512.

О. В. Л.

АРИСТОН ИЗ ПЕЛЛЫ [греч. Ἀρίστων ὁ Πελλάσιος] (II в.), апологет, предполагаемый автор «Диспута между Ясоном и Паписком о Христе», первого известного произведения, посвященного полемике христианства с иудаизмом (это сочинение сохранилось лишь во фрагментах, так же как и исторический труд А. из П. о восстании Бар Кохбы, упоминаемый *Евсевием Кесарийским* — *Hist. eccl.* IV 6). Упоминание о «Диспуте» впервые встречается в несохранившемся антихрист. трактате *Цельса* «Истинное слово» (ок. 178), где труд А. из П. характеризуется «заслуживающим даже не смеха, а скорее — сожаления и презрения» (*Origen. Contra Cels.* IV 52). Ориген, приводящий это суждение Цельса, кратко характеризует «Диспут» как «спор, к-рый христианин [Ясон] ведет с иудеем [Паписком] на основании иудейских писаний с целью показать, что пророчества о Христе относятся к Иисусу». Блж. *Иероним* дважды упоминает «Диспут»: в «Комментарии на послание к Галатам» он цитирует Втор 21. 23 в переводе *Акилы*, ссылаясь на «Диспут», в к-ром приводится указанная цитата (*Comment. in Gal. ad 3. 14 // PL.* 26. Col. 361); в «Вопросах к еврейскому тексту кн. Бытия» Иероним цитирует содержащееся в «Диспуте» толкование на Быт 1. 1 (*Quaest. hebr. in Gen. ad 1. 1 // PL.* 23. Col. 937). Ранние источники упоминают «Диспут между Ясоном и Паписком» без указания авторства. Имя А. из П. как предполагаемого автора этого произведения впервые называется в приписываемых прп. *Максиму Исповеднику* (VII в.) «Схолиях на Дионисия Ареопагита», к-рый также сообщает, что в книге А. из П. содержится толкование «семи небес» и что *Климент*

Александрийский в 6-й кн. «Ипотипосов» приписывает это сочинение Луке (*PG.* 4. Col. 421).

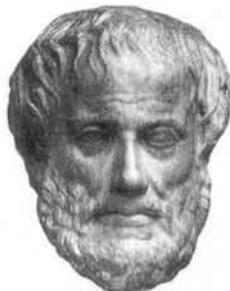
Ист.: *Reliquiae sacrae.* Oxf., 1846. T. 1. P. 93–109; *FHG.* T. 4. P. 328; *Corpus Apologetarum Christianorum saeculi secundi / Ed. J. Ch. Th. v. Otto.* Wiesbaden, 1969. T. 9. P. 349–363.

Лит.: *Остроумов С. [И.] Разбор сведений Евсевия Кесарийского и блж. Иеронима Стридонского о греч. апологетах христианства II в. М., 1886.* С. 31–48; *Bardenhewer. Geschichte.* T. 1. P. 202–206; *Сагарда А. И. «Ипотипосы» Климента Александрийского // ХЧ.* 1913. [№ 8]. С. 1105–1127; *Schürer E. Geschichte des jüdischen Volkes in Zeitalter Jesu Christi.* Lpz., 1914. T. 1. P. 63–65; *Juster J. Les juifs dans l'Empire romain.* P., 1914. T. 1. P. 54–55; *Labriolle P. de. Ariston (8) // DHGE.* T. 4. Col. 201–202; *Goodspeed E. J. A History of Early Christian Literature.* Chicago, 1942. P. 138–142; P. 318–320; *Quasten. Patrology.* T. 1. P. 180; *Сидоров А. И. Курс патрологии.* С. 151–152.

В. В. Василек

АРИСТОТЕЛЬ Стагирит [греч. Ἀριστοτέλης Σταγειρίτης], философ, ученый-энциклопедист.

Биографические сведения. Род. в 385/84 г. до Р. Х. в греч. г. Стагира на вост. побережье п-ова Халкидика в семье Никомаха, врача из рода, возводимого к богу врачевания *Асклепию*, придворного медика и друга македон. царя Аминты III, сын к-рого Филипп II был сверстником А. В 367/66 г. прибывает в Афины, где, вероятно, на короткое время попадает в школу промакедонски настроенного ритора Исократ. Затем переходит в *Академию Плато-*



Аристотель.
Скульптурный портрет. 3-я четв.
IV в. до Р. Х. (Новая Карлсбергская
глиптотека. Копенгаген)

новскую и остается членом академического кружка вплоть до смерти Платона в 347 г. После смерти Платона А. (вместе с Ксенократом) отправляется в М. Азию (Лидию) к Гермю, правителю Атарнея и Асса, знакомому с Платоном и членами Академии, и 3 года проводит в кружке платоников в Ассе (Троада), к-рый вынужденно покидает в связи с гибелью Гермия. В 344/43 г. А. в Митилена на Лесбосе (откуда родом его ученик, сотрудник и преемник

Феофраст). В 343/42 г. А. принимает приглашение Филиппа II Македонского участвовать в воспитании его сына *Александра Великого* (в Пелле и Миезе). После смерти Филиппа и вступления Александра на престол в 335/34 г. и вплоть до смерти Александра в 324/23 г. А. живет в Афинах и ведет занятия в школе, организованной им в *Ликее*. После смерти Александра и победы антимакедон. партии в Афинах А. удаляется в Халкиду на о-в Эвбея, где умирает в 322/21 г. Элиан (*Varia historia.* III 36) передает слова А., якобы сказанные им перед отъездом из Афин: «Не хочу, чтобы афиняне дважды провинились перед философией» (имея в виду казнь *Сократа*).

Сочинения. О сочинениях А. известно по спискам, сохранным у Диогена Лаэртского (V 21. 11–27. 15), приведшего названия 139 сочинений, по «Жизнеописанию Аристотеля» Гезихия (VI в., критическое издание у *Düring.* 1957. P. 80–93), содержащему 197 названий, а также по восходящему к Андронику Родосскому (I в. до Р. Х.) сохранным в араб. источниках т. н. «списку Птолемея» (см.: *Düring.* 1957. P. 41–50, 83–89, 145–193; ср.: P. 221–231). Сочинения А. делятся на диалогические, или «эксотерические», — завершенные и «изданные» самим А. популярные философские тексты, написанные в диалогической форме для образованных дилетантов, знавший их *Цицерон* характеризовал стиль А. как «золотой поток» (лат. *flumen aureum* — *Lucullus.* III 8, 119); прагматии, или «эсотерические» сочинения, — научные трактаты, написанные для нужд школы и реально использовавшиеся на занятиях в Академии, Ассе и Ликее, не подготовленные к изданию самим А.; разнообразные сборники материалов, сводки, записки и выписки; письма и поэтические произведения.

Сочинения А. дошли до нас более чем в тысяче греч. рукописей, более 2 тыс. рукописей содержат лат. переводы (издаваемые в серии «*Aristoteles Latinus*»); помимо этого сохранилось множество сир., араб. (издаваемых в серии «*Aristoteles Arabus*»), арм. и др. переводов и парафраз, а также многочисленные комментарии и толкования. Справка об истории текста и рукописной традиции в ст.: *Hoffmann Ph. Aristotele de Stagire // DPhA.* T. 1. P. 434–437. В 1891 г. среди папирусов Британского музея

была обнаружена «Афинская полиция», др. папирусные фрагменты А. собраны в *Corpus dei papiri filosofici* (Firenze, 1989).

Сохранившиеся в греч. рукописях сочинения А. (составившие т. н. *Corpus Aristotelicum*, в к-рый вошли наряду с подлинными неподлинными сочинения) представляют собой прагматию, изданные Андроником Родосским, к-рый был, согласно комментаторам-неоплатоникам, одиннадцатым схоляром Перипата. Андроник самостоятельно сгруппировал сочинения А., мог составить неск. сочинений в одно, менял и давал новые названия.

Страбон (Geogr. XIII 1. 54) сообщает, что Нелей из малоазийского г. Скепис, слушатель А., ученик и наследник Феофраста, став владельцем его б-ки, в к-рую входили и книги А., в свою очередь оставил ее своим наследникам, людям простым, к-рые безо всякого внимания держали драгоценные книги в подвале. Только в нач. I в. до Р. Х. их приобрел перипатетик Аппеликон Теосский (ср.: *Athenaeus. Deipnosophistae. V 53. 4–8*), известный библиофил, живший в Афинах. После захвата Суллой Афин в 86 г. книги попали в Рим в 84 г., где к ним получил доступ грамматик Тираннион, сделавший копии и при этом не всегда удовлетворительно восполнявший лакуны. Это сообщение Страбона дополняет *Плутарх*, согласно к-рому копии Тиранниона попали к Андронику (Сулла. 26), к-рый и составил свое издание. Тем не менее есть основания полагать, что Плутарх соединил сообщение Страбона с известным ему фактом издания сочинений А. Андроником (о к-ром у Страбона не идет речи) и что, вероятнее, издание Андроника было произведено в Афинах и основывалось на имевшихся там материалах, а изложенная Страбоном история была призвана объяснить отсутствие у перипатетиков интереса к школьным текстам А. Помимо этого Афиней (I 4. 28–33) сообщает, что все сочинения А. были куплены Птолемеем Филадельфом для Александрийской б-ки; т. о., хотя эзотерические сочинения А. были не столь популярны, как его диалоги, все же они были так или иначе известны в III–I вв. до Р. Х.

Классификация наук. В издании Андроника сочинения А. были классифицированы и разнесены по 4 раз-

делам: логика (к-рая рассматривалась и самим А. и его последователями не как самостоятельная часть философии, а как введение и необходимый инструмент философии); этика (вместе с политикой представлявшая практическую философию и дополнявшаяся поэтикой и риторикой, к-рые в курсах аристотелевской философии, и потому у комментаторов, чаще следовали за логикой), физика (собрание сочинений по теоретической философии, излагавших учение о «природе» в широком смысле слова, включая биологию) и «метафизика» (*τὰ μετὰ τὰ φυσικά*, «то, что после физики», собрание текстов, относящихся к «первой философии»).

Эта классификация опирается на аристотелевское деление наук: А. (*Met. VI 1. 1025b1 sqq.*, ср.: *EN. VI 2. 1139a26–27*) делит науки на практические, творческие и теоретические: практические суть этика и политика, творческие — поэтика и риторика, теоретические — физика и математика, а также «наука, которая перее их обеих» и к-рую А. называет «первой философией», «богословием» или «мудростью». Первая философия исследует самостоятельно существующее и неподвижное; математика — неподвижное и либо существующее отдельно (оптика, гармония, астрономия), либо не существующее отдельно (арифметика и геометрия, по А., имеют дело с абстракциями); физика — движущееся и существующее отдельно.

Генетический подход. Поскольку у А. философия впервые оказывается строго продуманной системой дисциплин и само европ. представление о философии в значительной степени было представлением о дисциплинарной структуре аристотелевской философии, перед новоевроп. историко-философской наукой очень поздно встал вопрос об эволюции его взглядов — на век с лишним позже по сравнению с Платоном. Но тем не менее начиная с работ В. Йегера (1912, 1923) необходимо уяснить философскую эволюцию А. и структуру его дошедших текстов на основе понимания их генезиса становится очевидной. Главный результат генетического подхода к корпусу А. состоит в том, что большинство его дошедших до нас текстов не относятся ко 2-му афинскому периоду, когда А. вел занятия в Ликее, но были написаны

либо целиком, либо отчасти еще в Академии и потому представляют собой весьма важное свидетельство об академической жизни 60–40-х гг. IV в. до Р. Х.

И. Дюринг в статье об А. для Pauly, Wissowa. 1968. Supplbd. 9 (ср. работу 1966) показывает, в частности, что основная часть курсов по логике, риторике, этике, физике, первой философии находит параллели в платоновских текстах позднего периода. Параллельно «Софисту» и «Политику» Платона А. в 1-й пол. 50-х гг. IV в. до Р. Х. создает тексты, вошедшие в «Органон», кн. 12 «Метафизики», кн. 1–2 «Риторики», первоначальный вариант «Большой этики»; параллельно «Филебу» и «Законам» — «Физику» (кн. 1, 2, 7, 3–4), «О небе», «О возникновении и уничтожении», кн. 13–14, 11 «Метафизики», кн. 3 «Риторики», «Евдемову этику» и т. д.

Чрезвычайная важность генетического подхода для корректного понимания текстов А. не отменяет преимуществ систематического изложения его философии, имеющего многовековую традицию, восходящую к античности: к аристотеликам I в. до Р. Х. — III в. по Р. Х. и к неоплатоникам, рассматривавшим философию А. как пропедевтику к философии Платона.

Основные разделы философии А.
Логика. Логическое учение А. изложено в группе трактатов, объединенных под общим названием «Органон», т. е. «орудие», «инструмент». Судя по комментариям и средневек. рукописям, порядок чтения трактатов был следующим: «Категории» (*Cat.*), «Об истолковании» (*Interpr.*), «Первая аналитика» (*Anal. Pr.*), «Вторая аналитика» (*Anal. Post.*), «Топика» (*Top.*), «Софистические опровержения» (*Soph. el.*). Идея такого сборника и его название принадлежали не А., а его школе, вероятнее всего Андронику Родосскому, издателю «эзотерических» сочинений основателя школы.

«Категории» (или предикаты) рассматривают «первую сущность» (некую единичность, к-рая не может быть предикатом для другого и потому есть образцовый субъект-подлежащее) и 10 типов предикации: «вторую сущность» (т. е. некий вид или род, к-рые могут не только выступать в качестве субъекта, но быть и предикатом некой единичности), количество, качество, отношение,



Аристотель.
Рельеф Королевского портала собора
в Шартре. XII в.

место, время, положение, обладание, действие, претерпевание. При рассмотрении категорий А. смешивает логический и онтологический пласт и не пытается найти некий единый принцип, позволяющий систематически представить и исчерпать набор «предикатов» (за что его в посл. упрекал И. Кант).

Трактат «Об истолковании» (или о языковом выражении, о высказывании, к-рое может быть истинным или ложным) посвящен определению имени и глагола и типам высказываний: утвердительных и отрицательных; общих и частных; о возможном, могущем быть, не могущем быть; специальное внимание А. уделяет высказываниям о единичных событиях в будущем, нарушающих закон исключенного третьего.

«Первая аналитика» посвящена доказательству: в 1-й кн. даны определения силлогизма, посылок и их видов (доказывающей и диалектической) и среднего термина; изложено обращение посылок, силлогизмы по 1, 2 и 3-й фигурам, построение силлогизмов; специально рассмотрено деление (платоновская диереза); во 2-й кн. рассмотрены истинные выводы из ложных посылок, доказательство по кругу, доказательство через приведение к невозможному; здесь также изложены правила спора, ошибки в силлогизмах, наведение, пример, отведение, возражение, энгимема.

«Вторая аналитика» в 1-й кн. дает определение научного знания и доказательства, посылок, из к-рых состоит силлогизм (они должны быть истинными во всякое время), начал научного знания в каждом роде (т. е. того, существование чего не до-

казывается, а принимается) и общим всем наукам; помимо этого А. рассуждает о необходимости для знания чувственного восприятия, вместе с тем — о невозможности доказательства на основе чувственного восприятия, а также об отличии знания от мнения и невозможности науки о том, что хотя и истинно и существует, но может быть иным; во 2-й кн. речь идет о 4 видах искомого (мы устанавливаем, что нечто таково или есть ли оно, а затем выясняем, почему оно есть и что оно есть), о значении среднего термина (по существу, всякое исследование есть установление среднего, т. е. того, что объединяет 2 явления), об отличии определения и доказательства, о 4 видах причин, о причинах и действиях и возможности множества причин одного действия, а также об уме, к-рый есть начало начала науки.

«Топика», как и «Аналитики», занята доказательством, но в отличие от них рассматривает умозаключения, строящиеся на основе правдоподобных посылок, что полезно для упражнения, устных бесед и философских знаний. А. рассматривает в 1-й кн. понятия определения, собственного, рода и приводящего (т. н. предикабилии) и их связи с 10 категориями; тождественного и его видов; положения и проблемы; помимо этого в 1-й кн. речь идет о наведении, к-рое наряду с силлогизмом есть способ доказательства диалектических положений; о принятии положений, различении многозначности имен, нахождении различий в пределах одного и того же рода и нахождении сходства в вещах — все это средства для построения силлогизмов. Кн. 2 начинается с различения общих и частных проблем и приводит топы, т. е. способы рассмотрения с целью обоснования или опровержения утверждений, касающихся приводящего, связанных с многозначностью слов, с уточнением слов, с доказательствами от вида к роду и от рода к виду, с опровержением положений через опровержение его следствий, с использованием обратного следования и т. д.; кн. 3 рассматривает топы для выяснения более желательного и лучшего; кн. 4 — топы, касающиеся рода; кн. 5 — топы в связи с установлением собственного и с тем, правильно ли оно указано; кн. 6 посвящена определению; кн. 7 — установлению тождества; кн. 8 — топам для возражающего против

тезиса или защищающего его, а также необходимости природного дара и упражнения в искусстве диалектики.

«Софистические опровержения», по существу, последняя книга «Топики», в ней рассматриваются мнимые умозаключения и опровержения и их виды, используемые софистами.

В заключении Soph. el. (183b16 sqq.) А. сам оценивает свое открытие науки об умозаключениях как беспрецедентное, в чем с ним нельзя не согласиться, хотя и не нужно забывать, что это открытие было «заказано» Платоном, не только признававшим принципиальное значение диалектики для философа, но и создавшим в Академии то пространство для занятий ею, в к-ром и была разработана Аристотелева логика. Вероятнее всего, А. начал специальные занятия логической проблематикой с «Категорий» и «Топики», затем последовали «Об истолковании» и 2-я кн. «Второй аналитики», затем была разработана силлогистика, изложенная с использованием буквенных обозначений для переменных (Anal. Pr. I 1–8; Anal. Post. I; Anal. I 8–22 — II). То, что А. шел от реальной практики школьных рассуждений, подтверждается его классификацией силлогизмов — научных, диалектических, эристических и софистических паралогизмов, что отражало наличие академических диспутов, а также эристики сократических школ и софистической практики, к-рые также изучались в Академии, о чем судим еще по платоновским диалогам (в частности, «Евтидему») и многочисленным ссылкам самого А.

Творческая философия: риторика и поэтика. К логическим сочинениям примыкают «Риторика» (Rhet.) и «Поэтика» (Poet.), посвященные «творческим» наукам. Вместе с логическими сочинениями они исчерпывают область «технически» построенной речи. Вместе с тем в издании Андроника Родосского они, вероятно, следовали за этикой и политической, поскольку риторика нужна для цивилизованной городской жизни, и один из первых вопросов, рассматриваемых в риторике, — вопрос о счастье как цели человеческой деятельности, очерк этики дан в кн. 1 (гл. 9: о добродетели и пороке, прекрасном и постыдном, гл. 10–14: о причинах справедливых и несправедливых поступках) и кн. 2

(гл. 2–7: о страстях и добродетельности; гл. 12–17: нравы, сообразные страстям, складу души, возрасту).

Практическая философия: этика и политика. Этика изложена в 3 сочинениях: «Большая этика» (ММ) — вероятно, самое раннее сочинение, меньше др. по объему; «Эвдемова этика» (ЕЕ), названная так по имени редактора Евдема Родосского, ученика А.; и «Никомахова этика» (ЕН), названная по имени Никомаха, сына А., вероятно подготовившего текст к изданию. Схема изложения в наиболее представительной «Никомаховой этике» такова:

Кн. 1: цель всякого действия, в т. ч. сознательного, — некое благо. Но поскольку действий, искусств и наук много, мы всегда преследуем различные конкретные цели, к-рые, однако, подчинены одни другим, поскольку и практические науки подчинены одни другим. Самая главная практическая наука — наука о гос-ве, ее цель, включающая цели проч. наук, — счастье, или счастливая жизнь. Одни предпочитают жизнь, посвященную удовлетворению вожделений и служению страстям, др. — деятельную жизнь, требующую добродетелей и приносящую почет среди сограждан, третьи — жизнь созерцательную.

Не касаясь скотского образа жизни и оставив рассуждения о созерцательной жизни на более позднее время, А. рассматривает благо практической жизни. Еще раз подчеркнув бесполезность понятия блага как такового, он полагает счастье как начало, к к-рому стремится всякий человек, т. е. живое существо, наделенное способностью суждения. Его благом будет деятельность души сообразно наилучшей добродетели в течение полной человеческой жизни. При этом радость будет доставлять и сама добродетель, и ее созерцание у других. Поэтому для уразумения счастья нужно рассмотреть добродетели разумной души: одни — добродетели ума (дианоэтические), др. — нрава (этические). К первым относится, напр., мудрость, ко вторым — щедрость.

Дианоэтические добродетели возникают и возрастают благодаря обучению, этические — благодаря упражнению и привычке. В кн. 2–4 А. рассматривает этические добродетели, к-рые суть середины между 2 крайностями: напр., мужество есть

середина между страхом и дерзостью; благоразумие — середина между бесчувственностью и распушенностью; щедрость — середина между скупостью и мотовством; величие души — середина между заносчивостью и приниженностью; поступки бывают произвольные и произвольные, совершаемые в результате сознательного выбора; добродетель (как, впрочем, и порок) всегда произвольна.

В кн. 5 специально рассматривается справедливость в связи с разными видами права, причем А. весьма изобретателен в демонстрации того, что справедливость — тоже середина (напр., справедливость при распределении — выполнение геометрической пропорции; при обмене — арифметической).

Кн. 6 посвящена дианоэтическим добродетелям: они связаны с разумным началом души и относятся либо к созерцанию, либо к творчеству и поступкам (практике); в первом случае благо и зло — истина и ложь, во втором — правильное или неправильное решение и поступок. Наука — в отличие от творчества и практической деятельности, к-рые связаны с тем, что может быть и так, и иначе, — всегда имеет дело с тем, бытие чего необходимо. Самая точная из наук — мудрость, и предмет ее постижения — самое ценное, божественное по природе, тогда как связанная с практикой рассудительность относится только к человеческим делам, а человек не самое ценное в мире. Рассудительность состоит в правильном принятии решений, в т. ч. в гос. делах, но прежде всего — в частных делах человека.

Кн. 7 начинается с установления того, чего с этической т. зр. необходимо избегать: порока, неумеренности, зверства; затем А. переходит к удовольствию и страданию в их отношении к благу. Разобрав мнения предшественников и современников, А. утверждает: ничто не мешает тому, чтобы высшее благо было разнovidностью удовольствия; в удовольствиях, не сопряженных со страданием, не бывает избытка; мы не можем постоянно наслаждаться одним и тем же в силу того, что наша природа не проста и смертна, а бог всегда наслаждается одним, причем простым удовольствием.

Кн. 8 — о дружбе и ее разновидностях, что приводит к рассмотрению видов гос. устройства: царская

власть, аристократия и тимократия, или полития, — правильные; тирания, олигархия, демократия — их извращения.

Кн. 9 продолжает рассуждение о дружественных отношениях и встающих в связи с этим вопросов: назначение цены в добровольных сделках, выбор между близкими и проч. людьми, сохранение дружбы, притом что один из друзей меняется; сходные с дружбой проявления расположения, единомыслия и т. д.

Кн. 10 посвящена удовольствию и счастью. Начало книги продолжает рассуждение 7-й кн. и закрепляет эвдемизм А.: удовольствия, сопровождающая правильную деятельность, придают совершенство жизни, а к счастливой жизни все и стремятся. Виды удовольствия зависят от видов деятельности, и наибольшее человеческое удовольствие следует определить как то, каким наслаждается добродетельный человек. Что касается счастья, то оно всегда связано с деятельностью, избираемой ради нее самой, а таковая есть деятельность, сообразная добродетели. Наивысшие добродетели — дианоэтические, а именно мудрость, наивысшая деятельность — созерцание, наивысшая способность в нас — ум, а высшие предметы суть его предметы познания. Поэтому наивысшее счастье — ближайшее божественному — связано с мудростью, умом и созерцанием, а все проч. виды счастья — с жизнью на основе рассудительности.

Завершается кн. 10 и весь трактат рассуждением о необходимости воспитания, как частного, при к-ром достигается большая тщательность, так и общественного, получаемого благодаря совершенным законам. Отсюда А. естественным образом переходит к «Политике» (Pol.).

В «Политике», как и в этических сочинениях, активно используется понятие середины (лучшее гос. устройство, или полития, есть, по А., «средний» строй), а также понятие блага, на к-рое нацелено всякое человеческое общение, в особенности то общение, к-рое является наиболее важным и всеохватным, т. е. гос-во.

В кн. 1 вводятся понятия семьи, поселения, гос-ва как естественно возникающих форм общения. При этом гос-во по природе предшествует индивидууму и семье, поскольку они не являются самодовлеющими, и важнейшая человеческая добродетель —



Аристотель. Гравюра (In Aristotelis opusculum... commentarium. Venezia, 1578)

справедливость — связана с представлением о гос-ве. Человек по природе есть существо политическое. При этом одни по природе принадлежат не сами себе, а другому (таковы варвары): они — рабы, от к-рых свободные по природе (таковы эллины) отличаются даже физически. Эти последние владеют искусством управления, к-рое отличается от искусства приобретения собственности. К нему относится, в частности, военное искусство, способное обеспечить удачную охоту на людей, предназначенных к подчинению, а также искусство наживать состояние, к-рое связано либо с торговлей, либо с ведением домашнего хозяйства и в этом случае необходимо и заслуживает похвалы. Домохозяйство предполагает разные виды власти (господина над рабом, мужа над женой, отца над ребенком), и поэтому его необходимо изложить при рассмотрении гос. устройств.

Кн. 2 посвящена рассмотрению проектов гос. устройств Платона (к-рого А. осуждает за чрезмерный унитаризм в «Государстве» и за отсутствие реализма в «Законах»), Фалея Халкидонского (желавшего уравнивать все земельные наделы), Гипподама Милетского (создавшего проект гос-ва из 10 тыс. граждан, разделенных на 3 класса: ремесленников, земледельцев и воинов), а также лакедемонского, критского и карфагенского гос. устройств. Помимо этого А. перечисляет древних законодателей: Ликурга из Спарты, Солона из Афин, Залевка из Локр Эпизефирских, Харонда из Катаны, Филолая из Коринфа, а также Драконта из Афин и Питтака с Лесбоса, давших законы для уже существовавших гос-в, и Андродаманта из Регия, ничем, впрочем, не примечательного.

В кн. 3 обсуждается вопрос, что такое собственно гос-во, но начинается она с определения гражданина как того, кто участвует в законосовещательной или судебной власти; его добродетель, к-рая отличается от добродетели просто хорошего человека, — способность властвовать и подчиняться; эти добродетели могут совпасть только в идеальном гос-ве. Гос. устройство есть определенный порядок в организации гос. должностей вообще, и в первую очередь верховной власти; целью гос. устройства является возможность участия всех граждан в прекрасной жизни,

к-рую оно должно обеспечить. Правильные гос. устройства (ср.: EN. VIII 12) суть царская власть, аристократия и полития; отклонения от нее — тирания, олигархия, демократия.

Кн. 4 посвящена наилучшему виду гос. устройства. А. называет его просто «государственным устройством» — политией. При этом он считает, что главными видами гос. устройства реально являются олигархия и демократия. Демократия имеет 5 видов: всеобщее равенство; ограниченное имущественным цензом право занятия должностей; все граждане по происхождению могут занимать должности, властвует закон; любой человек, получивший гражданство, может занять должность, властвует закон; власть принадлежит не закону, а народу. Олигархия имеет 4 вида: доступ к должности обеспечивает большой имущественный ценз; недостающие должности пополняются путем кооптации из числа имеющих его; сын наследует должность после отца; при наследовании должностей властвует не закон, а должностные лица (династия).

Подлинная аристократия учитывает богатство, добродетели и народ, склоняющаяся к демократии — добродетели и народ.

Полития есть соединение олигархии и демократии: напр., состоятельные платят штраф за уклонение от судебных обязанностей (как при олигархии), а неимущие за исполнение гражданских обязанностей получают вознаграждение (как при демократии); 2-й способ соединения — средний ценз: не высокий, но и не ничтожный; 3-й — должности замещаются по избранию (как при оли-

гархии), а не по жребию (как при демократии), но без ценза.

Тирания имеет 3 вида: 2 покоятся на законном основании и на избрании, 3-й представляет собой неограниченную монархию к выгоде правителя, а не подданных.

Наилучший строй — средний, в к-ром большинство граждан — среднего достатка.

Помимо этого А. рассматривает, какими при разных видах гос. устройства будут законосовещательная (законодательная) власть, должности (исполнительная власть) и судебная власть.

В кн. 5 А. говорит о причинах гос. переворотов, в кн. 6 — о скрещении различных видов гос. устройств и ветвей власти в них.

В кн. 7–8 излагается проект наилучшего гос. устройства, обеспечивающего гражданам счастливую жизнь. А. исходит из теоретической установки, согласно к-рой на каждого должно приходиться столько счастья, сколько у него добродетели, разума и согласной с ними деятельности, порукой чему — божество, счастливое само по себе благодаря своим свойствам. Идеальное гос-во должно быть ни большим, ни маленьким, а средним, расположенным на удобной территории, без граждан-ремесленников, с земледельцами-рабами. У последних нет досуга, а полноправные граждане развивают такие добродетели, к-рые хороши и во время досуга, и для работы, причем цель их жизни, как гос., так и частной, одна и та же. Мужество и выносливость нужны им для труда, философия — для досуга, а воздержанность и справедливость — и там, и здесь. Гражданин нужно воспитывать и обучать грамматике, гимнастике, музыке и рисованию, причем с юного возраста, для чего должны быть установлены соответствующие законы.

Теоретическая философия А. представлена 3 блоками текстов: 2 посвящены природе — неодушевленной и одушевленной; 3-й — первой философии, или богословию, — такова группа текстов, объединенная в издании Андроника Родосского общим названием «Метафизика» (Met.). 1-я группа трактатов — о движении неодушевленных тел, 2-я — о движении одушевленных существ, 3-я — о неподвижных первых сущностях, стоящих выше живой и неживой природы.



Физика, или учение о природе. А. начинает 1-ю кн. «Физики» (Phys.) с общего замечания о необходимости в научных исследованиях продвигаться от более понятного и ясного для нас к более понятному и ясному по природе, каковы элементы и начала. Но к физическому рассмотрению не относится рассмотрение единого и неподвижного существа; поэтому в рамках физики можно говорить либо об одном, либо о мн. подвижных началах, к-рых может быть либо конечное число, либо бесконечное. Но бесконечное непознаваемо, поэтому лучше рассматривать ограниченное число начал, к-рые при этом попарно противоположны друг другу, причем их должно быть больше двух, т. к. два противоположных начала не смогут действовать друг на друга. Каждый из тезисов А. иллюстрирует построениями предшествующих мыслителей и полемики с ними.

Кн. 2 начинается с различения существующего по природе (имеющего в себе начало движения и покоя, т. е. «природу», под каковой понимается либо материя-субстрат, либо форма, либо цель) и того, что образовано не природой, — искусственного. Физика в отличие от математики не отделяет свойств тел от самих тел и рассматривает природу во всех 3 ее значениях. Поэтому дело физики — исследовать «причины» всех возможных движений и изменений тел, их положения и состояния: материальную («то, из чего»), формальную (т. е. форму и образец), источник изменения («то, откуда») и цель («то, ради чего»).

Кн. 3 рассматривает само понятие движения: оно есть действительное изменение того, что может изменяться в отношении сущности, количества, качества, времени, места. Движение возможно только при наличии непрерывного, т. е. бесконечно делимого, при этом бесконечность, с к-рой имеет дело физика, — потенциальная бесконечность (или бесконечное становление, т. е. прекращающаяся возможность перехода к другому), поскольку не может быть бесконечно большого чувственно воспринимаемого тела.

Кн. 4 — о месте и времени. Место имеет 3 измерения, и его можно определить как существующую отдельно от тела (в отличие от формы), неподвижно объемлющую (в отличие от материи) его первую границу:

как сосуд есть переносимое место, так место есть неподвигающийся сосуд. Поскольку место всегда предполагает способное к перемещению чувственно воспринимаемое тело, А. отрицает наличие пустоты и признает только движение в среде и «близкодействие» при передаче движения. Точно так же и время несомненно связано с движением и изменением. Так же как и пространство (совместно с к-рым оно всегда существует), оно с трудом поддается определению: время состоит из того, чего уже нет (прошлого), того, чего еще нет (будущего) и границы между ними, т. е. настоящего, того «теперь», благодаря к-рому время и непрерывно, и может быть сосчитано. Поэтому время можно определить как подлежащее счету число движения тела, или меру его движения и покоя.

В кн. 5 А. разбирает 3 вида изменения: из не-субстрата в субстрат и из субстрата в не-субстрат (возникновение и уничтожение, или изменение по принципу противоречия), а также из субстрата в субстрат (движение в собственном смысле, или изменение по принципу противоположности), к-рое может быть изменением только качества, количества и места, а к др. категориям неприменимо. А. рассматривает также понятия «вместе», «раздельно», «касание», «промежуточное», «следующее по порядку», «смежное», «непрерывное», «единое движение, движение в противоположное и т. д.

Кн. 6 доказывает необходимость для всего движущегося и изменяющегося бесконечной делимости по времени и на части, а о неделимости можно говорить только по отношению к качественным изменениям и по отношению к «первому времени», за к-рое произошло изменение; здесь же рассмотрены 4 *апории Зенона Элейского* («Дихотомия», «Ахиллес и черепаха», «Стрела», «Стадион»).

Кн. 7 доказывает необходимость первого двигателя как целевой причины, «того, откуда начало движения», как непосредственно (через соприкосновение) движущего.

Кн. 8 утверждает, что не было и не будет времени, когда бы не было или когда не будет движения (вечность мира). Следов., должен вечно существовать неподвижный первый двигатель, лишенный частей и величины. При этом все тела иногда покоятся, иногда движутся: одни — по совпа-

дению, др. — сами по себе, или по природе. Никакое изменение и движение по прямой не может быть непрерывным. Единственное непрерывное и при этом единое движение есть движение по кругу: оно же есть первичное движение.

Трактат «О небе» (Cael.) непосредственно примыкает к «Физике» и начинается с вопросов, в ней уже обсужденных: предмет физики, определение физического тела, бесконечности вселенной (невозможность бесконечного тела), естественных движений и т. д. Книги 1, 2 описывают структуру мира в целом с неподвижной землей, расположенной в центре, и шарообразным небом; здесь же обсуждается проблема самого совершенного (ближайшего к периферии) «пятого элемента» — эфира, к-рый естественным образом вечно движется по кругу и с движением к-рого согласованы сферы звезд и планет. В кн. 3 А. специально рассматривает подлунную область: речь идет, в частности, о традиц. 4 элементах (огне, воздухе, воде и находящейся в центре земле) и свойственных им естественных прямолинейных движениях вверх (от центра) и вниз (к центру), а также, в кн. 4, — о тяжелом и легком.

Трактат «О возникновении и уничтожении» (GC), развивая тему кн. 5 «Физики» об изменении по принципу противоречия, продолжает кн. 3 трактата «О небе»; в кн. 1 исследуется отличие возникновения и уничтожения от качественного изменения (в последнем случае меняются свойства, но остается тем же самым субстрат) и роста и убыли (т. е. изменения количества при той же сущности), порождение, оказываемое и испытываемое воздействие, смешение; в кн. 2 — 4 основных свойства тел (теплое, холодное, влажное, сухое) и 4 элемента (огонь — теплое и сухое, воздух — теплый и влажный, вода — холодная и влажная, земля — холодная и сухая), ни один из к-рых не прост; взаимопревращение элементов; движение солнца по эклиптике как причина возникновения (при приближении) и уничтожения (при удалении), к-рые бывают циклическими и неповторяющимися.

«Метеорология» (Meteo.) рассматривает в кн. 1–3 происходящие по природе, но менее упорядоченные движения Млечного пути, комет, воспламенения и движущиеся огни в небе, облака, туман, радугу и т. п.;

части Земли и их состояния; происхождение рек; ветер и землетрясения, громы, смерчи; кн. 4 возвращается к проблематике «Возникновения и уничтожения» (взаимопереходы элементов и их свойства: активные, т. е. теплота и холод, и пассивные, т. е. сухость и влажность) и рассматривает варение, созревание, кипячение; высыхание и увлажнение; сгущение, разряжение; подобочастные тела (мясо, кровь, семя, кости, волосы, жилы).

К физике непосредственно примыкают биологические трактаты А., поскольку в них также анализируются доступные наблюдению движения одушевленных существ. Именно об этом идет речь в трактате «О душе» (*De An.*): исследование души — дело «физика» (*φυσικὸν τὸ θεωρῆσαι περὶ ψυχῆς*), поскольку ее состояния неотделимы от природной материи живых существ. Кн. 1 посвящена критике мнений предшественников о душе, в частности показывается невозможность для души быть причиной движения или самодвижным началом, гармонией, пространственной величиной, самодвижущимся числом. Кн. 2 дает определение души как 1-й энтелехии естественного тела, обладающего в возможности жизнью и снабженного органами. Душа неотделима от одушевленного тела, т. е. такого, к-рому свойствен хотя бы один из следующих признаков: ум, ощущение (зрение, слух, обоняние, вкус, осязание), воображение, стремление, движение и покой в пространстве, питание, упадок, рост. Душа — причина живого тела в смысле сущности и в смысле цели, поскольку все естественные тела суть орудия души, существующие ради нее. Благодаря органам чувств душа способна воспринимать формы без материи, и у нее есть некий изначальный орган чувства («общее чувство»). Кн. 3 рассматривает ощущение (*αἴσθησις*), воображение (*φαντασία*), способность мышления (*διάνοια*, *τὸ νοεῖν*), к-рое может быть правильным (и тогда мы говорим о разуме, знании, правильном мнении — *φρόνησις*, *ἐπιστήμη*, *δόξα ἀληθής*) или неправильным. Человеческий ум — способность мыслящей части души, он отличен от всегда деятельного бестелесного ума и нуждается во впечатлениях. Ум вместе со стремлением, к-рое есть начало практического ума (*ἡ ὄρεξις*, *ἀρχὴ τοῦ*

πρακτικῆς *νοῦ*) и невозможно без воображения, приводят живое существо в движение по направлению к предмету стремления. Животное не может существовать без осязания, вкус тоже есть своего рода осязание, но и вкус, и все остальные чувства существуют не ради существования, а ради блага.

К корпусу биологических сочинений относятся «История животных» (НА), «О частях животных» (РА), «О возникновении животных» (GA), «О движении животных» (МА), а также «Малые естественнонаучные сочинения» (*Parva Naturalia*), собрание текстов, включающее трактаты «Об ощущении и ощущаемом» (*Sens.*), «О памяти и воспоминании» (*Mem.*), «О сне и бодрствовании» (*Somn. Vig.*), «О сновидениях» (*Insomn.*), «О прорицании на основании снов» (*Div. Somn.*), «О долголетию и краткости жизни» (*Long.*), «О дыхании» (*Spir.*).

Математика. В списках сочинений А. есть трактаты, отнесенные к математике («О монаде», «Астрономия», «Оптика», «О движении», «О музыке»), к-рая включается в теоретическую философию; однако ни один из них (кроме 2 незначительных фрагментов «Оптических проблем», *frg.* 43) не сохранился.

Первая философия. Собрание материалов в 14 книгах, получившее в издании Андроника Родосского название «Метафизика», сам А. относил к науке, к-рая, по его словам,



Аристотель. Ростись экзонартекса и. Филантропион на острове оз. Янина. Мастера Георгий и Франгос Кондарисы. Сер. XVI в.

есть умозрительная наука о причинах и началах, или мудрость (*Met.* I 1. 982a1–3, I 2. 982b9–10, etc.). Это наиболее божественная и драгоценная (983a5) наука, какая «могла бы быть или только или больше всего у бога»; «все другие науки более необходимы, нежели она, но лучше — нет ни одной» (983a9–11).

Кн. 1 (А) посвящена изложению учения о 4 причинах: таковы сущность (*οὐσία*), или «чтойность», суть бытия (*τὸ τί ἦν εἶναι*); материя (*ύλη*), или субстрат (*τὸ ὑποκειμένον*); источник движения (*ὄθεν ἢ ἀρχὴ τῆς κινήσεως*); «то, ради чего», или благо, т. е. цель всякого возникновения и движения (*τὸ οὗ ἕνεκα καὶ τὰγαθόν*, *τέλος γενέσεως καὶ κινήσεως πάσης*). А. анализирует учения прежних мыслителей с целью показать, что ни один вид причин им не упущен, а все вместе определено и отчетливо сведены впервые. При этом А. специальное внимание уделяет критике платоников и пифагорейцев.

Кн. 2 (α) подчеркивает, что исследование истины, безусловно являющееся делом философии, затрудняется не только сложностью предмета, но и нашей неспособностью правильно его постичь. Знать истину вещи — значит знать ее причину, в конечном счете необходимо знание первых причин; при этом для нас важен характер изложения, к-рое может быть разным (математически точным или с использованием примеров и т. п.) и должно соответствовать излагаемому предмету.

Кн. 3 (β) рассматривает 14 апорий, т. е. затруднений, к-рые обычно возникают при исследовании первых причин и начал.

1. Исследует ли все роды причин одна или мн. науки?

2. Исследует ли первая философия только начала сущего или же и начала доказательства?

3. Рассматривает ли наука о сущности все сущности, или это дело разных наук, и если разных, то все ли они однородны и суть мудрости?

4. Сущности — это только чувственно воспринимаемое, или же помимо них есть и др., и суть ли они сущности в одном смысле или их неск. родов (напр., эйдосы и математические предметы)?

5. Подлежат рассмотрению только сущности или также и приводящие свойства?

6. Следует ли признать роды началами и элементами, или они суть части, на к-рые делится всякая вещь?

7. Если роды суть начала, то таковы роды, сказываемые о единичном (к-рое прежде всего определяется через вид, началом к-рого обязательно служит род), или первые роды (сущее, единое)?

8. Есть ли материальная причина и помимо этого причина как таковая, и отделена она или нет, и много их или нет? И есть ли что-то помимо составного целого (оформленной материи, подлежащего, о к-ром нечто сказывается), или для одного есть, а для другого нет, и что это?

9. Ограничены ли начала по числу и по виду?

10. У преходящего и непреходящего одни и те же начала или разные?

11. Являются сущностью реально существующих вещей единое и сущее (τὸ ἓν καὶ τὸ ὄν), как считают пифагорейцы и Платон, или же Дружба, как у Эмпедокла, или же огонь, вода и воздух?

12. Есть ли начала нечто общее, или они подобны единичным вещам?

13. Существуют они в возможности или в действительности?

14. Числа, линии, фигуры и точки суть сущности и отделены ли они от вещей или же находятся в них?

Кн. 4 (Г) показывает, что одна и та же наука должна рассматривать первые причины сущего как такового, каковое, по А., есть то же самое, что и единое, причем ни сущее, ни единое не существуют отдельно. Та же наука рассматривает и то, что им присуще, а также начала доказательств. А. настаивает на невозможности в одно и то же время быть и не быть и считает это положение — закон тождества — самым достоверным из всех начал. Этот закон оставался основополагающим для всей европ. науки вплоть до XVII в.

Кн. 5 (Д) представляет своего рода словарь основных терминов аристотелевской философии: А. рассматривает 6 значений «начала», 4 значения «причины», определение «элемента», 6 значений «природы», 3 значения «необходимого», приложение понятия «единое», 4 значения сущего, 4 значения сущности, приложение понятия тождества, 4 вида противоположащего, 2 значения «дюнамис», определения количества, множества, величины, 4 значения качества, виды соотнесенности, законченности, 4 значения предела, употребление «то, в силу чего» (τὸ καθ' ὃ), понятие расположения, 2 значения «обладания или свойства» (ἔξις), 4 значения «лишенности», значения «иметь», значения «быть из чего-то», значения «части», 3 значения «целого» (ὅλον), «нецельное» (κόλοβον) и возможность целого стать нецельным, 4 значения «рода», значе-

ния «ложного», 2 значения «присущего приводящим образом» (συμβεβηκός).

Кн. 6 (ЕЕ) показывает отличие первой философии от наук практических, творческих и от 2 др. теоретических наук: математики и физики, поскольку только она — наука о божественном — исследует сущее как сущее (περὶ τοῦ ὄντος ἢ ὃν ταύτης ἂν εἴη θεωρῆσαι, καὶ τί ἐστὶ καὶ τὰ ὑπάρχοντα ἢ ὄν). А. рассматривает случайное бытие и показывает, что нет науки о приводящем, а также отмечает отличие сущего в смысле истины (т. е. того, что соответствует истинному суждению) от сущего как такового.

Кн. 7 (ΖΖ) показывает, что сущее как таковое есть первое во всех смыслах: по определению, по познанию и времени. Но нужно рассмотреть, только ли со сферой чувственно воспринимаемого связаны сущности. О сущности говорится преимущественно в 4 значениях: как о чтойности, общем, роде и субстрате-подлежащем (τὸ τί ἦν εἶναι καὶ τὸ καθόλου καὶ τὸ γένος οὐσία δοκεῖ εἶναι ἕκαστου, καὶ τέταρτον τούτων τὸ ὑποκειμένον). По существу, сущность есть суть бытия, чтойность (τὸ τί ἦν εἶναι), нечто одно, определенное нечто (ἓν τι καὶ τόδε τι). Сущность есть то, что не сказывается о подлежащем, но о чем сказывается все остальное, поэтому сущим оказывается материя-субстрат (τὸ ὑποκειμένον). Но сущностью («первой сущностью») не может быть общее, к-рое всегда сказывается о субстрате, и род, к-рый не существует помимо видов; так что некими отдельными сущностями не могут быть и идеи, во всяком случае признающие их не могут показать, как они могут существовать помимо единичных чувственно воспринимаемых вещей. Но сущностью является то, что существует по природе, и сама природа в качестве начала.

Кн. 8 (ΗΗ) закрепляет понятие сущности как субстрата и материи, т. е. носителя всех свойств вещи и основу ее возможных изменений. Определение сущности вещи есть ее определение либо как некоей материи (того, что есть в возможности), либо как формы данной вещи и осуществленности (того, что в действительности), либо как оформленной или осуществленной материи. При этом единство определения обусловлено единством существующего

предмета, а не его причастностью единству и бытию как родам, существующим отдельно помимо единичных существующих вещей.

Кн. 9 (Θ) вновь возвращается к рассмотрению разных значений возможности-способности (δύναμις) и деятельности-действительности (ἐνέργεια λέγεται κατὰ τὸ ἔργον), имеющей в виду осуществление (καὶ συντείνει πρὸς τὴν ἐντελέχειαν), и устанавливает первичность действительности по отношению к возможности по определению, по времени и по сущности, в т. ч. как вечного и необходимо сущего. Обнаруживается сущее в возможности через деятельность; причина этого в том, что мышление есть деятельность (ἢ νόησις ἐνέργεια).

Кн. 10 (Ι) начинает с 4 основных значений разбиравшегося ранее «единого»: непрерывное, целое, единичное, неделимое для понимания и познания как причина единства сущности. Уточняя, что значит «быть единым», А. подчеркивает значение «быть неделимым как определенное отдельно существующее нечто», а скорее всего — «быть первой мерой для всякого рода», гл. обр. для количества, но также и для качества. Критикуя пифагорейцев и Платона, А. показывает, что отдельно существующего единого самого по себе быть не может. Рассматривается принцип противоположности как наибольшего (завершенного, или совершенного) различия (ἢ ἐναντιότης ἐστὶ διαφορὰ τέλειος) в одном и том же роде, в связи с чем первичной оказывается противоположность обладания и лишенности. Также анализируется специфика противопоставления единого и многого, равного и большого и малого, муж. и жен., преходящего и непреходящего.

Кн. 11 (ΚΚ) обсуждает апории 2–6 кн. 3. Еще раз уточняется, что философ исследует сущее как таковое; поэтому философ как философ исследует начала наук, а не их специфический предмет (свойства и начала определенного рода сущих). При этом начала не могут быть прямо доказаны, но возможно доказательство от противного, поскольку из двух противоположных утверждений об одном и том же одно должно быть ложным. Разные виды изменений (по противоречию: из не-субстрата в субстрат, из субстрата в не-субстрат, что не есть движение; по противоположности: изменение

количества, качества, места — именно таковы 3 вида движения); невозможность беспредельного тела; необходимость того, что первым приводит в движение.

Кн. 12 (Λ) рассматривает 3 вида сущности (чувственно воспринимаемые, подвижные и существующие отдельно: одни — вечные, др. — переходящие, к-рыми занимается учение о природе, и неподвижные — существующие и не существующие отдельно). Чувственно воспринимаемые изменяются, но имеют сохраняющуюся при изменениях материю, могущую принять форму; это и есть 3 причины: материя, отсутствие и наличие формы; к ним добавляется ум, неподвижная причина движения. Ум вечно мыслит, предмет его мысли прост, и этот предмет — он сам. Его сущность — деятельность, у него нет материи, и движет он как предмет желания и мысли, т. е. так, как предмет любви движет любящим. Первое движение — вечное круговое движение неба в целом, а от него — все остальные движения. При этом для планет, совершающих сложные движения, также должны быть неподвижные двигатели, каждый из к-рых задает круговое движение определенной сферы, а все вместе они создают то сложное движение звезд и планет, к-рое мы наблюдаем. В соответствии с моделью Евдокса — Каллипа число сфер и неподвижных сущностей должно быть 49; в тексте А. (1074а 13–14) их 47.

Книги 13 (М) — 14 (N) посвящены критике теории отдельно существующих математических предметов, идей-чисел, или эйдосов-чисел, самосущих единиц, единого-начала, блага-начала и вообще противоположностей в качестве начал.

Общая характеристика философии А. А. дает первый в истории европ. философии пример школьной систематически развитой философии как науки в смысле реального исследования отчетливо выявленных предметных областей. В отличие от пифагорейцев, впервые осознавших специфику философии как рационально контролируемой в рамках школы сознательной ориентации человека в мире чувственного опыта и наличных социальных и духовных ценностей, что привело к открытию самой сферы научного знания и реальных успехов в математике; в отличие от софистов и

Платона, развивших институт школы и практически разработавших философию как пайдею, т. е. как систему воспитания и дисциплинарно дифференцированного образования, А. впервые в рамках данного института (школы) занят научной разработкой отдельных дисциплин. Благодаря А. была терминологически более строго определена и предметная область самой философии как науки о первых началах, о сущем как таковом (первая философия) и как системы проч. наук, занятых исследованием «первых» начал в каждой так или иначе установленной области бытия и знания о нем. А. впервые систематически разработал инструментарий и методологию философского исследования, создав логику, упорядочив терминологический и понятийный аппарат философии и введя жанр прагматики — философского трактата, посвященного систематической разработке определенной темы.

Именно эти достижения А. позволяли отчетливее отделять его реальные научные достижения от имажинативных построений идеологического характера, хотя и те и др. оказались востребованы в определенные периоды развития европ. философии от античности до наст. времени, напр. телеологизм или — концепция эфира. Обратной стороной школьной определенности философии А. оказалось известное сужение его интеллектуального кругозора по сравнению с платоновским, что вызвало полемику как между учеником и учителем, так и между аристотеликами и платониками, пока в школах позднего платонизма философия А. не была вмещена в качестве необходимой пропедевтики к философии Платона. А именно, А. ограничивает философское рассмотрение сферой бытия, представленного разного рода сущностями: от неподвижного вечно деятельного (актуального) ума, первой целевой причины всех изменений в мире, до переходящих индивидуальных вещей. Между ними — сверху вниз — надлунная область: вечно движущаяся первым естественным движением, состоящая из эфира сфера неподвижных звезд и система сфер, обеспечивающая движение планет; подлунная область, в к-рой высшую иерархическую ступень занимают одушевленные чувствующие разумные существа, низшую — неодушевленные

предметы, состоящие из 4 элементов и находящиеся в одном из естественных движений или покоящиеся в своем естественном месте; промежуточные ступени заняты растениями и животными, имеющими от одного (осознание) до 5 чувств.

Аристотелевский иерархически упорядоченный сферический космос вечен, его строй неизменен, при этом космос конечен. Телеологизм А. проявляется не только в том, что первый двигатель движет как предмет стремления, но и в том, что одной из причин наряду со специфической для данной вещи материей оказывается и лишенность всякий раз определенного качества. Впервые у А. приобретает значение понятие природы, «которая ничего не делает напрасно» (De An. III 9. 432b; Cael. I 4. 271a, etc.). Разные уровни бытия изучаются разными науками, составляющими определенную иерархию: от первой философии, или мудрости, до практической философии, базирующейся на наблюдении за реальными фактами социальной жизни и не претендующей на всеобщность, свойственную теоретическим наукам.

Логика и творческие науки заняты областью искусно (технически) построенной речи, при этом 1-я вырабатывает правила ведения диспута и построения доказательства, а 2-е ориентированы на наблюдение за реальной практикой составления политических и судебных речей и поэтических произведений, хотя и предполагают пользование силлогизмами (риторика) и понимание общего (поэтика).

У А. нет платоновских блага-единого, превосходящего бытие, неизбежной двойственности предела-беспредельного в качестве границы между благом и бытием; и не достигающей бытия материи: его универсум целиком помещается в пределах иерархически устроенного бытия, вопрос о границах к-рого А. не рассматривает. Поэтому перед А. не стоит проблема возникновения мира и отсутствует стремление генетически объяснить его совр. состояние (ср. писавшиеся при А. диалоги Платона «Тимей» и «Политик», а также его концепцию злой души в «Законах»). Вместе с тем А. имеет возможность сосредоточиться на описании внешнего мира, и его занятия биологией, или описания гос. устройств, или изучение и свodka



Аристотель. Раскрашенная гравюра (Schedel H. Liber chronicarum. 1493)

мнений предшественников по разным вопросам не только задали парадигму научного описания и изложения материала в разных сферах, но и остались свидетельством его интеллектуальной открытости и восприимчивости к реальному многообразию данных чувственного опыта.

Несколько уплощенное видение универсума компенсируется у А. необыкновенной детализацией философского рассмотрения и постоянной установкой на научный характер философского исследования. Но при этом А., критикующий ряд платоновских концепций, не выходит за пределы платонизма, почему его критика всегда остается непоследовательной. Отказываясь, напр., от самостоятельного существования идей и индивидуальной бессмертной души, А. вводит в философию отдельно существующий ум, являющийся неподвижным вечным двигателем, и множество душ разных видов: растений, животных и людей. А. дал существенное развитие самому институту философской школы, созданной Платоном, и именно поэтому оказался востребован в последующей философской и богословской традиции, прежде всего в позднеантичном платонизме и христианстве, но также у арабов и евреев. Этим и определяется его роль главного школьного авторитета, к к-рому неизменно обращаются ради укрепления складывающейся школьной традиции, но к-рый стремится оспорить всякая новая эпоха, существенно расширяющая свой интеллектуальный горизонт.

Влияние А. на последующую философию было как непосредственным — благодаря преподаванию и через его экзотерические (преимущественно в эпоху эллинизма) и эзотерические (начиная с Андроника Родосского) сочинения, — так и через его многочисленных учеников (см. *Перипатетики*), развивших его естественнонаучные, исторические, историко-научные и историко-лит. труды. Глубина этого влияния объясняется тем, что А. изменил сам характер философии, впервые сделав ее профессиональным занятием, независимой от политики и самостоятельной — т. е. не сводимой ни на какую др. — интеллектуальной деятельностью. Именно благодаря А. академическое деление предметов философского диспута на логические,

этические и физические (Тор. I 14. 105b20–21) получило значение школьного деления философии на логику, этику, физику, к-рое восприняли все философские школы эллинизма и к-рое еще Кант признавал естественным. Оснащенность азами философских знаний рассматривалась как обязательная примета свободного гражданина уже в Риме I в. до Р. Х., почему платоник Цицерон, хорошо знавший экзотерические сочинения А., но также знавший и о его школьных работах, неоднократно ссылается на А. в риторических сочинениях и, в частности, пишет «Топику» со ссылкой на «Топику» А.

А. в I–II вв. по Р. Х. Уже к кон. I в. до Р. Х. знаменитыми становятся «Категории» А., с к-рыми полемизируют платоники (Евдор Александрийский); в среде пифагорейцев под именем Архита имеют хождение «Категории» на дорийском диалекте (определить время создания к-рых трудно). Ко II в. по Р. Х. благодаря деятельности аристотеликов оказывает влияние на естествознание и медицину (*Птолемей*, Гален) аристотелевская логика; она же входит в поле зрения платоников и постепенно включается в общие курсы платоновской философии (см. *Платонизм*).

На христианство А. до III в. оказывает незначительное влияние, притом что «признаваемый всеми мудрейшим Платон» (*Hippolitus. De universo. Fr. 1*), учивший о вечном Боге и творении, даже если не во всем вызывает согласие, тем не менее безусловно привлекает внимание как последователь Моисея, с сочинениями к-рого Платон, согласно

его биографам, знакомится во время совершенного им путешествия в Египет. У А. признаются неприемлемыми учение о вечности мира, ограничение сферы промысла надлунной областью, отсутствие отдельной от тела души, включение в число благ богатства, удовольствий и т. д. Критикуют А. *Tatian* (Cont. graec. 2; 25 etc.), *Афинагор* (Legat. pro Christian. 6. 3. 1 sqq.), а также авторы «Опровержения некоторых учений Аристотеля» и «Увещания к язычникам», приписываемых *Иустину Философу*. Эта критическая традиция, в частности, могла опираться на антиаристотелизм платоников. Об этом можно судить по еп. *Евсевию Кесарийскому*, к-рый в 15-й кн. «Евангельского приуготовления» упрекает А. в том, что тот помимо добродетели признавал необходимыми для счастья (εὐδαιμονία) плотские удовольствия и удачу (4); что из видимого космоса А. изгнал Промысл Божий (5); признавал несотворенность мира (6); учил о «пятом теле» — эфире (7); отличался от Платона (и Моисея) в понимании строения космоса (8); не признавал бессмертия души (9). При изложении всех этих вопросов Евсевий обильно цитирует Аттика, представлявшего антиаристотелевскую тенденцию в платонизме II в. по Р. Х., а в вопросе о бессмертии души привлекает и *Плотина с Порфирием*, также не признававших учение А. о душе как энтелехии одушевленного тела (10–12).

Знакомство с восходящей к *Арию* и *Дидиму Слепцу* и нашедшей отражение у Диогена Лаэртского аристотелевской доксографией обнаруживает *Инполит Римский* (Refutatio omnium haeresium. I 20), у к-рого А. по преимуществу логик, а позднее *Епифаний Кипрский* (Adv. haer. 9), к-рый упрекает А. и проч. светских диалектиков в том, что они не могут с помощью логики объяснить тайны Рождества Христова (Ibid. 69. 71).

Вместе с тем в Псевдо-Климентинах (Recognitiones. VIII 15) есть попытка интерпретировать аристотелевский эфир как «Того, Кто, сочетав четыре элемента, создал мир» (*Diels H. Doxographi graeci. B., 1879. P. 251*); сходную концепцию находим у Афинагора (Legat. pro Christian. 5), в «Увещаниях к язычникам» (Cohort. ad gent. 6) Иустина Философа и у *Ермия* (Irrisio gentilium philosophorum 11. 7–9), что вполн.

вызвало критику *Оригена* (Contr. Cels. 4. 56. 18 sqq.).

А. и еретические учения. О стремлении усвоить и применить аристотелевскую школьную ученость в связи с выдвигаемыми христ. богословием проблемами свидетельствуют представители еретических учений. Во II в. возникает связанная с именем действовавшего в Риме Феодота Византийского ересь монархиандинамитов, к-рые были знатоками А. и Феофраста (*Epirh. Adv. haer.* 2. 317. 4 sqq.) и, в частности, отвергали из логических соображений возможность Богочеловечества. Феодот считал, что Христос — только человек, ставший Богом по воскресении. В III в. *Павел I Самосатский* отрицал возможность воплощения Логоса (*Euseb. Hist. eccl.* V 28 sq.). Аэтий, учившийся у некоего александрийского аристотелика, мог говорить о Боге только с использованием силлогистических фигур, что и явилось причиной возникновения арианской ереси (*Adv. haer.* 3. 341. 30 sqq.; ср. замечание Иеронима (*Ad Luciferianos.* 11) о том, что ересь Ария «отводит ручейки своих аргументов из аристотелевских источников»). О том, что на «Категории» А. опирается Евномий, пишет св. Василий Великий (*Adv. Eunom.* V; ср.: *Greg. Nyss. Contr. Eun.* I 1).

А. был популярен в Антиохийской школе (см. *Богословские школы древней Церкви*), благодаря к-рой в IV–VI вв. развивается традиция сир. переводов сочинений А. и его комментаторов. Проб в Антиохии перевел «Об истолковании», составил комментарии к «Введению» Порфирия, «Первой аналитике» и «Софистическим опровержениям», после закрытия несторианских школ имп. *Зиноном* в 489 г. несториане продолжили занятия в Персии, в Нисибисе, а с приходом арабов содействовали переводу античных философов — в первую очередь А. — на араб. язык. Интерес к А. у монофизитов также вызвал появление сир. переводов его сочинений и толкований к ним в VI–VII вв., представлявших уже развитую традицию неоплатонического толкования А.; в частности, монофизитом и тритеистом был представитель александрийской школы неоплатонизма *Иоанн Филопон*, к-рый, однако, отрицал вечность мира («О вечности мира против Прокла»), в его соч. «Толкования на Моисееву космогонию» (*De orif.*

mundi) А. — один из главных авторитетов. Учеником Иоанна Филопона был Сергей из Решайна (в Месопотамии), переведший на сир. «Введение» Порфирия и «Категории» А.

А. и патристика. Постепенно А. начинает занимать свое законное место в церковной традиции и системе христ. образования. Уже у *Климента Александрийского* (*Strom.* I 28) философия Моисея в соответствии с А. делится на 4 части: этику, физику, теологию (к-рую, как замечает Климент, А. называет метафизикой) и диалектику; правда, диалектика, по Клименту, пока еще та, о к-рой говорит Платон в «Государстве», и для Климента, разумеется, неприемлемо учение А. о нераспространении Промысла Божия на подлунную сферу или рассмотрение материи в числе начал (*Strom.* V 14) и т. п. Но при этом он отмечает, что у А. судит об истине вера, к-рая важнее науки (*Strom.* II 4: *κυριώτερον οὖν τῆς ἐπιστήμης ἡ πίστις καὶ ἔστιν αὐτῆς κριτήριον*), что целью для него является добродетельная жизнь (*Strom.* II 21), что свои учения А. заимствовал у Платона, а тот — у евреев из Египта. Да и сам А., по свидетельству перипатетика Клеарха (*Strom.* I 15), общался с неким иудеем, у к-рого, очевидно, и перенял ряд правильных положений, как и проч. греч. философы брали мн. положения у Востока. Также Климент знает, что перипатетик Аристобул (II в.? до Р. X.) свидетельствовал о существовании греч. перевода священных книг евреев до Александра (*Strom.* I 22), из к-рых и были почерпнуты учения греков. Так А. начинает входить в поле зрения христ. интеллектуалов как греч. философ, находившийся под «восточным влиянием».

На «Протрептик» А. опираются «Протрептик» и пассажи из «Педагога» Климента (*Paed.* 6. 29–30; III 12. 99). Климент приводит как общее место аристотелевское учение о 4 причинах (*Strom.* VIII 6). Таким же общим местом стало аристотелевское учение о добродетели как о середине (*Paed.* I 13). В ряде случаев обращение Климента к А. спровоцировано *Филоном Александрийским*: Климент называет Бога ἀπαθής, αὐτοτελής и ἀπροσδεής (бесстрастным, совершенным, самодостаточным — *Strom.* II 18; I 20), что находит соответствие у Филона (*De specialibus legibus* 2. 385) и восходит

к А. (ЕЕ. 1244b8–9). Рассматривая Божественный ум как «место идей» (νοῦς δὲ χώρα ἰδεῶν, νοῦς δὲ ὁ θεός — *Strom.* IV 25; V 11), Климент также мог опираться на Филона (*De Cherubim.* 49. 8) и среднеплатоническую традицию, но в конечном счете за всеми такого рода пассажами стоит А. (*De an.* III 429a27–29).

У Оригена Бог также понимается как ум (*De princ.* I 1. 6; ср.: *Contr. Cels.* VII 38: *Νοῦν τοίνυν ἢ ἐπέκεινα τοῦ καὶ οὐσίας λέγοντες εἶναι ἀπλοῦν καὶ ἀόρατον καὶ ἀσώματον τὸν τῶν ὄλων θεόν*, что соответствует *Arist. Frg.* 46 Rose из *Simpl. In De caelo.* P. 218, 20; ср.: *Greg. Nyss. In cant. cant.* V), при этом только Бог Отец ни в чем не нуждается и самодостаточен (*Comm. in Ioan.* XIII 34). Учение Оригена о соотношении бессмертного человеческого ума (*Contr. Cels.* III 80, ср.: *De an.* II 413b23–27) и тела, к-рым он пользуется как инструментом (*De princ.* I 1. 6), соотносимо с учением А. об «органическом» теле, энтелехией к-рого и является душа (ср.: *De an.* II 412b12 sqq., etc.).

Осторожное отношение к А., как и к др. философам, у еп. Евсевия Кесарийского объясняется тем, что А. признавал множество начал (*Euseb. Praer. Evang.* XIII 13. 3. 1) и расходился с Платоном и Моисеем в самых существенных вопросах (XV 4); но Евсевий, принципиально освоивший платонизм в череде учений, зависящих от евреев и подготовивших Евангелие, рассматривает и А. как ученика «некоего иудея»: к иудеям он возводит аристотелевское членение философии на этику, физику и логику (XI 1), а учение А. о том, что промысл Божий не достигает до подлунной сферы, не просто отвергает, но толкует на основе сопоставления с 35-м псалмом (*ἐν τῷ οὐρανῷ τὸ ἔλεός σου καὶ ἡ ἀλήθειά σου ἕως τῶν νεφελῶν* — XIII 13. 4. 6).

Свт. Василий Великий, хотя и отмечает неприменимость силлогистики А. и Хрисиппа в тех вопросах, где нельзя руководствоваться мирской мудростью (*Adv. Eunom.* V), опирается на «Протрептик» А. в беседе «К молодым людям о пользе языческих книг» (у А. ряд протрептических тоносов восходит еще к платоновскому «Евтидему», а его «Протрептик» используется в «Гортензии» Цицерона и «Протрептике» Ямвлиха); не принимая аристотелевского учения о вечности мира и критикуя концепцию эфира, свт.

Василий широко использует «Историю животных», «О частях животных» и «Метеорологику» А. в «Беседах на «Шестоднев»». Ничто не мешает свт. Василию использовать аристотелевское деление искусств на творческие, практические и теоретические (I 7), признавать падение тяжелых и движение вверх легких тел (I 11), наличие формы и материи в сложных предметах, создаваемых искусствами (II 2), и при этом с великолепным юмором уходить от обсуждения того, бесконечные споры о чем ведут к пустословию, напр. от проблемы «пятого тела» (In Нехаем. I 11).

Из аристотелевского наследия постепенно выбирается то, что — будучи лишено партийной ограниченности — может быть достойным всякой культивированной мысли и должно в конце концов войти в систему христ. образования. Поэтому свт. Григорий Нисский не смущается применением аристотелевских понятий потенции и энергии (In Нехаем.), делением жизни на растительную, чувственную и разумную (De hom. orif. 8), признанием добровольности добродетели (In cant. cant. V) и т. д.

Отцы Церкви, вмещая аристотелевские умозрения в несопоставимо более широкий кругозор христ. богословия, с легкостью отделяют в построениях Стагирита его несомненные достижения от имажинативных конструкций. Как писал свт. Григорий Богослов (Or. 4), «всякое искусство и полезное изобретение принадлежит не одним изобретателям, а всем пользующимся». Поэтому свт. Григорий использует силлогистику, прекрасно зная, что она — изобретение А., и отнюдь не считая ее принадлежностью только языческой философии. Немесий, еп. Эмесский, в своем трактате «О природе человека», опираясь на тексты «О душе» и «Никомаховой этики», пользуется аристотелевскими понятиями «добровольное», «невольное», «выбор», «желание» и др., а также рассматривает аристотелевское понимание души как первой энтелехии естественного органического тела, в потенции обладающего жизнью (De natura hom. 2). В «Ареопагитиках» влияние А., может быть, отчасти опосредствовано свт. Григорием Нисским, но в целом обусловлено неоплатонической выучкой автора корпуса.

Систематически диалектическое искусство в целях полемики и положительного определения понятий впервые используется в сочинениях против несториан, евтихиан, севириан, аполлинариан, монофизитов, дошедших под именем *Леонтия Византийского*. Призывая «философствовать» и в то же время основываясь на святоотеческих текстах IV в., автор остается в указанном русле отношения святых отцов к А., к-рое даст зрелые плоды у прп. Иоанна Дамаскина.

Последние представители Александрийской школы неоплатонизма Элиас (Илия), Давид и Стефан, перебравшийся при имп. *Ираклии*, занявшем престол в 610 г., в К-поль, были христианами. Все трое писали обычные для позднего платонизма комментарии к логическим сочинениям А. и обеспечили в Византии непрерывность его школьного толкования. Эта традиция школьного толкования А. представлена в созданных в кон. VI — нач. VII в. арм. переводах сочинения А. и неоплатонических комментариев, приписанных ученику Месропа Маштоца и Саака Партева *Давиду Анахту* (Непобедимому) (V в.).

Автор (или один из авторов) «Учения отцов о воплощении Слова», предположительно Анастасий Синаит (сер.— кон. VII в.), со школьной определенностью знает аристотелевские дефиниции сущности, формы и материи, лишенности и обладания и др. (Doctrina Patrum de incarnatione Verbi / Ed. F. Diekamp. Münster; Aschendorf, 1907. S. 44: 25 sqq.; 217: 25 sqq.; 259: 10 sqq.).

Прп. Иоанн Дамаскин впервые последовательно применил аристотелевскую логику и диалектику для нужд систематического христ. богословия. В «Диалектике, или Философских главах» (сохранились 2 версии этого сочинения) он, как и свт. Григорий Богослов, исходит из того, что «если что благо, то оно дано человеку свыше — от Бога», и потому намерен начать с того, «что есть наилучшего у эллинских мудрецов» (гл. 1), в числе к-рых А. — один из первых, если судить по обилию цитат из него, а также из опиравшихся на А. Порфирия и Немесия. В «Диалектике» Иоанн Дамаскин излагает логику и физику А. При этом он прекрасно осознает «светский» характер аристотелевской премудрости и в соч. «Против яковитов» осмеи-

вает их отношение к А. как к 13-му апостолу (10), а в соч. «О ересях» говорит об арианах, тщетно пытающихся «представить Бога с помощью умозаключений аристотелевских и геометрических» (76. 9–10).

А. в Византии IX–XIV вв. Патриарх *Фотий* (ок. 820–886) комментировал «Категории» Аристотеля, опираясь на Порфирия и Аммония (Amphil. Quaest. 77, 137, 147, комментарии не сохранились). В «Библиотеке» многократно упоминается А. и среди проч. — толкования А. и парафразы Фемистия, известные Фотию (Cod. 74 Bekker. P. 52a15–19). Ученику Фотия *Арефе*, архиеп. Кесарии Каппадокийской (ок. 850 — после 932), принадлежат сводка «Категорий» и схолии к «Введению» Порфирия. *Лев Математик*, также ученик Фотия, пишет эпиграммы, посвященные Порфирию и аристотелевским понятиям.

Не только к Платону, но и к Аристотелю (к «Категориям») составлял комментарии *Михаил Пселл*, под чьим именем также дошла «Сводка логики Аристотеля», имевшая влияние на зап. традицию: в этом сочинении изложены «Об истолковании», «Первая аналитика» и «Топика». *Иоанн Итал*, чей платонизм был осужден Церковью, писал комментарии к А., интерес к к-рому был поддержан *Анной Комниной*. Михаил Эфесский и Евстратий Никейский продолжили традицию толкования А., введенную в нач. VII в. Стефаном, в результате чего были написаны комментарии к главным сочинениям аристотелевского корпуса. Феодор Продром составил комментарий к «Введению» Порфирия, названный «Ксенедем», и комментарий ко 2-й кн. «Второй аналитики». О постоянном интересе к логике А. в Византии свидетельствуют маргиналии к сочинениям *Никифора Влеммида* с правилами запоминания фигур силлогизма; среди этих сочинений — учебник логики и физики, написанный в аристотелевском духе и имевший широкое распространение и также трактат «О душе». Сочинения А. в этот период переиздаются, появляется «Сводка аристотелевской философии» Георгия Пахиера. Его современник мон. Софония пишет парафразы «Категорий», «Первой аналитики», «Софистических опровержений», трактата «О душе».

Михаил Оловол, преподававший с 1267 г. логику в основанной

Михаилом VIII Палеологом К-польской школе, написал комментарии к 1-й кн. «Первой аналитики» и перевел сочинения *Бозция* о диалектике и гипотетическом силлогизме.

Никита Хумн ок. 1315 г. издает трактат «О природе мира, первых и простых телах, материи и форме». Ему же принадлежит соч. «Опровержение «О душе» Плотина» — очерк аристотелевской психологии, согласованной с учением о творении. *Феодор Метохит* в 1317 г. публикует «Начала астрономии» (парафраз Птолемея «Альмагеста») и сводку физики А. (включая учение о душе, биологию и метеорологику).

В 1439 г. *Плифон* пишет соч. «Сравнение между Платоном и Аристотелем» (не в пользу А.), вызвавшее отклик Георгия Схолярия «Опровержение возражений Плифона против Аристотеля». В соч. «Сравнение философов Аристотеля и Платона» спор между учителем и учеником решал в пользу последнего *Георгий Трапезундский*, на что в свою очередь ответил кард. Виссарион, призвавший ценить обоих философов в соч. «Против хулителя Платона» (ок. 1458), хотя и сам кардинал, и возрожденческая Италия, куда он переехал, пока решительно предпочитали Платона и платоников. Ситуация меняется в Падуанском ун-те: *П. Помпонаци* (1462–1525), ориентированный на греч. комментарии А. (Александра Афродисийского), одерживает верх над падуанскими авероистами и обеспечивает возвращение к А., ставшему предметом самостоятельного интереса у Чезальпино. В соч. «О бессмертии души» (1516) Помпонаци отвергал возможность рационального доказательства бессмертия души и в связи с этим психологию *Ибн Рушда* и *Фомы Аквинского*.

Воспринимаемый через греков и по-гречески, гуманистически истолкованный А., к-рого Рафаэль в «Афинской школе» изобразил с «Этикой», оказывается одной из главных фигур античности, заново открываемых Зап. Европой в эпоху Возрождения. Но против А. и засилья логики (силлогистики) выступают гуманисты Лоренцо Валла, Рудольф Агрикола и Эразм Роттердамский, они стремятся противопоставить схоластическую философию идеалам античной пайдеи (Цицерон, Квинтилиан) и возвратиться к классической грамматике и риторике.



Аристотель. Роспись Станца делла Сеньятура. Мастер Рафаэль. 1510 г. Фрагмент композиции «Афинская школа»

При этом Агрикола обращается к текстам самого А. и излагает их на изящной Цицероновской латыни, во Франции лат. парафразы А. предпринимает Ж. Лефевр д'Этапль. Вместе с тем против метафизического наполнения логической проблематики в пользу чистой логики выступают Вивес, Николь, Дж. Бруно и открывают тем самым путь критике А. с позиций новоевроп. науки.

Ю. А. Шичалин

А. и философия Средневековья. На лат. Западе самостоятельная рецепция А. затруднялась тем, что его трактаты не были переведены на латынь. Во времена каролингского Возрождения логика, входившая в общеобразовательный тривиум (см. *Artes liberales*), ориентировалась на учение А. (благодаря таким позднеантичным учебникам, как «De ordine» Августина, «Брак Филологии и Меркурия» Марциана Капеллы), однако сами аристотелевские тексты оставались малочитаемыми. Лишь с наступлением II тыс. по Р. Х. получают распространение отдельные части «Органона», а именно «Категории» и «Об истолковании» в переводах Бозция. Вместе с его же комментариями к этим сочинениям и переводом «Введения» Порфирия они составили «старую логику» (*logica vetus*), к-рая в течение XI в. превращается в основной школьный учебник. Об аристотелизме как таковом не может быть еще речи, но *Абеляр* († 1142) уже именует А. «проницательнейшим из всех фило-

софов». К сер. XII в. становятся известны и др. части «Органона», получающие наименование «новой логики» (*logica nova*). Самые ранние переводы принадлежат Якову Венецианскому, в 1128 г. он перевел с греч. обе «Аналитики», «Топику» и «О софистических опровержениях». Ученик Абеляра *Иоанн Солсберийский* († 1180), восхищаясь новооткрытыми текстами, одним из первых прозывает Стагирита «Философом». К концу века корпус логических сочинений А. (*logica antiqua*) уже воспринимается как фундамент, на к-ром должно выстраиваться здание «современной логики» (*logica moderna*). Этот взгляд находит отражение в «Трактате» Петра Испанского († 1230), важнейшем для последующих поколений пособии по логике.

Со временем в зап. традиции развивается интерес не только к логическим сочинениям А., но и к др. его текстам. Важная роль в этом принадлежит переводам с араб., осуществленным, в частности, толедской школой, возникшей в XII в. при дворе еп. Раймунда. Посредническую роль в передаче античного наследия арабам сыграли сир. несториане.

Расцвет переводческой деятельности в араб. мире приходится на VIII в. при династии *Аббасидов*. Первые переводы на араб. (с сир.) язык были сделаны сир. врачами из Гундешапура, где существовала несторианская школа. После закрытия имп. Юстинианом в 529 г. языческих школ в Месопотамию (в Карры?) переселились афинские неоплатоники, школа к-рых (см. *Афинская школа платонизма*) продолжала существовать до X в. Это обстоятельство повлияло на понимание аристотелевского учения первым крупным араб. аристотеликом аль-Кинди (ок. 800 — ок. 873). В IX–X вв. выдающимися переводчиками А. были Хунайн ибн Исхак (ум. в 877) и его сын Исхак ибн Хунайн (ум. в 910/11). Последний перевел «Категории», «Об истолковании», его перевод «Органона» позднее считался образцовым. Аль-Фараби (ок. 870–950/51), «второй учитель» (после самого А.), занимался аристотелевской логикой, развивал политические идеи Стагирита. *Ибн Сина* (латиниз. Авиценна) (980–1037), «князь философов, третий учитель», оказал огромное влияние на последующее развитие аристотелизма своими

неоплатоническими по духу (учение об эманации и провидении) парафразами сочинений А. Книга аль-Газали (1059–1111) «Стремления философов», в к-рой с целью последующего опровержения излагались взгляды А., была переведена в сер. XII в. на лат. и парадоксальным образом стала на Западе популярным учебником аристотелевской философии. Ибн Рушд (латиниз. Аверроэс) (1126–1198), «Комментатор», оставил свои толкования (комментарии и парафразы) на все сочинения А. (за исключением оставшейся недоступной арабам «Политики»).

Важным звеном между араб. аристотелизмом и рецепцией А. на лат. Западе была евр. средневек. философия. В 1161 г. появляется соч. «Возвышенная вера» Авраама бен Давида из Толедо, в к-ром с позиции аристотелизма критикуется неоплатоническое учение *Ибн Гебиरोля*. В естественнонаучной («подлунной») части своей системы евр. средневек. философ М. *Маймонид* (1135–1204) опирается на учение А. и комментарии к нему Авиценны. «Путеводитель блуждающих» Маймонида был переведен на лат. язык по заказу имп. *Фридриха II*. С евр. рецепцией А. Запад познакомился к XIII в.

Естественнонаучные и этические тексты А. появляются в лат. мире в XII–XIII вв. Яков Венецианский перевел трактат «О душе» и «Метафизику» (I–IV. 4). Генрих Аристипп, архидиак. Катании († 1162), перевел 4-ю кн. «Метеорологики» и привез в Сицилию греч. рукописи из б-ки имп. *Мануила I Комнина*. Герард Кременский († 1187) перевел с араб. «Физику», «О небе», «О возникновении и уничтожении» и «Метеорологику». К 1200 г. появляются анонимные переводы с греч. «Метафизики» (кроме 11-й кн., т. н. «*Metaphysica media*») и «Никомаховой этики» (книги 2-я и 3-я, т. н. «старая этика», или «*Ethica vetus*»). В XIII в. к ней прибавляется «новая этика» («*Ethica nova*», кн. 1-я «Никомаховой этики»). Михаил Скот († 1235) и Герман Алеманн († 1272) переводят с араб. комментарии Аверроэса. Роберт Гроссетест (1168–1253) в 1246–1247 гг. перевел «Никомахову этику» вместе с греч. комментарием и сам откомментировал «Вторую аналитику» и «Физику». Итог переводческой деятельности этого периода подвел доминиканец *Вильем из Мёрбеке* (2-я пол. XIII в.), перерабо-

тавший и исправивший ряд лат. текстов и переведший с греч. важнейшие комментарии, в т. ч. Фемистия, к трактату «О душе» и Симпликия к соч. «О небе». Он же впервые перевел на латынь «Политику».

Несмотря на оппозицию монашества (*Петр Дамиани*, *Бернард Клервоский*), возрастающий на протяжении XIII в. интерес к философии природы облегчает проникновение натурфилософских сочинений Стагирита в университетские программы. Аристотелизм тем самым институализирует себя в схоластике. В Париже неск. раз выходили запреты на использование сочинений А., однако в 1255 г. в учебный курс факта искусств допускается весь извещенный к тому времени корпус. В Оксфорде аристотелизм встречает меньшее сопротивление. Именно офиц. признание аристотелевских текстов в качестве одной из основ университетского образования становится, с одной стороны, характерной чертой схоластики, а с др. стороны, является единственным формальным поводом для обсуждения сущностного единства аристотелевской и схоластической философий. Лат. мыслители XIII в. получают, наконец, «полного» А. вместе с его араб. толкованиями. Богатство интерпретационных возможностей приводит, во-первых, к тому, что «эклетикий» А. оказывается популярен как весьма удобный логический инструмент, помогающий в достижении самых разных интеллектуальных целей; во-вторых, подобная ситуация провоцирует попытки систематизации.

Альберт Великий пишет парафразы аристотелевских сочинений, в к-рых, следуя Авиценне, дополняет А. неоплатоническим учением. Фома Аквинский полагается скорее на толкование Аверроэса, однако старается при этом понять А. как можно более аутентично. Фома видел в аристотелизме воплощение философской истины и пытался доказать ее согласие с христ. верой. Исходя из аристотелевских основоположений, он развивает собственное учение, синтезировавшее философию Стагирита с христианством (см. *Томизм*). Томистскому синтезу противостояли, с одной стороны, позиция *Бонавентуры*, полагавшего, что для достижения достоверного знания необходимо Божественное озарение, а с др. — позиция *Сигера Брабант-*

ского, учившего в духе Аверроэса о единстве разума во всех людях. Сигер признавал вечность мира и материи, отрицал Божественный промысел, разграничивал истину философскую и богословскую.

К кон. XIII в. возникает новая форма изложения мысли, «вопросы», сменившие «парафразы» и «комментарии». Это способствует вольным трактовкам аристотелевского учения (ср., напр., «Вопросы» Ж. Буридана († 1358) к «Политике»). Единство сохраняется в основном благодаря влиянию школ. В них же аристотелизм укрывается во времена расцвета «*via moderna*», номинализма 1-й пол. XV в., но затем «*via antiqua*» и особенно томизм вновь обретают популярность. Последнее обуславливает то, что главной для рецепции XVI в. становится проблема возможной «христианизации» А.

А. в эпоху Реформации. М. *Лютер* (1483–1546), получивший типичное схоластическое образование, включавшее к тому времени изучение всех важнейших аристотелевских сочинений, полагал философию Стагирита неприменимой для богословия и видел в этом одно из своих главных возражений томизму. В «Диспуте против схоластического богословия» (1517) он ясно указывает на свое полное отрицание аристотелизма в богословии (*Disputation against Scholastic Theology // Luther M. Early Theological Works / Ed. and transl. T. Atkinson. Phil., 1962*). Этот антиаристотелизм вытекал из неприятия Лютером средневек. доктрины пресуществления, основывавшейся на аристотелевском различии «свойства» и «акциденции», к-рая была принята *Латеранским IV Собором* (1215) (см.: *Magram A. Богословская мысль Реформации. Од., 1994. С. 207*). Задумывая реформу ун-та, Лютер оставлял в нем место лишь книгам по логике, риторике и поэтике А.

Однако педагогическое влияние *Меланхтона* (1497–1560), к-рый в свои поздние годы настолько увлекся практической философией А. (экзегеза «Политики» — 1530, комментарий к соч. «О душе» — 1540), что сам называл себя *homo peripateticus* (перипатетиком), привело к тому, что вплоть до эпохи Просвещения протестант. образование, наука и богословие направлялись «меланхтоновым» аристотелизмом: эклетиической смесью элементов учений А.,

Платона и Цицерона. Часть философии А. первоначально оказывалась при этом вне круга интересов. Лишь богословская конкуренция со стороны поздней, или «второй», схоластики, виднейшим представителем которой был испан. иезуит Франсиско Суарес (1548–1619), использовавший в теологии заимствованное у А. категориальное рассмотрение проблемы бытия, привела к тому, что в XVII в. «Метафизика» была включена в учебные программы протестант. школ.

А. и философия Нового времени. В XVII в. постепенно теряет авторитет естественнонаучная часть учения А. Представители зарождающейся экспериментальной науки (Ф. Бэкон (1561–1626), Г. Галилей (1564–1642)) отвергают методы аристотелевской физики. Их влияние становится определяющим в отношении философов и ученых к А. в течение последующих 2 столетий. Однако Г. В. Лейбниц (1646–1716), учившийся в Лейпциге, где было сильным влияние аристотелизма, возвращается в своих метафизических рассуждениях к телеологизму как альтернативе атеистическо-механистическому восприятию мира. Его последователь Х. Вольф (1679–1754), получивший прозвище «Аристотель Нового времени», использовал элементы аристотелевского учения, в частности в трактовке понятия «форма». Критический пафос философии И. Канта (1724–1804) не позволяет отнести его к представителям аристотелизма или иной, опиравшейся на авторитет, традиции. Однако в своем учении о рассудке он исходит из школьной, т. е. аристотелевской, схемы категорий сущего.

А. в XIX–XX вв. Научное (филологическое) изучение наследия А. началось в XIX в. Важным этапом здесь стало первое полное академическое издание его текстов в 1831–1870 гг. И. Беккером. На занятие А. в 1-й пол. XX в. наибольшее влияние оказало появление книг В. Йегера (1912, 1923), впервые специально разработавшего представление об эволюции философии А. от ортодоксального платонизма к естественнонаучному эмпиризму. Во 2-й пол. XX в. получила распространение концепция И. Дюринга, согласно которой А. еще в Академии формулирует свои основные идеи и только в поздний период создает учение

о сверхчувственном уме, что, впрочем, не мешает ему весьма продуктивно заниматься биологией.

В философии XX в. неотомизм (Ж. Маритен, Э. А. Жильсон) продолжил усилия, предпринятые Фомой Аквинским по достижению синтеза философии А. и христ. теологии. Потребность в практической, не оставляющей места избыточному теоретизированию этике естественным образом привела к проникновению идей А. в философию М. Шеллера и Н. Гартмана. М. Хайдеггер показал возможность «феноменологической» интерпретации метафизики А., в частности категориального учения о сущем, и тем самым инициировал новый всплеск интереса к аристотелевской философии.

Учение А. оставалось в XX в. точкой отсчета во мн. областях знания. Аристотелевская силлогистика заняла место введения в любой курс совр. «неклассической» логики. В теоретической биологии вместо прежнего решительного отказа от «статического» аристотелевского представления о видах животных в пользу «динамического» дарвиновского учения об эволюции развивалась тенденция рассматривать обе позиции как взаимодополняющие. Телеологизм стал определяющим моментом философских и антропологических построений П. Тейяра де Шардена. Политические изменения в странах Европы стимулировали интерес социологов к политическим концепциям А. Однако в области богословия трезвое отношение отцов Церкви к А., умение и желание опереться на подлинные достижения его философии сегодня едва ли можно считать в полном смысле востребованными.

Соч.: *Aristotelis Opera* / ex recensione I. Bekkeri; ed. Acad. Regia Borussica [1831]; ed. altera quam curavit O. Gigon. Berolini, 1960. См. также новые изд. текстов в сер.: *Bibliotheca Teubneriana*, Oxford Classical Texts, Loeb Classical Library, Coll. de Univ. de France (Budé).

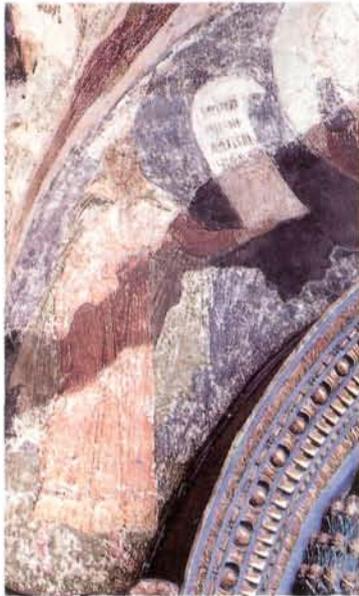
Пер. на рус. яз.: *Метафизика* / Пер. А. В. Кубицкого. М.; Л., 1934; *О душе* / Пер. В. Снегирева // *Снегирев В.* Психологические сочинения Аристотеля: Исслед. о душе. Каз., 1885. Вып. 1; То же / Пер. П. С. Попова. М., 1937; *Категории* / Пер. М. Н. Касторского. СПб., 1859; То же / Пер. А. В. Кубицкого. М., 1939; *Об истолковании* / Пер. Э. Л. Радлова. СПб., 1891; *Аналитики первая и вторая* / Пер. Б. А. Фохта. Л., 1952; *Физика* / Пер. В. П. Карпова. М., 1936; *Никомахова этика* / Пер. Э. Л. Радлова // *Радлов Э. Л.* *Этика Аристотеля.* СПб., 1908²; *Политика* / Пер. Н. Сковцова. М., 1865; То же / Пер. С. А. Жебелева // *Жебелев С. А.* *Политика Аристотеля.* М., 1911;

О поэзии / Пер. Б. И. Ордынского. М., 1854; *Поэтика* / Пер. В. И. Захарова. Варшава, 1855; *Об искусстве поэзии* / Пер. В. Г. Апшеллота. М., 1893; *Перизид.* Под ред. О. А. Петровского. М., 1957; *Поэтика* / Пер. Н. И. Новосадского. Л., 1927; То же / Пер. М. Л. Гаспарова // *Аристотель и античная литература.* М., 1978; *Афинская политика* / Пер. С. И. Радцига. М.; Л., 1936; *О частях животных* / Пер. В. П. Карпова. М., 1937; *О возникновении животных* / Пер. В. П. Карпова. М.; Л., 1940; Соч.: В 4 т. / Под ред. В. Ф. Асмуса и др. М., 1976–1984. (Филос. наследие); *Риторика* / Пер. С. С. Аверинцева // *Аристотель и античная литература.* М., 1978.

Лит.: *Jaeger W.* *Studien zur Entstehungsgeschichte der Metaphysik des Aristoteles.* B., 1912; *idem.* *Aristoteles: Grundlegung einer Geschichte seiner Entwicklung.* B., 1923; *Cherniss H.* *Aristotle's Criticism of Plato and the Academy.* Baltimore, 1944; *Robin L.* *Aristotele.* P., 1944; *Wehrli F.* *Die Schule des Aristoteles: Texte und Kommentar.* 1944–1956. 8 Hte; *Ross W. D.* *Aristotle.* L., 1945⁴; *Düring I.* *Aristotle in the Ancient Biographical Tradition.* Göteborg, 1959; *idem.* *Aristoteles: Darstellung und Interpretation seines Denkens.* Hdb., 1966; *Лукашевич Я.* *Аристотелевская силлогистика с точки зрения современной формальной логики.* М., 1959; *Chroust A. H.* *Aristotle: New Light on his Life and on Some of his Lost Works.* L., 1973. 2 vol.; *Guthrie W. K. C.* *A History of Greek Philosophy.* Camb., 1980. Т. 6; *Flashar H.* *Aristoteles // Überweg Fr.* *Grundriss der Geschichte der Philosophie / Begr. v. Völlig neubearb. Ausg. Die Philosophie der Antike.* Bd. 3: *Ältere Akademie, Aristoteles—Peripatos.* Basel, 1983; *Moraux P.* *D'Aristote à Bessarion: Trois exposés sur l'histoire et la transmission de l'Aristotelisme Grec.* Quebec, 1970; *idem [hrsg.]* *Aristoteles in der neuen Forschung.* Darmstadt, 1968. (Wege der Forschung; Bd. 61); *Зубов В. П.* *Аристотель.* М., 2000.

А. А. Глухов

А. в России. Др. Русь знала идеи А. в основном по произведениям визант. авторов. Так, в домонг. период на слав. язык были переведены «Точное начертание православной веры» Иоанна Дамаскина, «Поучения огласительные и тайноводственные» Кирилла Иерусалимского, «Слова против ариан» Афанасия Александрийского, нек-рые Слова Григория Богослова и др. произведения. Сочинение Иоанна Дамаскина «Источник знания» состоит из 3 частей: 1-я часть, «Диалектика», представляет собой философское введение, содержащее определение основных логических и онтологических понятий, почерпнутых у А., Порфирия и Аммония. «Категории» А. излагаются в главах 31–40. Иоанн Дамаскин вносит нек-рые изменения в эти системы с целью привести их в соответствие с христ. учением. Так, он не принимает аристотелевского деления на «первую» и «вторую» субстанции, вместо «первой» употребляет термины «ипостась» и «индивид», разумея под ними всякий единичный предмет.



Аристотель.
Роспись паперти Благовещенского собора
Московского Кремля. 1547–1551 гг.

Более широкое распространение знания А. связано с введением регулярного школьного обучения по системе, соответствующей аристотелевскому делению наук. Основанная в 1632 г. *Киево-Могилянская коллегия* взяла в качестве канона образования схоластизированный аристотелизм. В 1679, 1686, 1693 гг. здесь составляются руководства в виде разъяснений к переложениям А. В 1-й пол. XVIII в. появляются курсы и трактаты; трактат М. Казачинского «Философия Аристотелева, по умствованиям перипатетиков» (К., 1742) был опубликован на рус. и польск. языках. В московской *Славяно-греко-латинской академии* с 1686 по 1694 г. братья *Лихуды* преподавали грамматику, пиитику, риторике, логику и часть физики по А. Первый рус. ученый, получивший в Европе звание д-ра философских наук, П. В. Посников, ректор академии (ок. 1700) игум. *Палладий (Роговский)*, архиеп. *Феофилакт (Лопатинский)* сами прошли школу аристотелевской философии и составили руководства по изучению А. Имевший хождение курс натурфилософии, изданный в 1713 г. под названием «Зерцало естествозрительное», представлял собой пособие по философии и риторике, выполненное в средневек. жанре комментариев к А.

Курсы лекций, читанные в Москве в 10-х гг. XVIII в. иером. Стефаном (Прибыловичем), в 20-х гг. еп. Гедеоном (Вишневым) и в 30-х гг.

Анатолием Кувечинским, были основаны на схоластизированном А. В сер. XVIII в. в европ., а позже и в российских ун-тах наблюдается смена канона образования — с А. на Вольфа. Все многочисленные учебные пособия, составленные по А., заменяются изложением вольфианской философии Х. Баумейстера. Академические курсы философии Ивана Козловича (40-е гг.) и Владимира Каллиграфа (50–60-е гг.) были составлены по вольфианским образцам. А., т. о., в своем искаженном схоластизированном варианте был надолго вытеснен на периферию научного сознания России.

Еще в кон. XVII в. в России появился рукописный перевод 1-й кн. «Физики» (сохранилось 2 списка), но лишь с сер. XVIII в. начинают издаваться произведения А. В 1757 г. в С.-Петербурге выходит один из первых переводов «Политики» («Аристотеля о гражданском учреждении кн. II, переведенная с греческого языка Г. П.»).

В 1852 г. в соч. «О характере просвещения Европы и о его отношении к просвещению России» И. В. *Киреевский* выводит 2 противоположных друг другу «по духу, а не по степени» типа образованности — зап. и вост. У истоков одной он обнаруживает губительную рассудочность А., у истоков др. — живительный гений Платона. В системе Аристотеля Киреевский видит стремление к благоразумному, а значит, земному, тогда как в Платоне он прозревает метафизической императив. «...Греческие христианские мыслители явно предпочитали Аристотелю Платона... потому, что самый способ мышления Платона представляет более цельности в умственных движениях, более теплоты и гармонии в умозрительной деятельности разума» (*Киреевский И. В. О характере просвещения Европы и о его отношении к просвещению России // он же. Критика и эстетика. М., 1979. С. 248–293*). Крупнейшие рус. философы следующего поколения Вл. *Соловьёв* и кн. С. Н. *Трубецкой*, обращаясь к античности, сделали свой недвусмысленный выбор в пользу Платона. Соловьёв начинает грандиозный проект перевода сочинений Платона с подробными комментариями, предварив его большим очерком «Жизнь и произведения Платона» (Творения Платона. 1899–1903). Трубецкой у Платона находит «эле-

менты позднейшего учения о Логосе» (Соч. М., 1994. С. 66), хотя именно А., согласно Трубецкому, «является основателем телеологического мирозерцания», т. к. в «логосе совпадает... и «форма» вещи, и ее конечная «цель», и самое начало, или производящая причина всего процесса» (Там же. С. 75).

Лит.: *Срезневский И. И.* Древние памятники русского письма и языка X–XIV вв. СПб., 1882; *Архангельский А. С.* Творения отцов Церкви в древнерусской письменности: Обзорение рукописного мат-ла. СПб., 1888; *Соболевский А. И.* Переводная литература Московской Руси XIV–XVII вв. СПб., 1903. [Библиогр.]; *Щенко А.* Русская библиография по истории древней философии. Юрьев, 1915; *Петров Л. А.* Первые аристотелики и вольфианцы в России // Тр. Иркутского гос. ун-та. 1967. Т. 46. Вып. 5. С. 47–53; *Тихомиров М. Н.* Философия в Древней Руси // Русская культура X–XVIII вв. М., 1968. С. 90–172; *Булатин Д. М.* Классическая культура в Древней Руси и проблема ее изучения // Русская и груз. средневеков. лит-ры. Л., 1979. С. 30–39; *он же.* Античные традиции в древнерусской литературе XI–XVI вв. // Slavische Beiträge. Münch., 1991. Bd. 278; *Чернышева Л. А.* Аристотелизм XVI–XVII вв. и его восприятие в Белоруссии и Литве // Исторические традиции филос. культуры народов СССР и современность. К., 1984. С. 206–215; *Черашна Е. В.* Русское философское антиковедение XVIII — нач. XX в. (историогр. обзор) // Историкографические проблемы филос. антиковедения. М., 1990. С. 6–39; *Зубов В. П.* Аристотель. М., 2000². С. 332–349.

И. Б. Михайлов

АРИСТОТЕЛЬ ФЬОРАВАНТИ — см. *Фьораванти Аристотель*.

АРИТМОЛОГИЯ [греч. ἀριθμός — число и λόγος — учение], в узком смысле определялась представителями Московской школы (Н. В. *Бугаев*, П. А. *Некрасов*, свящ. Павел *Флоренский* и др.) как наука о «прерывных» (в частности, числовых) функциях, объединяющая разделы математики, в к-рых понятие непрерывности не используется или не является основным (изначально арифметика и теория чисел, в посл. теория вероятностей и математическая статистика, теория множеств, теория инвариантов, логика) в отличие от аналитических дисциплин (математический анализ, теория дифференциальных уравнений и т. п.). В широком смысле А. — это идея прерывности, «зернистости», пронизывающая все творение. Понятие А., в этом значении впервые появившееся у Бугаева в ст. «Математика и научно-философское мирозерцание», переосмыслено в учении о прерывности свящ. П. Флоренского.



Бугаев возводил А. как к библейской мудрости («Ты все расположил мерою, числом и весом» — Прем 11. 21), так и к пифагорейскому «все есть число». Перед А. он ставил универсальные задачи: «Найти меру в области мысли, воли и чувства — вот задача современного философа, политика и художника» (Математика как орудие научное и педагогическое. С. 28). Бугаев считал, что в XX в. на смену аналитическому в своей основе миросозерцанию, господствовавшему в разных формах начиная с эпохи *Возрождения* вплоть до кон. XIX в., придет аритмологическое миросозерцание. Характерными чертами аналитического миросозерцания являются: представления о непрерывности явлений во времени и пространстве, о постоянстве и неизменности законов природы, к-рые выражаются непрерывными функциями от пространственно-временных координат; возможность понять целое в его элементарных проявлениях, обрисовать явление для всех прошлых и предсказать для всех будущих моментов времени. Принцип *детерминизма* в физике, теория *эволюции* в биологии, теория общественного *прогресса* в социологии возобладали в рамках аналитического миросозерцания. В широких кругах естественных испытателей и философов укрепились мнение, что «аналитическая точка зрения приложима к объяснению всех явлений» (Бугаев. Математика и научно-философское миросозерцание. С. 707). Однако Бугаев указывает, что аналитическое миросозерцание бессильно там, где надо объяснить действия личности, обладающей свободой и способностью целенаправленно А. (теория вероятностей) занимается случайными событиями и процессами. Она противопоставляет эволюционизму прерывную картину жестко оформленных и чрезвычайно устойчивых рядов биологических видов. Живому свойственны и причинные (аналитические) и целесообразные (аритмологические) изменения. В жизни об-ва сочетаются периоды постепенного развития и революции, социальные перевороты и катастрофы. А., по Бугаеву, должна преодолеть односторонность миропонимания, примирить монизм с плюрализмом, индивидуальное с коллективным, дух с материей, физику с историей, причинность с целесообразностью, необходимость со свободой. Философ-

ским воплощением А. у Бугаева стало учение об эволюционной монадологии.

Свящ. П. Флоренский в ранних сочинениях высказывает мысли, созвучные идеям его учителя Бугаева: «Если математика подчеркнула идею непрерывности и конкретизация этой идеи вызвала односторонность миросозерцания... то можно было ждать, что критика такой идеи уничтожит односторонность, если она незаконна, и санкционирует ее, если она необходима» (Т. 1. С. 74). В кн. «Столп и утверждение Истины» свящ. П. Флоренский утверждает, что аналитическое миросозерцание не способно объяснить свободу, веру, подвиг, творчество, красоту (С. 59–60). Аналитические законы мышления предполагают «коснение» в старом, новое требует аритмологических понятий. «Нужно преодолеть самодовольство рассудка, порвать магический круг его конечных понятий и вступить в новую среду — в среду сверхконечного, рассудку недоступного и для него нелепого» (Там же. С. 513). А. должна стать философией творческого подвига, мысли, ищущей и находящей новое. В работе «Пифагоровы числа» с появлением А. свящ. Павел связывает сдвиг в миропонимании, по сравнению с к-рым «даже скачок от Средневековья к Возрождению теряет в своей значительности» (Т. 2. С. 632). «Миропонимание прошлых веков, от Возрождения и до наших дней, — пишет он, — вело во всех своих концепциях две линии, по духовной своей значительности весьма родственные между собою. Первая из них есть принцип непрерывности... а вторая — игнорирование понятия формы» (Там же). А. восстанавливает понятия прерывности и формы в качестве важнейших характеристик устройства мира: «...современная мысль возвращается к... моментам, чертам, мгновениям и т. п. древней и средневековой философии» (Там же. С. 635). В ранних сочинениях свящ. П. Флоренского А. предстает как философско-математический синтез монадологии и теории множеств (см., напр.: О типах возрастания // Соч. Т. 1. С. 281–317). В А. воплощается замысел Г. В. *Лейбница* об «универсальной характеристике» как исчислении, охватывающем все области знания. Позже свящ. П. Флоренский сужает область применимости А., указывая на бессилие

логической мысли перед творческой свободой личности (Столп и утверждение Истины. С. 165) и личным бытием (Там же. С. 519–529). А. проникнута духом антиномизма (см. *Антиномия*): «... только антиномии и можно верить; всякое же суждение неантиномичное просто признается или просто отвергается рассудком...» (Там же. С. 147). Она основана на убеждении, что «если мир познаваемый надтреснут, и мы не можем на деле уничтожить трещин его, то не должны и прикрывать их» (Там же. С. 157). Источник антиномизма и аритмологической расчлененности мира в *грехе*. «Если есть грех... то все наше существо, равно как и весь мир, раздроблены» (Там же. С. 159). Антиномизм у свящ. П. Флоренского углубляет тему борьбы космических сил и хаоса, характерную для А. Московской философско-математической школы. Космическое начало он определяет как Божественные «Лад и Строй», противостоящие лжи, смерти, беспорядку, анархии, греху (Там же. С. 168). В человеке борются космические и хаотические силы. Душа, подпадшая греху, «теряет свое субстанциональное единство, теряет сознание своей творческой природы, теряется в хаотическом вихре своих состояний, перестает быть субстанцией их» (Там же. С. 174). В работе «Макрокосм и микрокосм» свящ. П. Флоренский развивает представление о человеке как малом космосе (Т. 3. Ч. 1. С. 440–452). Ощущение трагедии, совершающейся в мире, отличает А. свящ. П. Флоренского от оптимистических построений Бугаева.

Аритмологическое чувство «надтреснутости мира» было характерно для мн. философов и писателей серебряного века. О «нарушениях сплошности» в проявлениях «субстанциональных деятелей» говорит Н. О. *Лосский*, развивающий идеи монадологии (см., напр.: Мир как органическое целое // *он же*. Избранное. М., 1991. С. 335–480). Чувство надтреснутости бытия было свойственно представителям философии *всеединства* С. Н. *Булгакову* и С. Л. *Франку*. «Что всеединство бытия есть надтреснутое, расколотое, внутренне противоречивое, антагонистическое всеединство, — что оно, не переставая быть единством, все же распадается на две разнородных и противоборствующих половины, — это, как уже было сказано, есть



просто факт, который никакими рассуждениями нельзя устранить из мира» (*Франк С. Л. Непостижимое*. П., 1939. С. 218). Эти трещины бытия есть «бездны зла», существующие лишь в человеческом аспекте. Для Бога бытие целостно. Чувство разобщенности и распада мира, аналогичное исходным интуициям А., было характерно и для Н. А. Бердяева. Этот распад для него связан с действием необходимости, логических законов рассудка, преодолеть его способно лишь свободное творчество. В. Ф. Эрн идее непрерывного поступательного прогресса противопоставляет идею катастрофического прогресса, ведущего к концу мира (см.: *Идея катастрофического прогресса // он же. Соч. М., 1991*. С. 198–219). Прот. В. Зеньковский как бы подводит итог размышлениям такого рода: «Мир как целое предстоит перед нами в некоем уже поврежденном состоянии — и жизнь природы свидетельствует о «трещине» в бытии (что богословие связывает с первородным грехом) с такой силой, что только зачарованностью реальным бытием можно объяснить ошибочную мысль, будто в природе все «естественно»» (*Основы христианской философии*. М., 1992. С. 91). Непрерывность иллюзорна, реальность прерывна. Непрерывность есть только наша идея, реальность же являет прерывность в бытии, к-рая возвращает к идее творения: «...с христианской точки зрения эта прерывность, устраняющая мнимую эволюцию одних форм бытия из других, возвращает нас к библейскому указанию, что различные формы бытия появляются по слову Божию...» (Там же. С. 142–143).

Лит.: *Бугаев Н. В.* Математика как орудие научное и педагогическое. М., 1875²; *он же.* Математика и научно-философское мирозерцание // *ВФП*. 1898. № 45. С. 697–717; *Флоренский П., свящ.* Столп и утверждение Истины. М., 1914; *он же.* Введение к диссертации «Идея прерывности как элемент мирозерцания» / Публ. и прим. С. С. Демидова и А. Н. Паршина // *Историко-математические исследования*. 1986. Вып. 30. С. 159–177; *он же.* Соч.: В 4 т. М., 1996–1999; *Демидов С. С.* Н. В. Бугаев и возникновение Московской школы теории функций действительного переменного // *Историко-математические исследования*. М., 1985. Вып. 29. С. 113–124; *Половинкин С. М.* Логос против Хаоса // П. А. Флоренский: pro et contra. СПб., 1996. С. 623–648.

С. М. Половинкин

АРИЧ [Аричаванк; арм. Հարիճ, Հարիճալիճիք], арм. мон-рь, располо-

женный на высоком плато на склоне горы Арагац, в с. Арич (обл. Ширак, Республика Армения). Центр монастырского комплекса составляют 2 церкви и гавит (притвор), к северу от к-рых находятся жилые и хозяйственные постройки. На кладбище сохранились руины однонефной церкви V в. и стелы с раннехрист. сюжетными рельефами (ныне в ЕГИМА). Древнейшая из сохранившихся построек мон-ря — ц. Сурб Григор (2-я пол. VII в.) — тетраконх с широким купольным квадратом, миниатюрная копия храма в Мастаре (с 4-го ряда кладки перестроена в XV в., купол XIX в.). Благодаря опеке князей Захаре и Иване Закаридов (Захаридов) положение мон-ря в кон. XII — нач. XIII в. во многом улучшилось. В 1201 г. была построена ц. Астваццин (Богородицы), крестово-купольный храм с 4 двухэтажными приделами. Стройные пропорции интерьера подчеркнуты пучковыми подкупольными пилястрами. Верхние зап. помещения открываются в наос трехарочными проемами. Фасады декорированы стилизованными большими крестами из профилированных тяг, что характерно для архитектуры груз. храмов, но выполнено с большей строгостью, на вост. фасаде скульптурная группа из князей, ктиторов храма, поддерживает орнаментированную раму с ониксовой иконой Богородицы (XIX в.), вставленной на то место, где была установлена древняя модель храма. Двадцатигранный барабан храма с тройными колонками на гранях и розетками в простенках напоминает рипиды (развито в храме Гандзасара, 1216–1230). Храм венчает зонтичный шатер, восстановленный в 80-х гг. XX в., на зап. щипце помещен каменный макет храма. Четырехколонный притвор, отличающийся оригинальными сводами и порталом, богато украшенным резьбой, построен до 1224 г. В А. со 2-й пол. XIX в. неоднократно производились реставрационные и строительные работы. С 1850 г. А. — летняя резиденция Эчмиадзинского католикоса.

Лит.: *Мхитарянец А.* История монастыря Арич. Тифлис, 1856; *Халтахчян О. Х.* Архитектурные ансамбли Армении. М., 1980. С. 263–315; *Джалалян А.* Архитектурный комплекс Арича // *ИФЖ*. 1986. № 2. С. 81–93; *Cuneo P.* Architettura armena dal quarto al diciannovesimo secolo. R., 1988. Vol. 1. P. 248–253.

А. Ю. Казарян

АРКА [лат. arcus — дуга], архитектурная форма (проем или обрамление), в основу к-рой заложен сегмент (или неск. сегментов) круга; конструктивный или чисто декоративный элемент сооружения. Арочная система — одна из основных древнейших конструктивных и архитектурно-художественных систем в архитектурно-строительной деятельности наряду со стоечно-балочной архитравной системой. Формы очертаний А. разнообразны, от полуциркульных до сложных многоцентровых (звездчатых, подковообразных и стрельчатых в исламских и готических сооружениях).

Распространенность А. в архитектуре объясняется ее высокой технологичностью и способностью эффективно перераспределять вес конструкций так, чтобы все элементы работали на сжатие, что позволяет перекрывать значительные пролеты и создавать содержательно богатые и образно выразительные криволинейные очертания. Хотя в чистом виде А. применяют сравнительно редко (аркады акведуков и виадуков, арочные мосты, аркады и аркатуры обходных галерей монастырских и крепостных стен), на технологии ее возведения основано создание ведущего класса конструктивной церковной архитектуры. Существенную роль, по-видимому, играет древняя символика арочных форм: А. устанавливалась как знак победы (см. *Арка триумфальная*), служила элементом, обозначающим небесное устройство (радуга, небесный свод), традиционно оформляла вход в потусторонний мир. Соответственно выработалась и христ. символика А., форма ее стала ключевым элементом оформления наиболее важных архитектурно-литургических частей храма (см. статьи «*Ансиды*», «*Конха*», «*Сень*», «*Киворий*», «*Царские врата*»). Широко использовалась в архитектурном декоре (напр., в аркатурно-колончатых поясах), в завершениях прясел стен закомарами, в перспективных порталах, окнах, арочных фронтонах и др., а также в оформлении погребальных сооружений (аркосолиев, *часовен, крипт*).

В восточнорист. архитектуре А. применялась как универсальный конструктивный (несущий) элемент при соединении однородных и разнородных объемов, напр. при переходе от четверика к восьмерику, цилиндру барабана и куполу. В храмовом



зодчестве А. обычно имели полуциркулярные очертания, редко — овалы (мон-рь Хора (Кахрие-джами) в К-поле, 1316–1321), как исключение — подковообразные (Анатолия), с повышенным (Каср-Ибн-Вардан (Сирия), VI в.; ц. св. Ирины в К-поле, VIII в.) или пониженным (мон-рь Неа-Мони на о-ве Хиос, сер. XI в.) центром.

В раннехрист. церковной архитектуре Средиземноморья и позже в Зап. Европе А. широко использовалась во внутренних, часто многоярусных, аркадах базилик (прежде всего как несущий элемент клерестория), в аркадах внешних и внутренних обходных галерей (особенно апсид) романского и готического периодов, в монастырских комплексах (см. *Клуатр*). Здесь арочные конструкции сочетались с ордерным оформлением: колонны и столбы полностью сохраняли ордерный декор, а фасадные поверхности А. получали декоративную обработку в виде архивольта, выполняющего роль ордера антаблемента. Такие художественные решения надолго стали ведущими приемами в европ. и мировой архитектуре.

А. А. В.

АРКАДИЕВСКИЙ ВЯЗЕМСКИЙ МОНАСТЫРЬ

в г. Вязьма Смоленской губ., на левом берегу р. Вязьмы, на месте подвигов прп. *Аркадия Вяземского*. По сообщению жития прп. Аркадия, в 1661 г. святой явился в видении пастуху Сергию и заповедал возобновить близ места своих подвигов («в главной крепости у наместничья двора») некогда существовавшую там ц. во имя Всемилошного Спаса («Нижнего»). Горожане построили храм, Сергий, приняв постриг с именем Спиридон, основал при нем муж. мон-рь и стал его строителем. В документах XVII в. храм именовался «церковью Всемилошного Спаса Нижнего монастыря» (в XV–XVII вв. в Вязьме существовал и др. Спасский мон-рь — Преображенский, называвшийся «Верхним» или «Вышним»). В нач. XVIII в. «Нижний» мон-рь пришел в запустение и был упразднен, указ архиеп. Сарского *Леонида* от 30 сент. 1727 г. свидетельствует, что ц. Всемилошного Спаса стояла «безприходной», как бывш. монастырская. В 1762 г. на средства купца Т. Ф. Бубкова на месте обветшавшей церкви была



новлена и вновь освящена: нижний теплый храм — во имя прп. Аркадия Вяземского и Новоторжского, верхний —

Аркадиевский вяземский мон-рь. Фотография. Нач. XX в.

во имя Всемилошного Спаса. Во время пребывания в Вязьме в мае 1827 г. имп. *Николая I Павлова* обратилась к

выстроена одноименная каменная с приделом во имя прп. Аркадия Вяземского и Новоторжского (в кон. XVII в. в Вязьме возникла традиция отождествлять преподобных Аркадия Вяземского и *Аркадия Новоторжского*); в 1774 г. в ее приходе числилось 3 двора.

В кон. 1779 г. после закрытия вяземского Ильинского девичьего мон-ря 19 монахинь, не пожелавших уйти в мир, поселились при ц. Всемилошного Спаса «Нижнего» мон-ря, в то время приписной к Троицкому собору Вязьмы. В июне 1780 г. сестры испросили у ген.-губернатора Смоленского и Псковского наместничеств кн. Н. В. Репнина дозволения устроить при Спасском храме «своим коштом казенную богадельню», строительство каменного двухэтажного здания богадельни завершилось к лету 1783 г. Храм, богадельня, хозяйственные постройки и огороды были обнесены каменной оградой. Духовником сестер был священник из Троицкого собора, руководила общиной избранная сестрами мон. Севастиана (Радванская), по ходатайству к-рой в мае 1788 г. Смоленское наместническое правление выдало общине «отверстный указ для свободного всем старцам в сей богадельне жительства». В 1805 г. в общине насчитывалось 30 сестер, в 1809 г. — 11. Насельницы шили облачения, выпекали просфоры для всех городских храмов, изготавливали свечи.

Во время Отечественной войны 1812 г. ц. Всемилошного Спаса и богадельня были разорены. Возрождение общины связано с трудами Н. К. Павловой, избранной в 1814 г. начальницей. По благословению прот. Троицкого собора Горанского Павлова посылала сестер собирать пожертвования на восстановление общины. На собранные средства к дек. 1814 г. Спасская ц. была восста-

нему с просьбой преобразовать общину в жен. общежительный мон-рь; для этой цели жители Вязьмы пожертвовали 11 480 р. Указом Святейшего Синода от 1 окт. 1832 г. община, объединявшая 43 сестры, стала мон-рем, 11 дек. состоялось его открытие. В 1833 г. Павлова была пострижена в монашество с именем Нимфодора, но по старости отказалась от игуменского сана. Игуменьей была назначена казначея смоленского Вознесенского мон-ря Августа (Ширинская-Шихматова), пожертвовавшая в А. в. м. свое состояние.

В 1848 г. игум. Августа открыла при А. в. м. уч-ще-приют для девиц духовного сословия на 20 чел., переведенное в 1853 г. в Смоленск. Благодаря заботам игуменции был надстроен 2-й этаж монастырского корпуса, построен каменный двухэтажный дом с трапезной и кухней, житница с погребом, скотный двор, вся обитель обнесена высокой каменной стеной с башнями, Святыми вратами и 2 хозяйственными воротами. В 1836 г. указом имп. Николая I находившаяся близ мон-ря Спасская башня (возведена в 1631–1634) древней Вяземской крепости была передана обители и отремонтирована на средства купца И. П. Неронова. Впосл. башня использовалась под кладовые и погреба мон-ря. В 1842 г. ц. Всемилошного Спаса была перестроена, в ней были освящены 2 сев. придела: на нижнем этаже — в честь Покрова Пресв. Богородицы, на верхнем — в честь Ахтырской иконы Божией Матери.

Преимицей игум. Августы в 1857 г. стала игум. Аркадия (Шаховская). По ее инициативе в 1863–1870 гг. Спасский храм вновь был перестроен, в нем были освящены новые приделы — во имя прп. Нила Столобенского (на нижнем этаже) и Владимирской иконы Божией Матери



(на верхнем этаже). В 1863 г. за алтарем храма над камнем, на котором молился прп. Аркадий Вяземский, вместо обветшавшей древней часовни была построена ц. Всех святых. На камне часто выступала вода, обладавшая по молитвам к святому целебными свойствами. В авг. 1879 г. А. в. м. был спасен от пожара заступничеством прп. Аркадия, икону которого вынесли навстречу огню. В память об этом событии ежегодно 28 авг. в обители совершался крестный ход. В 60–80-х гг. XIX в. А. в. м. владел 13 дес. усадебной и сенокосной земли, мельницей на р. Язуе в с. Златоустове Гжатского у., сенокосной пустыню в 150 дес. при с. Андрианы Юхновского у. При игум. Сергии (Пузынькиной; 1887–1909) обитель приобрела Касплинское оз. в Поречском у., сдававшееся монахинями в аренду. С авг. 1909 г. мон-рем управляла игум. Агния (Костина). К 1917 г. в А. в. м. подвизались 43 монахини и 152 послушницы. Обитель владела 190 дес. земли.

В 1922 г. мон-рь был закрыт, мн. насельницы приняли мученическую кончину в мест. Русятка близ Вязьмы, остальных выслали в Казахстан. В Спасском храме богослужение совершалось до 1929 г., когда решением исполкома он был закрыт. В 1976–1980 гг. Спасский храм был отреставрирован, в наст. время в нем находится Вяземская городская б-ка. В здании богадельни размещается лит. салон, хозяйственный корпус с просфорной и погребями принадлежит частным лицам, ограда мон-ря уничтожена. Сохранилась часть Спасской башни кремля, поврежденная в марте 1943 г. и отреставрированная в 1974–1980 гг. На территории бывш. монастырского кладбища построен кинотеатр.

Лит.: Историко-статистическое описание Смоленской епархии. СПб., 1864. С. 309–316; *Виноградов И. П.* Исторический очерк города Вязьмы с древнейших времен до XVII в. (включ.). М., 1890; *Чанцов В.*, свящ. Вяземский Аркадиевский девичий мон-рь. М., 1896; *Жмакин В. И.*, прот. Игуменья вяземского Аркадиевского мон-ря Августа (в миру кнг. Ширинская-Шихматова). М., 1897; *Строев*. Списки иерархов. Стб. 604; *Денисов*. С. 780; *Зеринский*. Ч. 1. С. 78; Православные русские обители. С. 624–625; *Зыбковец В. Ф.* Национализация монастырских имуществ в Советской России (1917–1921 гг.). М., 1975. С. 138; *Даниил (Сычев)*, иером. Вязьма: Очерки истории. М., 1997. С. 82–90.

Д. Б. Кочетов, Е. В. Романенко

АРКАДИЙ [греч. Ἀρκάδιος] (IV или VII в.), свт., еп. Арсиной Кипр-

ской, чудотворец (пам. греч. 29 авг.). Местночтимый святой Кипрской Церкви. Краткие биографические сведения о нем и его брате прп. *Фео-севию* содержатся в энкомии, написанном св. *Неофитом Затворником* (XII в.). А. род. в сел. Меландра в окрестностях г. Арсиноя, в семье состоятельных родителей Михаила и Анны, обучался в К-поле. По возвращении на родину подвизался в уединении. После смерти св. Никона, еп. Арсиной, А. был избран его преемником. Прославился как постник, молитвенник, добрый пастырь, умевший защитить свою «словесную паству» от «видимых и невидимых врагов», а также как чудотворец, имевший силу над нечистыми духами.

Ист.: BHG, N 164.

Лит.: *Delehaye H.* Les Saints de Chypre // AnBoll. T. 26. P. 197–207; *Agrain R.* Arcadius (1) // DHGE. T. 3. Col. 1485; *ΘNE*. T. 3. Σ. 158; *Σοφρόνιος (Εὐστρατιάδης)*. Ἀγιολόγιον. Σ. 56.

Иером. Дионисий (Шлёнов)

АРКАДИЙ [лат. Arcadius, Arcadius, Sersadius] († до 549), свт. (пам. зап. 1 авг.), еп. Битуриги (совр. Бурж, Франция). В 538 г. присутствовал на церковном Соборе в Аврелиане (*Mansi*. T. 9. Col. 20). Известно, что А. был учителем отшельника св. *Патрокла Беррийского*. А. погребен в ц. св. Урсина в Бурже.

Ист.: *ActaSS*. Aug. T. 1. P. 59–60; *Le Cointe*. Annales ecclesiastici Francorum. P. 1683. T. 1. P. 545, 574, 599; *Les canons des conciles Mérovingiens (VI–VII siècles)* / Éd. J. Gaudemet et B. Basdevant. P. 1989. P. 258. (SC; 353). Лит.: *Duchesne*. Fastes. T. 2. P. 22, 24, 28; *Siguret L.* Arcadius (10) // DHGE. T. 3. Col. 1493–1494.

П. Б. М.

АРКАДИЙ († 19 сент. 1163), свт. (пам. 18 сент., в 3-ю неделю по Пятидесятнице – в Соборе Новгородских святых), еп. Новгородский (1156–1163). Краткие сведения об основных событиях жизни А. содержатся в НПЛ. Древнейший список краткого жития А. содержится в пергаменном Прологе кон. XIV в. новгородского происхождения (РГАДА. Ф. 381. № 162. Л. 31в, 32а); это же житие помещено в Макарьевских *Миняях-Четьих* под 17 сент. Оно восходит, вероятно, ко времени до 1188 г., т. к. о поставленной А. деревянной Успенской ц. *Аркажа мон-ря* говорится как о стоящей «до сего дне», тогда как в 1188 г. вместо нее был возведен каменный храм. Согласно житию, А. юношей оставил родителей и принял постриг в новгородском *Юрьевом мон-ре*, где

через нек-рое время был рукоположен во иеромонаха, затем избран игуменом, но по неназванной причине не был вынужден оставить обитель. Краткое игуменство А. в Юрьевом мон-ре имело место в промежутке между 1128 (смерть игум. Кириака) и 1130 гг. (упоминание игум. Исаии в дарственной киевского кн. *Мстислава Владимировича* и его сына новгородского св. блгв. кн. *Всеволода Мстиславича* Юрьеву мон-рю, к-рую скорее всего следует датировать 1130 г.). Умолчание об этом в НПЛ объясняется, как можно предполагать, тем, что поставление А. во игумена Юрьева мон-ря произошло при еп. Иоанне Попьяне, к-рого в Новгороде по не совсем понятным причинам не поминали и сведения о к-ром были исключены из летописи в ходе позднейшего редактирования. В 1134 г. кн. *Изяслав Мстиславич* поручил А. игуменство в основанном им *новгородском в честь св. вмч. Пантелеимона мон-ре*. В 1153 г. А. построил под Новгородом ц. Успения Пресв. Богородицы и основал при ней мон-рь, названный его именем – Аркаж. Упоминание «Оркадия игумена» в качестве собеседника *Кирика Новгородца* по каноническим и литургическим вопросам говорит об определенной учености А.

Вскоре после смерти Новгородского архиеп. свт. *Нифонта* (21 апр. 1156) новгородцы на вече избрали А. во епископа, что положило начало традиции избирать Новгородских владык, до того назначавшихся из Киева, на месте. Избрание свидетельствует о высоком авторитете, каким пользовался к тому времени А. в Новгороде. Однако митрополия не спешила признать это новшество; прибывший в Киев летом 1156 г. митр. *Константин I* согласился на рукоположение А. только через 2 года, очевидно прошедших в переговорах; в результате А. был хиротонисан в Киеве 10 авг. 1158 г., а 13 сент. вернулся в епархию. Условия урегулирования конфликта неизвестны; возможно, непрочное положение Константина I на Руси (он не был признан в ряде епархий, продолжавших подчиняться митр. *Клименту Смолятичу*) заставило его пойти навстречу Новгороду, но архиепископского титула, к-рый имели святители Нифонт и Илия, предшественник и преемник А., последний так и не получил. О деятельности А. на Новгородской кафедре сведений

нет. А. погребен на юж., Мартириевской, паперти новгородского собора Св. Софии (рака сохранилась).

Учитывая приведенную выше датировку проложной записи об А., начало его местного почитания в Новгороде следует отнести ко времени вскоре после его преставления. Местная канонизация святого совершилась, очевидно, в 1439 г., когда свт. *Евфимий II (Вязицкий)* установил на 4 окт. празднование памяти рус. князей и Новгородских епископов, погребенных в новгородском Софийском соборе. Имя А. входило в Собор Новгородских святителей, празднование к-рому под 10 февр. было установлено не позднее XVI в. (сохранялось до 20-х гг. XX в.). В «Палинодии» (1621) иером. *Захарии (Копыстенского)* память А. обозначена под 18 сент. (РИБ. Т. 4. С. 849–855). Имя А. включено в Собор Новгородских святых, установленный в 1981 г. по благословению митр. Ленинградского и Новгородского *Антония (Мельникова)*. Служба Собору была составлена ок. 1831 г., в 8-м тропаре 1-й песни канона утрени А. прославляется как просветитель Вел. Новгорода и непоколебимый столп Церкви (Минея (МП). Май. Ч. 3. С. 448).

Ист.: НИЛ. С. 29–31, 473; ВМЧ. Сент. Дни 14–24. Стб. 1247–1248; РИБ. Т. 4: «Сказание об обретении мощей святого Иоанна, архиепископа Новгородского» // *Макарий*. История РЦ. Кн. 3. С. 446; ПДРКП. Ч. 1. Стб. 34. Гл. 45; *Корецкий В. И.* Новый список грамоты великого князя Изяслава Мстиславича новгородскому Пантелеймонову монастырю // ИА. 1955. № 5. С. 204–207; *Семенов А. И.* Неизвестный новгородский список грамоты князя Изяслава, данной Пантелеймонову монастырю // НИС. 1959. Вып. 9. С. 245–249; Минея (МП). Май. Ч. 3.

Лит.: *Барсуков*. Источники агиографии. Стб. 56; *Макарий*. История РЦ. Кн. 2; *Ключевский*. Древнерусские жития. С. 64–65; *Орлов А.* Житие св. Аркадия, еп. Новгородского, в списке 2-й пол. XIV в. // ЧОИДР. 1889. Кн. 3. С. 148–150; *Голубинский*. История РЦ. Т. 1/1. С. 556, 674; *он же*. Канонизация святых. С. 157, 427; *Сергий (Спасский)*. Т. 2. С. 39, 287; *Яшин В. Л.* Некрополь новгородского Софийского собора: Церк. традиция и ист. критика. М., 1988. С. 23–57; *он же*. Новгородские акты XII–XV вв.: Хронол. коммент. М., 1991. С. 156–157.

А. В. Назаренко

Иконография. В иконописных подлинниках описание облика А. помещено под 19 сент.: «Подобием надсед, брадою аки Григорий Богослов, но не плешат, ризы святительския со омофором» (*Филимонов*. С. 33); «Брадою аки Григорий Богослов, но не плешив, риза святительска Власиева, со амфором, надсед» (ИРЛИ. Перетц. № 524. Л. 63, 30-е гг.

XIX в.). Погрудное изображение святителя, без клобука, с окладистой бородой, известно по прориси с иконы «Русские святые» 1814 г. старообрядческого иконописца П. Тимофеева (*Маркелов*. Т. 1. С. 461).

Лит.: *Филимонов*. Иконописный подлинник. С. 33; *Маркелов*. Святые Древней Руси. Т. 1. С. 460–461. Т. 2. С. 58–59.

АРКАДИЙ, прп. (пам. 26 янв.) — см. *Ксенофонт*, прп. К-польский, супруга его *Мария* и сыновья их *А.* и *Иоанн*.

АРКАДИЙ († ок. 361), прп. (пам. 6 марта, пам. греч. 8 марта). Подвизался на о-ве *Кипр* в царствование имп. *Константина I Великого*, с юности вел аскетический образ жизни, своей проповедью и благим примером привлек большое число учеников, среди к-рых были *Еввул* и врач *Иулиан*. Укрепляемые молитвами наставника, они приняли мученическую кончину при имп. *Юлиане Отступнике*. А. предал погребению тела мучеников и провел остаток своих дней в слезах и молитвах.

Краткое житие А. содержится под 8 марта в *Минологии Василия II* (PG. 117. Col. 343–344); память А. указана 6 марта в греч. рукописных синаксарях (напр., Paris. Coislin. 223, 1301 г.) и печатной Минее (изд. Венеция, 1596).

В ВМЧ помещена память А. без жития (*Иосиф, архим.* Оглавление ВМЧ. Стб. 8 (2-я паг.)).

Гимнография. Последование неизвестно. В печатных Минеях, используемых ныне в греч. Церквях, по 6-й песни канона утрени, помещен стихной синаксарь (Μηναῖον. Μάρτιος. Σ. 43).

Ист.: ActaSS. Mart. T. 1. P. 425–426, 641–642; PG. 117. Col. 343–344; ЖСв. Март. С. 158.

Лит.: *Agrain R.* Arcadius (4) // DHGE. T. 3. Col. 1487–1488; ОНЕ. Т. 3. Σ. 159; *Σοφρόνιος (Εὐστρατιάδης)*. Ἀγιολόγιον. Σ. 56.

П. Б. Михайлов

АРКАДИЙ (Ершов Александр Павлович; 15.09.1878 — 3.11.1937, близ г. Кемерово), сщмч. (пам. 21 окт. и в Соборе новомучеников и исповедников Российских), еп. Свердловский. Род. в семье священника, в 1901 г. окончил Пермскую ДС. В 1902 г. рукоположен во священника. С 1909 г. законоучитель Михайловского ремесленного уч-ща, с 1913 г. исполнял обязанности благочинного 3-го Красноуфимского окр. В 1915 г. откомандирован в распоряжение протопресвитера армии и флота и назначен священником 75-го



Сщмч. Аркадий (Ершов), еп. Свердловский

стрелкового полка. 1 марта 1917 г. назначен благочинным 12-й Сибирской стрелковой дивизии. 20 окт. того же года эвакуирован по болезни и прибыл к месту своего служения в с. Стефановское Пермской епархии. В 1918 г. овдовел. В 1920–1924 гг. являлся настоятелем Всехсвятской ц. г. Кунгура, в 1922–1923 гг. руководил сопротивлением правосл. приходов *обновленчеству*. 13 июля 1923 г. на собрании духовенства и мирян Пермской епархии был избран епархиальный совет «неприемлющих обновление». Совет постановил просить свт. *Тихона*, Патриарха Московского и всея России, назначить в Пермскую епархию правосл. архиерея, если подходящий кандидат отсутствует, то хиротонисать во епископа свящ. А. Ершова. Постановлением Патриарха и Свящ. Синода от 22 марта 1924 г. свящ. А. Ершов был пострижен в мантию, возведен в сан архимандрита и 30 марта того же года в Москве хиротонисан во епископа Кунгурского, викария Пермской епархии. 28 июля 1928 г. А. был назначен временно управляющим Екатеринбургской епархией, 23 янв. 1929 г. переведен на Омскую кафедру, в следующем году — на Чебоксарскую кафедру. В 1931 г. арестован и приговорен к 3 годам ссылки. После освобождения в 1935 г. назначен на Свердловскую кафедру, в том же году арестован и приговорен к 5 годам заключения в ИТЛ. В 1937 г. в заключении против А. было начато новое дело с обвинением в участии в контрреволюционной группе, состоявшей из епископов и священников, к-рые вели среди заключенных антисоветскую агитацию. Все обвинения А. решительно отклонил. Расстрелян по постановлению тройки

УНКВД от 28 окт. 1937 г. Место захоронения неизвестно. Прославлен *Архиерейским Собором РПЦ 2000 г.* Арх.: РГИА. Ф. 831. Оп. 1. Ед. хр. 273. Л. 132; Ед. хр. 261. Л. 3–4. Арх. УФСБ РФ по Кемеровской обл. Арх. № П-12421.

Игумен Дамаскин (Орловский)

АРКАДИЙ (Остальский Аркадий Иосифович; 1888, с. Яковицы Житомирского у. Волынской губ. — 29.12.1937, полигон Бутово, Московская обл., ныне в черте Москвы), сщмч. (пам. 16 дек. и в Соборе новомучеников и исповедников Российских), еп. Бежецкий, вик. Тверской епархии. Род. в семье священника, окончил Волынскую ДС, в 1910 г. — КДА. Назначен помощником епархиального миссионера, проявил себя энергичным и ревностным сотрудником. С юных лет стремился к монашеству, но родители желали видеть сына семейным священником, и он женился. В 1911 г. рукоположен во священника к Староконовскому собору при оставлении в должности епархиального миссионера, в 1914 г. назначен военным священником 408-го Кузнецкого пехотного полка.

В 1917 г. в Житомире служил в храме прп. Серафима Саровского, затем в Николаевской ц. В годы гражданской войны по благословению Владимир-Волынского еп. сщмч. *Фаддея (Успенского)* организовал при храме Свято-Николаевское братство, к-рое помогало нуждающимся и больным, хоронило умерших, не имевших родственников. Вместе с членами братства о. Аркадий предпринимал пешие паломничества к правосл. святыням. Побуждая паству к нищелюбию и милосердию, сам служил примером жертвенности и крайнего нестяжания. За вдохновенные проповеди современники называли его Златоустым.

В нач. 20-х гг. XX в. на Украине была организована раскольничья *Украинская автокефальная Православная Церковь*, к-рую поддерживали националисты-петлюровцы. Несмотря на давление петлюровских властей, принуждавших о. Аркадия к переходу в раскольничью организацию, он остался верен канонической Церкви. Весной 1922 г., после начала кампании по *изъятию церковных ценностей*, о. Аркадий огласил в храме послание свт. *Тихона*, Патриарха Московского и всея России, в к-ром предлагалось отдавать только то, что не имело непосред-



Сщмч. Аркадий (Остальский), еп. Бежецкий

венного богослужебного употребления. Чтение послания в церкви стало причиной ареста свящ. Аркадия и его отца свящ. Иосифа Остальского, обвиненных властями в контрреволюционной деятельности. О. Иосиф скончался в тюрьме во время следствия, о. Аркадий был приговорен к расстрелу, но по ходатайству паствы расстрел был заменен 5 годами заключения в Житомирской тюрьме. В 1924 г. о. Аркадий был освобожден. Пока он находился в заключении, его супруга вышла замуж за офицера Красной Армии, и о. Аркадий дал согласие на развод. В 1925 г. священномученик посетил *Дивеевский мон-рь*, затем *Саровскую пуст.*, где принял постриг в мантию с оставлением того же имени. Вскоре А. вернулся в Житомир, по церковным послушаниям часто посещал Киев и Москву. В Киеве служил в Никольском мон-ре, в Москве останавливался на подворье *Валаамского мон-ря*, служил в храме прп. Пимена Великого в Нов. Воротниках, за каждым богослужением проповедовал.

В нач. 1926 г. А. был возведен в сан архимандрита. 15 сент. того же года в Москве состоялась его хиротония во епископа Лубенского, викария Полтавской епархии, хиротонию возглавил Заместитель Патриаршего Местоблюстителя митр. *Сергий (Страгородский)*. В окт. 1926 г. А. был арестован и выслан в Харьков, куда в то время ОГПУ сослало мн. выдающихся архиереев и священников укр. епархий. Пребывание в Лубнах А. было запрещено, ему удалось лишь один раз тайно посетить свой кафедральный город. А. удалился в *Ново-Афонский мон-рь*, однако положение его и здесь было неспокойным из-за преследований со стороны властей.

В этот период А. поддерживал переписку с духовенством Полтавской епархии. В кон. 1927 г., после публикации «*Декларации*» митр. *Сергия (Страгородского)* и *Временного Патриаршего Свящ. Синода*, один из священников Полтавской епархии обратился к А. с письмом, в к-ром заявил, что из-за «*Декларации*» отказывается от подчинения как ему, так и митр. Сергию. В ответе А. убеждал своего корреспондента в ошибочности его взглядов. Священник частично переделал письмо А. и распространил его как послание епископа к правосл. пастве вообще и к верующим Полтавы в частности. Послание стало широко известно на Украине, а затем и в России.

Поскольку А. не мог получить места служения в к.-л. епархии без предварительного согласования с властями, он решил ехать в Москву и лично встретиться с начальником 6-го отдела ОГПУ Е. А. *Тучковым*. 9 мая 1928 г. А. был там задержан. Заместитель председателя ОГПУ Г. Г. Ягода, рассматривавший дело А., выписал ордер на его арест, поводом для к-рого послужило вышеназванное письмо. 14 июля следствие было закончено, в обвинительном заключении о послании А., названном «*антисоветским документом*», говорилось: «Документ указывал на то, что Церковь подвергается гонениям за веру со стороны советской власти, что советская власть является «*гонителем и врагом*» Церкви... Послание предлагает взять пример с мучеников, к-рые «*умирали за свободу Церкви, за ее священные предания и даже за книги и сосуды*». Призывает Церковь отказаться от выказывания всяких внешних знаков подчинения советской власти, а народу предлагает поддерживать стойкость и мужество попов заботой об их семьях и в случае надобности подталкивать попов на активность». А. признал, что послание написано им, назвав адресата письма отказался.

Постановлением коллегии ОГПУ от 23 июля 1928 г. А. был приговорен к заключению в концлагере на 5 лет, 27 июля отправлен с партией заключенных в СЛОН, куда прибыл 12 авг. Определен в 11-ю роту на самую тяжелую работу, 10 сент. переведен в 12-ю роту и назначен сторожем, 16 сент. переведен в 6-ю роту, 9 мая 1929 г. снова отправлен на общие работы, в июне переведен на общие работы на Троицкую командировку

на о-ве Анзер (см. *Анзерский Елеазаров скит*), в окт. 1930 г. назначен сторожем во 2-ю роту в пос. Савватиево. В лагере А. не только сам раздавал все, что получал от своих духовных детей, но и старался организовать духовную и материальную взаимную поддержку среди заключенного духовенства. А. посещал богослужения, совершавшиеся вольными монахами упраздненного *Соловецкого мон-ря* сначала в ц. прп. Онуфрия, после закрытия церкви — в часовне близ пристани. По ложному доносу А. вновь был арестован, обвинен в контрреволюционной агитации, выразившейся в организации помощи заключенному духовенству, и приговорен к 5 годам заключения в ИТЛ; в качестве наказания епископа перевели на нек-рое время на Секирную гору. В последующие годы, вплоть до своего освобождения, А. не переставал поддерживать священнослужителей, находившихся в лагере.

В нач. 1937 г. А. был освобожден, приехал в Москву, затем поселился в Калуге, был назначен епископом Бежецким, викарием Калининской епархии, но к исполнению обязанностей приступить не смог. В Калуге поддерживал дружеские отношения с архиеп. Калужским *Августин* (*Беляевым*). 22 сент. 1937 г. А. был арестован, обвинен в контрреволюционной деятельности и заключен в Бутырскую тюрьму в Москве. Виновным себя не признал. Расстрелян по приговору тройки НКВД от 7 дек. 1937 г. Реабилитирован в 1989 г. Прославлен *Архиерейским Собором РПЦ 2000 г.*

Арх.: Архив УФСБ РФ по Архангельской обл. Арх. № П-15353; ЦА ФСБ РФ. Арх. № Р-29741; Архив СБУ по Житомирской обл. Арх. № 25517-П.

Соч.: [Отчеты о миссионерских поездках] // Вольские Ев. 1910. № 46. С. 825; 1911. № 39. С. 757-758; 1913. № 4. С. 64-65.

Лит.: За Христа пострадавшие. Кн. 1. С. 104;

Дамаскин. Кн. 3. С. 443-468; *Доненко Н., прот.* Наследники царства. Симферополь, 2000. [Т.] 1. С. 285-325.

Игу. Дамаскин (Орловский)

АРКАДИЙ Решетников († 10.01.1919), сщмч. (пам. 28 дек. и в Соборе новомучеников и исповедников Российских), диак., служил в храме с. Юрла Чердынского у. Пермской губ. Расстрелян красноармейцами в ходе массовых репрессий в Пермском крае. Прославлен *Архиерейским Собором РПЦ 2000 г.*

Лит.: Пермские Ев. 1919. № 1.

АРКАДИЙ (Носков Андрей Семенович; 28.09.1889 — 1918, Пермь), прмч. (пам. 12 авг. и в Соборе новомучеников и исповедников Российских), мон. *Белогорского во имя свт. Николая Чудотворца мон-ря* Пермской епархии. 22 апр. 1913 г. поступил в Белогорский мон-рь, 11 окт. 1915 г. принял постриг. В окт. 1918 г. мон-рь был разгромлен большевиками, 14 окт. А. вместе с др. монахами был увезен в Пермь на принудительные работы, расстрелян за отказ от работ. 2 июля 1998 г. причислен к лику местночтимых святых Пермской епархии. Прославлен *Архиерейским Собором РПЦ 2000 г.*

Лит.: *Дамаскин*. Кн. 2. С. 116; Белогорский Свято-Николаевский православно-миссионерский мужской общежительный мон-рь. Пермь, 1996. С. 36.

Игу. Дамаскин (Орловский)

АРКАДИЙ († сер. III в. или ок. 304), мч. (пам. зап. 12 янв.). Пострадал в г. Цезарее Мавританской при имп. *Деции* или *Диоклетиане*. Сведения о мученической кончине святого сохранились в «Слове» свт. *Зенона*, еп. Вероны (сер. IV в.), и в анонимном «Мученичестве Аркадия» (IV в.). Согласно источникам, А. был знатным горожанином. Во время гонения он скрылся в тайном убежище. Однако после того как одного из его родственников арестовали с целью выпытать у него местонахождение святого, А. сам предстал перед правителем. На требование принести жертву языческим богам А. ответил решительным отказом, после чего святого предали мучительной смерти: ему поочередно отрубали суставы, пока т. о. полностью не отсекли конечности. А. переносил казнь с невероятным мужеством, не переставая возносить молитвы к Богу и призывать присутствующих обратиться к истинной вере. Честные останки святого были с почестями погребены христианами.

Ист.: CPL, N 2059; BHL, N 658, 659; ActaSS. Ian. T. 2. P. 3-6; *S. Zenoni, episcopi Veronensis De natali S. Arcadii* // PL. 11. Col. 450-455; *idem. Sermo II 18* // Sermones. Verona, 1900; *Passio S. Arcadii* // Acta primorum martyrum. Amst., 1713.

Лит.: *Buchberger M. Kirchliches Handlexikon*. Münch., 1907. Bd. 1. Sp. 334; *Mesnage R. P. L'Afrique chrétienne*. P., 1912. P. 449; *Labriolle P. de. Histoire de la littérature latine chrétienne*. P., 1920. P. 401; *Audollent A. Arcadius (2)* // DHGE. T. 3. Col. 1485-1487.

П. Б. Михайлов

АРКАДИЙ [Флавий Аркадий; лат. Arcadius, греч. Ἀρκάδιος] (377



Имп. Аркадий. Изображение на монете

или 378, К-поль — 1.05.408, там же), визант. имп. (август и соправитель имп. *Феодосия I Великого* с 16 янв. 383, самостоятельно правил в 395-408); старший сын Феодосия I Великого и императрицы Элии Флакиллы.

А. получил в управление Восточноримскую (Византийскую) империю в 395 г. после смерти отца, в то время как его брат *Гонорий* стал править Западом. А. 6 раз был консулом (385, 392, 394, 396, 402, 406). Отличался слабым здоровьем и нетвердостью духа. Всеми делами в его правление ведали вселишь временщики: префект претория Руфин (392-395), препозит священной опочивальни Евтропий (395-399), главнокомандующий Гайна (399-400), префекты претория Востока Аврелиан (399-400) и Анфимий (405-414). На время правления А. приходится деятельность свт. *Иоанна Златоуста*, бывшего председателем К-польской Церкви в 398-404 гг. и пользовавшегося в столице значительным авторитетом. Большое влияние на А. имела также его жена императрица Евдоксия, дочь знатного франка Баута. У императорской четы было 3 дочери и сын, буд. имп. *Феодосий II Младший*.

Правление А. и Гонория знаменует окончательное разделение Римской империи на Восточную и Западную. В то время как на Западе главную роль играли видные военачальники, на Востоке, где имела место большая централизация гос. власти, возрастает значение гражданских чиновников, особенно префекта претория Востока. Для эпохи А. характерно обострение отношений К-поля с Западом, вызванное соперничеством временщиков при дворах А. и Гонория. Претензии Стилихона, опекуна Гонория, на право распоряжаться делами всей империи вызвали в К-поле упорное сопротивление.

Одной из главных проблем, к-рые пришлось решать правительству А., было усиление влияния *готов*. Это многочисленное и воинственное

герм. племя в 70-х гг. IV в. было допущено на Балканы имп. *Валентом*, к-рый погиб при попытке решить разгоревшийся вскоре конфликт с готами военным путем (378). Его преемнику, имп. *Феодосию I*, не удалось окончательно примирить империю с иноплеменниками-готами, и А. получил в наследство чрезвычайно сложную проблему. В начале его правления вестготы (визиготы) под предводительством *Алариха* вторглись в Мёзию, Фракию и Македонию, угрожая К-полю, к-рый был спасен от разграбления лишь благодаря дипломатическому искусству *Руфина*. *Аларих* направился в Грецию и при попустительстве *Стилихона*, мечтавшего присоединить к Зап. империи всю префектуру Иллирик, опустошил и разграбил эту страну вплоть до Пелопоннеса. Лишь после присвоения *Алариху* должности главнокомандующего в Иллирике (*magister militum per Illiricum*) готская угроза для Балкан была устранена.

Помимо опасности для провинций присутствие варваров влияло и на жизнь в столице, где мн. высокие посты, особенно в армии, со времени *Феодосия I* находились в их руках. В имперской элите сложились 2 противостоящие партии: готская, во главе к-рой стоял военачальник (*magister militum*) *Гайна*, и партия противников «варварского засилья», возглавленная префектом претория Востока *Аврелианом*. В 399–400 гг. между партиями произошло открытое противостояние, вылившееся в «мятеж *Гайны*» — попытку готского войска поставить под свой контроль К-поль и управление империей. Хотя *Гайна* вошел в столицу во главе подчиненных ему войск, население было настроено враждебно к арианам-готам; энергичный протест свт. *Иоанна Златоуста* не позволил *Гайне* передать своим воинам одну из главных церквей К-поля. 12 июля 400 г., когда *Гайны* не было в К-поле, толпа бросилась на готов и перебила ок. 7 тыс. чел. *Гайна* бежал на Дунай, где вскоре погиб в одном из сражений с гуннами (дек. 400). После этих событий влияние германцев в Византийской империи было существенно ослаблено.

В честь победы над готами при А. было начато строительство нового форума в К-поле, законченного при *Феодосии II*. В центре форума А. была поставлена колонна, украшен-

ная барельефами; конная статуя А. в 421 г. была водружена на ее вершине. В программе барельефов колонны А. нашли отражение изменения в офиц. идеологии имп. власти: победу императора отныне связывали не с его военной доблестью правителя, а прежде всего с его христ. благочестием. Статуя упала при землетрясении в 740 г., а сама колонна простояла до 1715 г. В наст. время сохранились остатки постамента колонны.

Религ. политика. А. продолжал деятельность *Феодосия I* по укреплению Православия в империи после окончательного осуждения *арианства* на *Всел. II Соборе* (381) и запрета языческих жертвоприношений эдиктом 391 г. Во время «мятежа *Гайны*» ариане попытались восстановить свое влияние в столице. Позднее, несмотря на усилия правительства А., число ариан было достаточно велико. В самом К-поле арианское богослужение было запрещено, однако за чертой города благодаря покровительству высокопоставленных чиновников накануне великих праздников совершались пышные шествия ариан, во время к-рых пелись религ. песнопения. Свт. *Иоанн Златоуст* организовал подобные шествия православных в городе, в результате чего арианские церемонии были запрещены. Германцы в К-поле были в основном арианами, но среди них были и православные — выходцы из Крыма. Из их среды свт. *Иоанн* выбрал еп. *Унилу* и предоставил им ц. св. *Павла* в К-поле, разрешив служить на гот. языке. Язычество, еще достаточно сильное в Египте, Сирии и Греции, преследовалось. В Греции в результате нашествия готов были разрушены города, где существовали наиболее значительные языческие культы, — *Элевсин*, *Олимпия* (396). *Афинская школа* платонизма оставалась центром языческой культуры. В 401 г. еп. *Порфирий Газский*, воспользовавшись прибытием в Палестину императрицы *Евдоксии*, добился закрытия знаменитого святилища бога *Марны*. В Газу были посланы войска, языческие храмы были разрушены, а на месте *Марниона* была воздвигнута церковь, расходы на строительство к-рой взяла на себя *Евдоксия*. Местная община христиан составляла тогда не более 280 чел. В это же время свт. *Иоанн Златоуст* направил в Финикию монахов, к-рые

предали разрушению языческие храмы в *Сидоне* и *Библе*, несмотря на протесты жителей. Сам А. и богатые люди империи начали возводить на свои средства величественные христ. храмы. А. построил в К-поле ц. св. *Иоанна*; в егип. пустыне, в окрестностях *Мареотиды*, он воздвиг в честь св. *Мины* базилику, руины к-рой были обнаружены в нач. XX в. (см. *Абу-Мина*). *Руфин*, к-рому принадлежал дворец в предместье *Халкидона*, построил здесь храм и мон-рь в честь святых апостолов, куда были перевезены из Рима многочисленные реликвии и призваны егип. монахи. Перенесения мощей тех или иных святых в К-поль и его окрестности, представлявшие собой грандиозные церемонии с участием императора и двора, стали важной частью общественной жизни столицы. Так, в 398 г. свт. *Иоанн Златоуст* присутствовал при перенесении мощей св. *Фоки*, в 406 г. состоялось перенесение мощей прор. *Самуила*. Среди инициатив по распространению христианства за пределы империи в эпоху А. была миссия *Маруты*, еп. *Майферкатского* (*Мартиропольского*), проповедовавшего в Месопотамии, принадлежавшей *Сасанидскому Ирану*. По поручению А. он прибыл ко двору шаханшаха *Йездигерда I*, у к-рого он добился такого доверия, что смог восстановить *Персидскую Церковь*, почти уничтоженную в гонения при *Шапуре II*. *Марута* собрал мощи многочисленных мучеников в своем *Майферкате*, названном им «городом мучеников» (греч. *Μαρτυρόπολις*).

В отношениях двора со свт. *Иоанном Златоустом* произошел разлад, поскольку святитель, обличавший нравы знати, задевал юную императрицу, вызывая недовольство столичных клириков и зависть *Александрийского Патриарха Феофила I*. А. не препятствовал осуждению и низложению свт. *Иоанна* с К-польской кафедры, утвердив решения Собора «У Дуба», созванного по инициативе императрицы *Евдоксии* и возглавленного *Феофилом Александрийским* (403). После происшедшего из-за удаления *Иоанна* народного возмущения А. был вынужден пригласить его обратно в столицу, однако вскоре *Иоанн* вновь оказался в ссоре с двором и был осужден новым Собором. 20 июня 404 г. *Иоанн* добровольно предался властям и был отправлен в ссылку.

Епископом К-поля стал *Арсакий*. Приверженцы Иоанна не признали его, и против них власти проводили репрессивные меры, несмотря на то что императрица Евдоксия вскоре умерла.

Древние календари Иерусалимской Церкви и вслед за ними груз. и арм. литургические памятники (см. в ст. «Иерусалимское богослужение») включают А. в число святых и отмечают его память 27 авг. (*Кекелидзе*. Канонарь. С. 126; *Garitte G.* Calendrier Palestino-Georgien. P. 86; *Tarchnischvili M.* Grande Lectionnaire. P. 31).

Лит.: *Thierry A.* Nouveaux récits de l'histoire aux IV^e et V^e siècles: Trois ministres des fils de Théodose, Rufin, Eutrope, Stilicon. P., 1865; *idem.* St Jean Chrysostome et les mœurs de son temps. P., 1905; *Göldenpennig A.* Geschichte des oströmischen Reiches unter den Kaisern Arcadius und Theodosius II. Halle, 1885. Amst., 1965^r; *Kaufmann C.* Menastempel. Fr./M., 1909; *Кулаковский*. История. Т. 1. С. 157–226; *Demougeot E.* De l'unité à la division de l'empire romain, 395–410. P., 1951; *Strub J.* Parens principum: Stilichos Reichspolitik und das Testament des Kaisers Theodosius // La Nouvelle Clío. 1952. Т. 4. P. 94–115; *Müller-Wiener W.* Bildlexikon zur Topographie Istanbuls. Tüb., 1977. S. 250–253; *Козлов А. С.* Основные черты политической оппозиции правительству Византии в 399–400 гг. // АДСВ. 1979. Сб. 16. С. 23–31; *Liebeschuetz J. H. W. G.* Barbarians and Bishops: Army, Church, and State in the Age of Arcadius and Chrysostom. Oxf., 1990. *Cameron Al., Long J.* Barbarians and Politics at the Court of Arcadius. Berkely; Los Ang.: Oxf., 1993.

А. А. Чекалова, П. Б. Михайлов

АРКА́ДИЙ, мон., поздневизант. мелург; время жизни неизвестно. В нек-рых греч. певч. рукописях XV–XVIII вв. (одна из самых ранних — Iver. 973. Fol. 28–32, нач. XV в.) нередко излагаются его мелосы для распевания 2 стихов великих *аниксандариев* (Пс 103. 32) на 4-й плагальный глас: «Ὁ ἐπιβλέπων ἐπὶ τὴν γῆν καὶ ποτὼν αὐτὴν τρέμειν» (Призира́й на зе́млю, и твора́й ю́ трасти́са) и «Ὁ ἀλτόμενος τῶν ὀρέων καὶ καπνίζοντα» (Прикаса́йся гора́м, и дыма́тса). Др. песнопения этого мелурга не сохранились. Вместе с тем в «итоговом» собрании визант. церковных песнопений — Athen. Bibl. Nat. 2406, 1453 г.— его мелосы отсутствуют.

Лит.: *Герцман Е.* Греческие музыкальные рукописи Петербурга. СПб., 1996. Т. 1. С. 578; 1999. Т. 2. С. 440; *Χατζηγεωργίου*. Χειρόγραφα Τουρκοκρατίας. Т. 1. Σ. 268; *Στάθης*. Χειρόγραφα. Т. 1. Σ. 95, 108, 144, 146; Т. 2. Σ. 547; Т. 3. Σ. 291, 634, 740.

Е. В. Герцман

АРКА́ДИЙ (Афонин Александр Петрович; род. 15.07.1943, с. Чека-



Еп. Аркадий (Афонин)

лино Сергиевского р-на Куйбышевской обл.), бывш. еп. Южно-Сахалинский и Камчатский. 29 дек. 1966 г. принял монашеский постриг; 15 февр. следующего года рукоположен во иеродиакона, 9 марта 1969 г.— во иеромонаха, в 1974 г. возведен в сан игумена, в 1988 г.— в сан архимандрита, служил в Калужской епархии. 21 апр. 1991 г. хиротонисан во епископа на новообразованную Магаданскую и Камчатскую кафедру. С 22 февр. 1993 г. еп. Южно-Сахалинский и Курильский, с 3 окт. 1997 г. еп. Томский и Асинский, с 6 окт. 1998 г. еп. Ветлужский, вик. Нижегородской епархии, с 29 дек. 1999 г. еп. Южно-Сахалинский и Камчатский. Решением Свящ. Синода от 17 июля 2001 г. А., согласно его прошению, уволен на покой по состоянию здоровья.

Лит.: Наречение и хиротония архим. Аркадия (Афонина) во еп. Магаданского и Камчатского // Хроника. 1993. № 0. С. 32–33.

АРКА́ДИЙ (Дорофеев Андрей; 1811, с. Куничное, Бессарабия (совр. Кунича, Молдова) — 18.11.1889, Владимир), первый архиеп. Славский старообрядцев, приемлющих *Белокриницкую иерархию*. Род. в старообрядческой крестьянской семье. С 1829 г. инок Лаврентьевского старообрядческого мон-ря в *Стародубье*. Путешествовал по старообрядческим обителям Румынии, бывал в Турции — в К-поле и в селениях старообрядцев-некрасовцев, поселился в Успенском скиту в с. Слава (совр. Слава-Русэ) в Добрудже. 20 июля 1847 г. в Славском скиту на собрании старообрядцев-некрасовцев, признавших новоучрежденную Белокриницкую иерархию, были избраны 3 кандидата для поставления

соответственно во епископа, священника и диакона, А. был избран для рукоположения во священника. 9 авг. 1847 г. кандидаты от некрасовцев прибыли в Белую Криницу, однако митр. *Амвросий (Паппа-Георгополи)* не согласился на поставление во епископа инока Славского мон-ря *Аркадия (Шапошникова)*, о к-ром просили некрасовцы, поскольку, по мнению митр. Амвросия, имелись канонические препятствия для хиротонии. 11 авг. было принято постановление «производить инока Аркадия Дорофеева по степеням во епископа», 17 авг. митр. Амвросием А. был рукоположен во иеромонаха, 24 авг.— во епископа Славского. При отъезде в епархию (1 сент.) его снабдили церковной утварью, новоосвященными в Белой Кринице антиминсами и новосваренным миром.

Сразу после прибытия А. в свою область казаки-некрасовцы, не признавшие Белокриницкую иерархию, донесли тур. властям о поставлении А., истолковав это как соединение части казаков с греками против турок. 21 нояб. А. и поставленные для Славской епархии священник и диакон были арестованы и заключены в тюрьму в Бабадаге (Добруджа), освобождены 8 мая следующего года. Местом пребывания А. стал Славский скит. В 1848–1849 гг. А. освятил неск. старообрядческих церквей в своей епархии. В сент. 1850 г. к А. приехали инок *Павел (Великодворский)* и старообрядческий Браиловский еп. Онуфрий, сообщившие о поставлении старообрядческого Майносского еп. *Кирилла* Белокриницким митрополитом (4 янв. 1849), а также о решении митрополии преобразовать Славскую епархию в архиепископию и поставить заместника А. 27 сент. в г. Тульча (совр. Тульча, Румыния) А. вместе с еп. Онуфрием рукоположили Алимпия, инока Славского скита, во епископа Тульчинского, заместника Славского архиерея. На следующий день Онуфрием и Алимпием А. был возведен в сан архиепископа с правом «подведомственно себе иметь... все единоверные епархии, ныне существующие и впредь еще учредятся могущие, по течению реки Дуная на правой стороне расположенные, и... во оные епархии поставлять епископов» (Цит. по: *Субботин*. С. 299; над А. была повторно совершена епископская хиротония, как это принято у старообрядцев).

В 1853 г. в ходе Крымской войны в Добруджу вступили российские войска. При приближении фронта часть казаков-некрасовцев переселилась в глубь Турции, для них 1 янв. 1854 г. А. рукоположил Аркадия (Шапошникова) во «епископа странствующих христиан», «экзарха некрасовского». 23 апр. в Славском скиту А. был арестован рус. войсками, поводом стал отказ А. благословить крестом после литургии ген. А. К. Ушакова. Были арестованы также наместник А. Тульчинский еп. Алимпий и свящ. тульчинской церкви Феодор Семёнов. В окт. 1854 г. арестованные были доставлены в духовную тюрьму при *Евфимиевом суздальском в честь Преображения Господня муж. мон-ре* и помещены в одиночные камеры. В эту же тюрьму были помещены в 1859 г. старообрядческий Новозыбковский еп. Конон (Смирнов), в 1863 г. — старообрядческий Пермский еп. Геннадий (Беляев). Узникам предлагали присоединиться к правосл. Церкви в форме *единоверия*, согласием ответил только свящ. Феодор, епископы остались верны старообрядчеству. В 1859 г. еп. Алимпий умер в заключении и был похоронен в Суздале, остальные арестанты были освобождены в сент. 1881 г. А. после освобождения жил во Владимире. Погребен на *Рогожском кладбище* в Москве, в склепе архиерейских могил. Старообрядцами Белокриницкого согласия А. наряду с проч. епископами — суздальскими узниками считается исповедником веры.

Лит.: Об освобождении из заключения раскольничьих архиереев: Аркадия, Конона и Геннадия // ПО. 1881. № 11; О бывших суздальских заточниках: Аркадии, Кононе и Геннадии // Братское слово. 1883. № 4. С. 179–192; Поездка в суздальский Сласо-Евфимиев мон-рь // Там же. С. 192–206; *Субботин Н. И.* История так называемого австрийского, или белокриницкого, священства. М., 1899. Вып. 2. С. 76–84, 162–174, 217–220, 290–301, 312–316, 388–393, 512–513; *Пругавин А.* Старообрядческие архиереи в Суздальской крепости: Очерк из истории раскола по архивным делам. СПб., 1903. М., 1908². М., 1995; *Мельников Ф. Е.* Краткая история древлеправославной (старообрядческой) Церкви. Барнаул, 1999. С. 249–252, 316.

А. В. Панкратов

АРКАДИЙ (Карпинский Аркадий Константинович; 26.01.1851, Новоград-Волынский Волынской губ. — 17.08.1913, Валдайский в честь Иверской иконы Божией Матери мон-рь в Новгородской губ.), еп. Рязанский и Зарайский. Род. в семье священ-



Аркадий (Карпинский),
еп. Рязанский

ника. Обучался в Дерманском ДУ, в Волынской ДС, МДА окончил 28 июня 1877 г. со степенью канд. богословия. В 1879–1889 гг. преподавал пространный катехизис и литургику (в 1881–1885 также географию) в 3-м и 4-м классах Клеванского (бывш. Дерманского) ДУ. В сент. 1879 г. устроил общежитие для епархиально-коштных учеников, 1 нояб. 1879 г. открыл больницу для учащихся, привел в порядок и пополнил б-ку. По ходатайству собрания преподавателей Клеванского ДУ от 10 сент. 1881 г. А. К. Карпинскому была объявлена благодарность, утвержденная резолюцией архиеп. Волынского *Димитрия (Муретова)*. В 1879 г. указом Сената утвержден в чине надворного советника, в 1883 г. — коллежского советника, в 1887 г. — статского советника. В 1884–1889 гг. являлся председателем строительного комитета Клеванского ДУ, в 1888 г. устроил при уч-ще храм. В 1889–1891 гг. инспектор Могилёвской ДС, одновременно преподавал Свящ. Писание в 5-м классе семинарии, в 1891–1893 гг. ректор Могилёвской ДС.

В нач. 1887 г. овдовел (четверо его детей умерли ранее). 20 марта 1893 г. в крестовой архиерейской церкви Могилёвским еп. *Иринеем (Ордой)* пострижен в монашество с наречением имени в честь прп. *Аркадия К-польского*. 21 марта рукоположен во иеродиакона, 25 марта — во иеромонаха, 17 окт. возведен в сан архимандрита. С 20 марта по 6 сент. 1893 г. являлся членом Могилёвского епархиального училищного совета, с 25 окт. 1893 по май 1895 г. — председателем совета. В 1895–1896 гг. настоятель *Антония Римлянина новгородского мон-ря*, ректор Новгородской ДС,

цензор Новгородских ЕВ, товарищ председателя совета Новгородского епархиального братства Св. Софии.

16 сент. 1896 г. А. был назначен епископом Балахнинским, викарием Нижегородской епархии, настоятелем *нижегородского Печерского мон-ря*, хиротонисан 6 окт. в С.-Петербурге. А. являлся председателем Нижегородского епархиального училищного совета, нижегородских епархиальных братств Св. креста и Св. блгв. вел. кн. Георгия.

С 9 нояб. 1897 г. епископ Туркестанский и Ташкентский. С 19 мая 1898 по 22 февр. 1903 г. действительный член имп. *Палестинского правосл. об-ва*, с 11 нояб. 1901 г. председатель Туркестанского епархиального комитета *Православного миссионерского об-ва*. Попечением А. в епархии было открыто 22 новых прихода, 20 церковноприходских школ, благоустроен Иссык-Кульский муж. мон-рь, 19 сент. 1901 г. ташкентская Николаевская жен. община получила статус общежительного мон-ря — первой в Туркестане жен. обители. С 18 дек. 1902 г. епископ Рязанский и Зарайский. Состоял председателем Рязанского епархиального комитета Правосл. миссионерского об-ва, почетным членом попечительства о бедных воспитанниках Рязанской ДС. В годы русско-япон. войны А. неоднократно выступал инициатором сбора пожертвований на нужды фронта. В июле 1906 г. освобожден от управления епархией на 2 месяца в связи с болезненным состоянием, 1 окт. отпуск был продлен на 1 месяц. Указом Синода от 3 нояб. 1906 г. А. был уволен на покой в *Валдайский в честь Иверской иконы Божией Матери мон-рь*.

Награжден орденами св. Станислава 3-й степени (1884), св. Анны 3-й и 2-й степени (1889, 1896), св. кн. Владимира 3-й степени (1902) и др. наградами. За деятельное содействие об-ву Красного Креста по сбору денежных пожертвований в помощь раненым и больным воинам на Дальн. Востоке А. была выражена благодарность от имени императрицы Марии Феодоровны.

Арх.: РГИА. Ф. 796. Ол. 439, № 128 [формулярный список]; ГАРО. Ф. 627. Оп. 161. Д. 47. Л. 3, 3 об., 4, 6, 8, 9, 10, 11–18, 19–31, 33, 34, 35–42, 43–44, 100.

Соч.: Речь, произнесенная 19 янв. 1903 г. при прощании с Туркестанскою паствою // Рязанские ЕВ. 1903. № 5. С. 139–141; Прощание преосв. Аркадия с Ташкентскою паствою // Там же. С. 142–144; Речь 14 февр. 1903 г. при вступлении на кафедру Рязанскую // Там же.

С. 127–131; Приветственная речь имп. Николаю Александровичу 16 июля 1903 г. // Там же. № 15. С. 485–486; Речь, произнесенная на молебне перед началом чрезвычайного собрания дворянства Рязанской губ., 4-го марта 1904 г. // Рязанские Ев. 1904. № 7/8. С. 209–211; Речь, произнесенная 23 мая 1904 г., при служении молебна перед выступлением в поход на Дальний Восток частей войск, квартировавших в г. Рязани // Там же. № 12. С. 379–381.

Лит.: Изв. Казанской епархии. 1897. № 18. С. 485–487; Телеграмма Аркадия, еп. Рязанского, из г. Верного от 8 янв. 1903 г. Владимиру, еп. Михайловскому // Рязанские Ев. 1903. № 5. С. 131–137; Встреча его Преосвященства, преосв. Аркадия, еп. Рязанского и Зарайского // Там же. № 19. С. 649–654; Указ Е. И. В., из Св. Синода, преосв. Аркадию в ответ на его ходатайство о создании женской общины при Воскресенской г. Пронска церкви // Там же. № 23. С. 842–845; Поездка преосв. Аркадия в Александро-Марининский жен. мон-рь Егорьевского у. и с. Спас-Клепники Рязанского у. для обозрения церквей // Там же. 1906. № 15. С. 294; Указ Св. Синода о предоставлении отпуска // Там же. № 24. С. 760–764; *Девтес Ю. А.* Рязань Православная. Рязань, 1993. С. 119.

*Иером. Серафим (Путерский),
Т. М. Панкова*

АРКАДИЙ (Федоров Григорий Федорович; 1784 или 1786, Дмитровский погост Покровского у. Владимирской губ. — 8.05.1870, Александров Свирский мон-рь), архиеп. Олонецкий и Петрозаводский, духовный писатель, миссионер. Род. в семье дьячка. В 1796 г. поступил во Владимирское народное уч-ще, в 1800 г. — во Владимирскую ДС, по окончании к-рой 1 нояб. 1807 г. оставлен в семинарии преподавателем франц. языка, 27 февр. 1808 г. назначен преподавателем риторики, арифметики, истории и географии, впосл. учителем высшего франц. класса, библиотекарем, преподавал поэзию. 18 мая 1814 г. пострижен в монашество с именем А., 21 мая рукоположен во иеродиакона, 24 мая — во иеромонаха. 3 июля 1814 г. назначен строителем *Сольбинской* пуст. (впосл. мон-рь), 23 дек. того же года — смотрителем владимирских духовных уч-щ. 26 мая 1818 г. возведен в сан архимандрита владимирского *Боголюбского муж. мон-ря*, 23 нояб. 1822 г. назначен благочинным над муж. мон-рями Владимирской епархии. В июне 1823 г. определен ректором Могилёвской ДС, настоятелем *Кутейинского оршанского мон-ря*. В июне 1824 г. назначен ректором Минской ДС, настоятелем Грозовского Иоанно-Богословского мон-ря, 27 мая 1825 г. — настоятелем *пинского Братского мон-ря*. В окт. 1827 г.



*Аркадий (Федоров),
архиеп. Олонецкий и Петрозаводский*

переведен ректором в Ярославскую ДС.

8 дек. 1828 г. А. был назначен, 3 февр. 1829 г. хиротонисан во епископа Оренбургского и Уфимского, 8 авг. 1831 г. переведен на Пермскую кафедру, с 25 дек. 1833 г. архиепископ. 29 марта 1851 г. назначен на Олонецкую кафедру. В 1854/55 г. был вызван в С.-Петербург для присутствия в Синоде. 7 июля 1869 г. уволен на покой в *Александров Свирский мон-рь*, перед смертью принял схиму.

Деятельный архипастырь, автор многочисленных сочинений против *старообрядчества*, по словам проф. И. Е. Троицкого, «прирожденный миссионер, какие рождаются только веками», проповедник. В период управления А. Пермской епархией число старообрядцев сократилось со 150 до 75 тыс. Отличался усердием к богослужениям, совершал частые поездки по епархии, любил беседовать с простым народом. Несмотря на странности в поведении, из-за к-рых А. имел репутацию «сфинкса» и даже «анекдотического архиепископа», пользовался любовью паствы. Ист.: *Здравомыслов*. Словарь иерархов. Л. 221. Соч.: *Голос «Книги о вере»*, зовущий раскольников к обращению. М., 1875; Материалы для биографии Аркадия, архиеп. Олонецкого и Петрозаводского: (Письма преосв. Аркадия к разным лицам) // ХЧ. 1888. Т. 1. С. 716–726; Т. 2. С. 186–203, 451–462; 1889. Т. 1. С. 170–186; 293–321, 546–569; Т. 2. С. 74–96, 398–424, 631–666; 1890. Т. 1. С. 334–364, 626–667; Т. 2. С. 96–146, 187–195, 369–433, 625–676, 752–765; 1891. Т. 1. С. 37–68, 492–510; Поучения на пятницу и субботу Страстной седмицы // ХЧ. 1889. Т. 1. С. 241–249; Слово на собор 12 апостолов // Там же. С. 540–545; Беседа на память св. Стефана Пермского // Там же. 1890. Т. 1. С. 439–451; Поучения // Там же. 1890. Т. 1. С. 281–289;

Соч. против раскола. М., 1890–1898. 4 вып.; Беседа в день Благовещения Пресв. Богородицы // ХЧ. 1891. Т. 1. С. 234–237; Искренняя беседа старообрядца с «Книгой Кирилловою». Екатеринбург, 1897.

Лит.: *Попов Е., прот.* Великопермская епархия. Пермь, 1879; *Троицкий И. Е.* Восп. о преосв. Аркадии // ХЧ. 1882. Т. 1. С. 405–424; *Анекдотический архиепископ* // Екатеринбургские Ев. 1888. № 12; *Нименский В., свящ.* Из восп. о преосв. Аркадии // ХЧ. 1888. Т. 1. С. 410–429; *Докучаев-Басков К.* Памяти Аркадия, бывш. архиеп. Олонецкого // Там же. 1889. Т. 1. С. 570–578; *Миорский П. Т., прот.* Данилов: Из восп. о преосв. Аркадии // Там же. Т. 2. С. 180–222; *Субботин Н. И.* Аркадий, архиеп. Пермский и Петрозаводский, и соч. его против раскола // *Аркадий, архиеп. Пермский*. Соч. против раскола. М., 1890. Вып. 1; ПБЭ. Т. 1. Стб. 1027–1028.

А. И. Алексеев

АРКАДИЙ (Шапошников Андрей Родионович; нач. XIX в., посад Клиницы Суражского у. Черниговской губ. (совр. г. Клиницы Брянской обл.) — 11.11.1868, старообрядческий Успенский муж. мон-рь в с. Слава в Добрудже (совр. с. Слава-Русэ, Румыния)), «епископ странствующих христиан, экзарх некрасовский», управляющий Славской епархией старообрядцев, приемлющих *Белокриницкую иерархию*. Род. в мещанской семье, в молодости был женат на вдове. В 1826 г. оставил семью и удалился в старообрядческий («пововщинского» направления) Лаврентьевский муж. мон-рь в *Стародубье*, где принял постриг с именем А., в 1832 г. избран настоятелем. В настоятельство А. в Лаврентьевском мон-ре жили *Павел (Великодворский)*, *Аркадий (Дорофеев)*; впосл. архиеп. Славский), *Онифрий (Парусов)*; впосл. еп. Браиловский), старообрядческий писатель И. Г. *Кабанов* (Ксенос) и др. После закрытия Лаврентьевского мон-ря в 1839 г. А. переселился в старообрядческий Успенский муж. мон-рь в с. Слава.

А. участвовал в обсуждении возможности принятия в «древлеправославие» нестарообрядческого епископа для организации старообрядческой иерархии, первоначально не поддержал эту идею, однако вместе с др. старообрядцами встречал митр. *Амвросия (Паппа-Георгополи)*, еще не присоединившегося к старообрядчеству, в г. Сулина (совр. Румыния) в апр. 1846 г. После прочтения «Соображения о верах», составленного Павлом (Великодворским), А. стал сторонником присоединения митр. Амвросия к старообрядчеству. На соборе в Славском мон-ре в окт.

1846 г., где обсуждалась форма чиноприема митр. Амвросия (см. *Присоединение к Православию*), А. высказался за «третий чин», без повторения над митрополитом таинства Миропомазания, однако собор решил принимать митрополита «вторым чином», через проклятие ересей и Миропомазание.

20 июля 1847 г. в Славском скиту на собрании старообрядцев-некрасовцев, признавших новоучрежденную Белокриницкую иерархию, были избраны 3 кандидата для представления соответственно во епископа, священника и диакона. А. был выдвинут кандидатом во епископа, но, ссылаясь на 18-е прав. святых апостолов, запрещающее рукополагать женатого на вдове, объявил о своем недостойнстве принять священнический сан. После настойчивых просьб участников собора А. согласился с избранием во епископа. Однако митр. Амвросий на прошение об архиерейской хиротонии А. ответил отказом, решение митрополита не изменилось и после повторного рассмотрения кандидатуры А. уже на соборе в Белой Кринице, участники к-рого, во многом под влиянием инока Павла, повторили прошение Славского собора. Во епископа был рукоположен инок Аркадий (Дорофеев), к-рого первоначально предполагалось возвести в сан священноинока. А. из Белой Криницы возвратился в Славский мон-рь. В последующие годы А., обладавший большим авторитетом среди некрасовцев, активно помогал архиеп. Аркадию (Дорофееву) в управлении Славской епархией.

В 1853 г. в ходе Крымской войны в Добруджу вступили российские войска. При приближении фронта часть казаков-некрасовцев переселилась в глубь Турции, для них 1 янв. 1854 г. архиеп. Славский Аркадий (Дорофеев) и еп. Тульчинский Алимпей (Вепринцев) рукоположили А. во «епископа странствующих христиан, экзарха некрасовского». После окончания войны А. получил в управление Славскую епархию, поскольку архиеп. Аркадий (Дорофеев) был арестован и находился в заключении в России. В нач. 60-х гг. XIX в. А. активно участвовал в спорах об «Окружном послании», придерживаясь т. зр. его сторонников. Погребен в старообрядческом Успенском муж. мон-ре. Многочисленные письма А. ярко отражают перестройку

жизни старообрядческих общин в условиях появления у старообрядцев трехчинной иерархии.

Соч.: [Письма] // Переписка раскольниковых деятелей: (Мат-лы для истории белокриницкого священства) / Изд. Н. Субботин. М., 1899. Вып. 2. С. 1–264; 1899. Вып. 3. С. 1–34.

Лит.: *Субботин Н. И.* История так называемого австрийского, или белокриницкого, священства. М., 1895. Вып. 1. С. 64–66, 205, 255, 291–294; 1899. Вып. 2. С. 73–74, 81, 388–389, 391, 512; *он же.* Материалы для истории так называемой австрийской, или Белокриницкой, иерархии. М., 1897. С. 203–208, 312, 314, 315; *Вургафт, Ушаков.* Старообрядчество. С. 35–36; *Мельников Ф. Е.* Краткая история древлеправославной (старообрядческой) Церкви. Барнаул, 1999. С. 316.

А. В. Панкратов

АРКАДИЙ I, архиеп. Констанции Кипрской (Саламин). Предстоятель Кипрской Церкви (610–641). Известен как борец с ересью монофелитов: ему был отправлен декрет имп. *Ираклия* (622). Об А. упоминает его преемник архиеп. *Сергий* в послании к папе Сиксту IV (642). А. считается автором жития прп. Симеона Дивного (ВНГ, N 1689), по свидетельству прп. *Иоанна Дамаскина* (*Ioannes Damascenus. Orationes de imaginibus tres.* 3 // PG. 94. Col. 1393) и упоминанию этого сочинения в Деяниях *Всел. VII Собора* (*Mansi. T. 13. P. 73–80*). А. приписывается похвальное слово вмч. *Георгию Победоносцу* (ВНГ, N 684).

Лит.: *Панадопуло-Керамевс А. И.* О сочинении Аркадия Кипрского // ВВ. 1894. Т. 1. С. 601–612; *Agrain R.* Arcadius I (11) // DHGE. T. 3. Col. 1494–1495; ОНЕ. Т. 3. С. 158.

АРКАДИЙ II, архиеп. Констанции Кипрской (Саламин). Предстоятель Кипрской Церкви (сер. VII в.). Хронологические рамки архиепископства А. определяются последним упоминанием в источниках его преемника *Сергия*, архиеп. Кипрского (642), и сообщением об участии во *Всел. VI Соборе* (680) Епифания II, архиеп. Кипрского. Из письма имп. *Константина IV Погоната* (668–685) против Павла, главы ереси *акефалов*, А. известен как борец с еретиками.

Ист.: *Mansi. T. 11. P. 669; ActaCO. Vol. 2. Pt. 1. P. 60.*

Лит.: *Fedalto. Hierarchia. Vol. 2. P. 876; Agrain R.* Arcadius II (12) // DHGE. T. 3. Col. 1495; *Κύρρης Κ. Π.* Ἀρκάδιος ὁ Β΄ // ОНЕ. Т. 3. С. 158–159.

АРКАДИЙ ВЯЗЕМСКИЙ († 1592 или нач. XVII в.), прп. (пам. 11 июля и в неделю перед 28 июля —

в Соборе Смоленских святых). История изучения жития и канонизации А. В. сложна и противоречива. Нек-рые агиографы XIX–XX вв., следуя сложившейся в кон. XVII в. в Вязьме традиции, необоснованно отождествляли А. В. с прп. *Аркадием Новоторжским* († 1077). Вяземский краевед И. П. Виноградов, опираясь на рукописные записи о житии А. В., хранившиеся в XIX в. у жителей Вязьмы (фрагменты опубликованы в книге Виноградова и в «Историко-статистическом описании Смоленской епархии»), утверждал, что родившийся и почитавшийся в Вязьме прп. Аркадий Вяземский и Новоторжский подвизался в XI в., погребен в *новоторжском во имя святых мучеников Бориса и Глеба мон-ре*. Однако житие, ценное своей информацией о почитании прп. Аркадия в Вязьме, содержит много серьезных хронологических ошибок и, по мнению Тверского архиеп. *Димитрия* (*Самбикина*), безусловно свидетельствует, что «Аркадий Вяземский — особое лицо от Аркадия Новоторжского». Н. П. Барсуков, основываясь на данных археографии, так же как и архиеп. Димитрий, писал о существовании 2 святых: прп. Аркадия Новоторжского, жившего в XI в., и местного вяземского святого — А. В., к-рый, по данным «Описания о российских святых» по списку Погодина (РНБ), преставился в 1592 г. Архим. *Леонид* (*Кавелин*) также отличал А. В. от прп. Аркадия Новоторжского, однако отождествил А. В. с прп. *Аркадием Дорогобужским* (Святая Русь. № 497, 776). Архиеп. *Сергий* (*Спасский*) отметил сложность проблемы и объединил сведения о 3 рус. святых Аркадиях в одной статье. Определенную ясность в этот вопрос вносит «Описание о российских святых» (известно в списках кон. XVII–XVIII в.), в к-ром указаны 3 преподобных Аркадия: «преподобный отец Аркадий затворник, Дорогобужский чудотворец», среди «святых града Дорогобужа» (С. 86), преподобный Аркадий, келейник прп. Ефрема Новоторжского, среди «святых града Торжка» (С. 183) и «преподобный Аркадий затворник, Вязниковский чудотворец», среди «святых града Вязьмы» (С. 215). В совр. практике РПЦ А. В. отождествлен с прп. Аркадием Новоторжским.



Основными источниками сведений об А. В. являются рукописные записи о его житии, а также «Дело об освидетельствовании иконы преподобного Аркадия Вяземского и Новоторжского, писанной по видению строителя вяземской Спасской церкви старца Спиридона, и о бывшем в Вязме, по случаю оставления этой иконы в вяземском Предтечеве монастыре, народном волнении» (1680–1681). Житие А. В. сообщает, что «рождение и воспитание его града Вязьмы от проста человека» (Историко-статистическое описание. С. 310). По др. версии, А. В. происходил из рода вяземских купцов Сырейщиковых и жил на Олешинской ул. (совр. ул. Урицкого); в 1879 г. во время большого пожара на Олешинской ул. сохранилась только одна постройка; горожане увидели в этом чудесное заступничество А. В. и считали, что святой жил на месте, где стоял уцелевший дом (*Виноградов*. С. 100). В юности А. В. избрал подвиг юродства, «красоту мирскую и славу земную ни во что же вменив». Он подолгу молился на большом камне около вяземского Троицкого собора, «не давая сна очам своим и дремания веждам, преуспевая во многих добродетелях, мысленно пребывая с Богом» (Историко-статистическое описание. С. 310). Идя однажды по улице, святой увидел ребенка, пьющего молоко из сосуда, в к-ром находился уж. Тогда А. В. сказал: «Да не будет сего гада во граде Вязме и за тридесят поприщ», после чего змеи перестали водиться в окрестностях Вязьмы (*Виноградов*. С. 100). Горожане смеялись над юродивым и лишь после того, как он воскресил ребенка одной вяземской вдовы, умершего от укуса змеи, стали почитать его.

Житие сообщает о посмертных явлениях А. В. благочестивым жителям Вязьмы. 17 апр. 1525 г. преподобный с зеленым деревцем в руке явился во сне Авдию, повару вяземского наместника Г. М. Бобрищева-Пушкина. На вопрос Авдия, что за деревце в его руке, А. В. ответил, что оно означает «данную ему от Бога власть отгонять от города Вязьмы всякий гад и супостаты». Святой повелел жителям Вязьмы оградить камень, на к-ром он подвизался, от всего скверного и нечистого. (В описании явления А. В. Авдию житие допускает хронологическую неточность: Бобрищев-Пушкин был на-

местником в Вязме в 1692–1695 гг. Однако отнести явление преподобного к кон. XVII в. невозможно, потому что к 1679 г. существовала икона, на к-рой А. В. был изображен с зеленым деревцем в руке, и значение этого изображения было известно; кроме того, камень, на к-ром молился преподобный, к кон. XVII в. находился внутри мон-ря Всемилоственного Спаса «Нижнего», рядом с храмом, и т. о. был огражден от скверного и нечистого. С др. стороны, маловероятной представляется датировка явления преподобного 1525 г., поскольку неизвестны постройки над камнем преподобного или иконы А. В., датируемые XVI в. Вероятнее всего, явление А. В. Авдию имело место в 1-й пол. XVII в. и было близко по времени созданию мон-ря Всемилоственного Спаса и написанию иконы преподобного в 60–70-х гг. XVII в. По-видимому, житие, окончательно оформившееся в XIX в., указало неточную дату явления преподобного и необоснованно связало имена Авдия и Бобрищева-Пушкина.) Над камнем, на к-ром молился преподобный, стояла часовня, снесенная в 1863 г., на ее месте построили ц. Всех святых. На камне часто выступала вода, обладавшая по молитвам к святому целебными свойствами.

В 1661 г. преподобный явился во сне благочестивому пастуху Сергию и, не благословив желание жителей города устроить церковь в свою честь в Преображенском («Спасском Верхнем») запустевшем мон-ре, повелел возобновить некогда существовавшую ц. Всемилоственного Спаса («Нижнего») «в главной крепости у наместничья двора», близ места своих подвигов (*Виноградов*. С. 60). Храм был выстроен, Сергей, приняв постриг с именем Спиридон, основал при храме мон-рь и стал его первым строителем (см. *Аркадиевский вяземский мон-рь*). Спустя некое время Спиридон нашел некую икону, на к-рой «подпись слиняла вся, ничего не знать было». Он поновил образ, сделал к нему оклад, подписал: «Святой Аркадий» — и вложил икону в Троицкий собор Вязьмы. Кроме того, Спиридон попросил игум. Иосифа, строителя юхновского во имя Казанской иконы Пресв. Богородицы мон-ря, найти иконописца, чтобы написать образ А. В., каким преподобный предстал в видении Сергию. Иосиф исполнил

обещание, новую икону поместили в местном ряду иконостаса ц. Всемилоственного Спаса «Нижнего». Преподобный был изображен «подобием мужа млада, на главе волосы клокаты, в правой руке древо с ветми, подобием сосны, одежда зелена по колени, ноги голы» (Дело об освидетельствовании иконы. Л. 215).

В 1679 г., на праздник Вознесения Господня, в *вяземский во имя Предтечи и Крестителя Господня Иоанна мон-рь* пришел крестный ход во главе с протопопом Троицкого собора и «со всеми градскими священниками». Архимандрит мон-ря *Питирим* (буд. свт. еп. Тамбовский), отличавшийся строгим благочестием и ревностью к соблюдению церковного устава, обратил внимание на незнакомую ему икону из Спасского «Нижнего» мон-ря «с резною на серебре» подписью: «Святой и преподобный Аркадий Вяземский и Новоторжский». Архим. Питирим спросил строителя мон-ря Спиридона, почему икона подписана этим именем, что это за святой, «мирским ли житием жил или иноческим», и «котораго града родимец, и в котором граде жил, и где тело его погребено». Спиридон ответил, что ни о чем не знает, а резную уже готовую подпись на серебряном окладе привез из Москвы посадский человек М. Блудов. Архим. Питирим оставил икону у себя «до митрополичьего указу», а «распросные речи» Спиридона послал к митр. Сарскому и Подонскому Варсонофию. В ходе следствия выяснилось, что незадолго до этого в Вязьму из Торжка были присланы икона и канон прп. Аркадию Новоторжскому, мощи к-рого были обретенны в Торжке 11 июля 1677 г. Вероятно, вяземцы, чтившие А. В. и желавшие видеть его канонизированным, воспользовались прославлением ученика прп. Ефрема Новоторжского, тезоименитого их Аркадию, и «допустили фальсификацию подписи на иконе преподобного Аркадия Вяземского» (*Димитрий (Самбикин)*. С. 101).

После того как архим. Питирим оставил икону у себя в мон-ре, в Вязме среди посадских людей и стрельцов начались волнения. Когда Питирим ехал в Троицкий собор на молебен по случаю именин царевны Феодосии Алексеевны, к нему подошли подьячие и говорили с ним «невежливо и неистовными словами





поносили», требуя, чтобы «Аркадиеву икону поставить по-прежнему» в Спасской ц. вместе с местными иконами и носить ее во всех крестных ходах. 28 июля 1680 г. во время крестного хода в Иоанно-Предтеченский мон-рь на праздник иконы Пресв. Богородицы Одигитрии Смоленской посадские люди стали вновь требовать икону, говоря: «Колько-де за икону скорбей терпеть, черви-де на сады и на овощи напали». В др. раз люди пришли в келью к архимандриту, угрожали и кричали: «Прежде-де сего в Вязьме змей не бывало, а ныне-де в Вязьме змеи проявились». Архим. Питирим сообщал митр. Варсонофию, что жители Вязьмы думают, «будто бы все скорби и напасти за эту Аркадиеву икону бывают», и «хвалились за Аркадиеву икону меня убить кирпичом и печени мои разорвать» (Дело об освидетельствовании иконы. Л. 212–214). Питирим отправил митр. Варсонофию обе иконы А. В. (из Спасского «Нижнего» мон-ря и из Троицкого собора), т. к. они отличались иконографией, затем на допрос в Москву был увезен Спиридон. Неизвестно, чем закончилось расследование «дела об иконе преподобного Аркадия», вероятно, в Москве было дано разрешение на местное почитание А. В., поскольку его имя включено в «Описание о российских святых».

Возникшая в кон. XVII в. в Вязьме традиция отождествлять А. В. с прп. Аркадием Новоторжским, подвизавшимся и погребенным в новоторжском Борисоглебском мон-ре в XI в., заставила внести в житие А. В. эпизоды, призванные устранить географические и хронологические несообразности. В житии появился рассказ о том, что прп. Ефрем Новоторжский, когда шел из Киева в Торжок, побывал в Вязьме, где познакомился с А. В. После этой встречи А. В. стал приходить в Торжок к прп. Ефрему за духовными наставлениями, затем переселился в Борисоглебский мон-рь, где умер и был погребен. Однако в житии прп. Ефрема Новоторжского и в службе прп. Аркадию Новоторжскому нет упоминаний о том, что св. Аркадий был родом из Вязьмы, а прп. Ефрем проходил через Вязьму; маловероятно также, что подробные сведения о происхождении А. В. из кушцов Сырейшиковых, о проживании святого на Олешинской улице и др. могли

сохраниться в Вязьме в устной традиции с XI в.

Мон-рь Всемилоостивого Спаса «Нижнего» существовал до нач. XVIII в., в 1762 г. купец Т. Ф. Бубков выстроил здесь каменную ц. Всемилоостивого Спаса с приделом во имя прп. Аркадия Вяземского и Новоторжского. При церкви в 1779 г. поселились 19 инокинь из закрытого вяземского Ильинского мон-ря. Во время Отечественной войны 1812 г. церковь была разорена, но стараниями сестер к нач. 1814 г. возобновлена и вновь освящена: нижний теплый храм — во имя прп. Аркадия Вяземского и Новоторжского, верхний — во имя Всемилоостивого Спаса. В 1832 г. Святейший Синод постановил «церковь Аркадиевскую, соединив с богадельнею, именовать отныне Аркадиевским монастырем» (Историко-статистическое описание. С. 314). В авг. 1879 г. мон-рь был спасен от пожара заступничеством прп. Аркадия, икону к-рого вынесли навстречу огню; в память об этом событии ежегодно 28 авг. в обители совершался крестный ход.

В богослужебной практике РПЦ А. В. отождествлен с прп. Аркадием Новоторжским. В Минеях под 13 дек. (Минея (МП). Декабрь. Ч. 1. С. 484–498) Аркадию Вяземскому и Новоторжскому помещена бденная служба (см. *Знаки праздников месняцеслова*), под 14 авг., в день перенесения мощей прп. Аркадия Новоторжского, — тропарь и кондак из указанной службы (Минея (МП). Август. Ч. 2. С. 30). Однако, несмотря на отождествление святых, в почитании прп. Аркадия Вяземского и Новоторжского прослеживаются 2 агиографические традиции. Архиеп. Димитрий (Самбикин) сообщает, что в нач. XX в. память названного святого совершалась в Вязьме 11 июля, а в Торжке 13 дек. и 14 авг. Иконография прп. Аркадия Вяземского и Новоторжского также свидетельствует о том, что в ней объединились изображения 2 святых: наряду с традицией изображать святого как преподобного в схиме, что соответствует подвигу Аркадия Новоторжского (именно так он обычно представлен на тверских иконах), существует иконография Аркадия Вяземского и Новоторжского как юноши в мирской короткой одежде, с зеленой ветвью в руке, что отражает облик А. В., иконы этого типа встречаются в храмах Вязьмы.

Арх.: Дело об освидетельствовании иконы преподобного Аркадия Вяземского и Новоторжского, писанной по видению строителя вяземской Спасской церкви старца Спиридона, и о бывшем в Вязьме, по случаю оставления этой иконы в вяземском Предтечеве монастыре, народном волнении — РГБ. Собр. Беляева. № 108. Картон 6, 1680–1681 гг. (частично опубликовано в: *Виноградов*. С. 65–68). Ист.: Описание о российских святых. С. 215. Лит.: Памятная книжка Смоленской губ. за 1859 г. Смоленск, 1859; То же за 1860 г.; Историко-статистическое описание Смоленской епархии. СПб., 1864; *Виноградов И. П.* Исторический очерк г. Вязьмы с древнейших времен до XVII в. (включ.). М., 1890; *Димитрий (Самбикин)*, архиеп. Тверской патерик. Каз., 1907. С. 94–101; *Сергий (Спасский)*. Месяцеслов. Т. 3. С. 42–43; *Барсуков*. Источники агиографии. Стб. 56; Минея (МП). Декабрь. Ч. 1. С. 498; Август. Ч. 2. С. 31–32. *Лебедев Л., свящ., Никитин В.* Преподобный Аркадий Вяземский и Новоторжский // ЖМП. 1977. № 7. С. 66–75.

Е. В. Романенко

АРКАДИЙ ДОРОГОбУЖСКИЙ (XVI в. ?), прп. (пам. в последнюю неделю перед 28 июля — в Соборе Смоленских святых), подвизался и погребен в *Герасимовом Болдинском мон-ре*, архиеп. *Филарет (Гумилевский)* считал А. Д. учеником прп. *Герасима Болдинского* († 1554). Упоминание об А. Д. содержится в «Описании о российских святых» (известно в списках кон. XVII–XVIII вв.). В «Описании» по списку МДА. № 209 (РГБ) сказано: «Преподобный отец Аркадий затворник, ДорогОбужский чудотворец» (С. 86). Почитание преподобного сохранялось в Болдинском мон-ре еще в 1-й пол. XIX в., однако к 1900 г., по свидетельству настоятеля архим. Макария, память об А. Д. и о местонахождении его могилы была утрачена, поэтому некие агиографы кон. XIX — нач. XX в. сомневались в существовании А. Д.: архиеп. *Димитрий (Самбикин)* отрицал существование преподобного, этого же мнения придерживался вяземский краевед И. П. Виноградов, архим. *Леонид (Кавелин)* необоснованно отождествил А. Д. с прп. *Аркадием Вяземским*.

А. Д. включен в Собор Смоленских святых, установленный в 1984 г. по инициативе архиеп. Смоленского и Вяземского *Феодосия (Процюка)*. Ист.: Описание о российских святых. Лит.: *Зверинский*. Ч. 2. С. 77; *Филарет (Гумилевский)*. РСВ. Май. С. 29; *Леонид (Кавелин)*. Святая Русь. С. 200, № 776; *Сергий (Спасский)*. Месяцеслов. Т. 3. С. 42, 549; *Виноградов*. Прп. Аркадий Вяземский Новоторжский чудотворец. Тверь, 1905; *Димитрий (Самбикин)*, архиеп. Тверской патерик. Каз., 1907. С. 95–96; Минея (МП). Июль. Ч. 3. С. 247.

Е. В. Романенко



АРКАДИЙ И КОНСТАНТИН ШАМАРСКИЕ († 18.01.1857, близ дер. Гурьяновки Красноуфимского у. Пермской губ. (совр. дер. Платоново Шалинского р-на Свердловской обл., в 25 км к северу от ст. Шама-ры)), преподобномученики, почитаемые старообрядцами *Белокриницкой иерархии* (пам. 18 янв., 29 июня). Родные братья из состоятельных уральских старообрядцев *часовенного согласия* в молодости приняли иноческий постриг. Узнав о появлении старообрядческой иерархии (см. в ст. «*Амеросий (Патта-Георгополи)*»), предприняли поездку в *Белую Криницу*. Вернувшись в Россию и познакомившись со старообрядческим архиеп. *Антонием (Шутовым)*, А. и К. Ш. признали Белокриницкую иерархию и через нек-рое время приняли священнический сан. После возвращения на Урал поселились в окрестностях г. Лысьва (Пермская губ.), затем перебрались в леса близ дер. Гурьяновка, вели аскетический образ жизни, носили вериги. О иноках-братьях узнали местные старообрядцы-*беспоповцы* и стали обращаться к ним с просьбой о молитве и духовном совете.

А. и К. Ш. были убиты местным крестьянином, искавшим у иноков деньги. Убийца, по преданию, на допросе рассказал, что, пока он справлялся с одним отшельником, другой, не испугавшись и не сопротивляясь, молился, говоря: «Господи, вот брата моего убивают, сейчас меня убьют. Прости нас, Господи». Нетленные останки А. и К. Ш., лежавшие на земле под березовыми ветками, были найдены 29 июня 1857 г. С этого времени началось местное почитание отшельников, на месте их захоронения многократно видели чудесное свечение. После того как братья явились неск. раз во сне местному жителю и попросили захоронить их в др. месте, в 1927 г. их останки были тайно перенесены прибывшей для этого группой старообрядческого духовенства. Через неделю недалеко от могилы забил источник, у к-рого начали исцеляться не только старообрядцы-поповцы, но и беспоповцы, православные и даже атеисты. 13 мая 1996 г. старообрядческой делегацией во главе с митр. *Алимом (Гусевым)* было произведено освидетельствование мощей А. и К. Ш. Их канонизация как местночтимых святых состоялась на соборе РПСЦ 21–24 окт. 1997 г.

Лит.: Духовные ответы. М., 1998. № 9. С. 21–27, 29–36; Житие святых преподобномучеников Константина и Аркадия Шамарских. Большой Камень, 1998; Православный старообрядческий церковный календарь (РПСЦ) за 1998 год. С. 108–109.

Д. Н. Канаев

АРКАДИЙ И НЕ́СТОР (IV в.), святители, епископы Тримифунтские (пам. греч. 7 марта, зап. 4 марта). Из краткого греч. жития известно, что они занимали Тримифунтскую кафедру (Кипр), были добрыми пастырями, обратили мн. язычников ко Христу, претерпели ссылки и невзгоды, совершили множество чудес и скончались в мире.

Память А. и Н. указывается 7 марта в визант. календарях к-польского происхождения — в *Типиконе Великой ц.* X в. (*Mateos*. Turisop. T. 1. P. 244), *Синаксаре К-польской ц.* X в. (*SynCP*. Col. 518), *Минологии Василия II* (PG. 117. Col. 341).

Римский мученик отмечает их память 4 марта и причисляет к херсонесским святым. Псевдо-Декстер, испан. иезуит XVII в., по своему обыкновению, пытается приписать этих святых Испании, куда они якобы были посланы ап. Иаковом. Согласно этой версии, А. оказался в Рейносе, а Н. — в Паленсии, они претерпели мученичество при имп. *Нероне*.

Наиболее ранним свидетельством почитания А. и Н. у славян является упоминание их памяти 7 марта в месяцеслове болг. Охридского Апостола кон. XII в. (Л. 105). В 1-й пол. XII в. на Руси был осуществлен перевод нестишного Пролога, в состав к-рого под 7 марта включена память Тримифунтских епископов (древнейший список — РГАДА. Тип. 177. Л. 1 об., нач. XIV в.). В ВМЧ содержится память А. и Н. (*Иосиф, архим.* Оглавление ВМЧ. Стб. 10 (2-я паг.)).

Гимнография. Последование неизвестно. В печатных Минеях, используемых ныне в греч. Церквах, по 6-й песни канона утрени, помещен стишний синаксарь святым (Μηναιον. Μάρτυος. Σ. 51). Иер.: ActaSS. Mart. T. 1. P. 425–426, 641–642; SynCP. Col. 518; Chronicon Dextri // PL. T. 31. Col. 129, 186.

Лит.: *Delehaye H.* Les Saints de Chypre // AnBoll. T. 26. P. 259; *Agrain R.* Arcadius (4) // DHGE. T. 3. Col. 1487–1488; *ΘNE*. T. 3. Σ. 157–158; *Σαχρρόνιος (Εὐστρατιάδης).* Ἀγιολόγιον. Σ. 56.

П. Б. Михайлов

АРКАДИЙ НОВОТОРЖСКИЙ († 1077?), прп. (пам. 13 дек., 14 авг. — перенесения мощей), ученик и келейник прп. *Ефрема Новоторжского*



Прп. Аркадий Новоторжский. Хромолитография. 1883 г. (РГБ)

(† 1053?). Нек-рые исследователи в соответствии со сложившейся в кон. XVII в. традицией необоснованно отождествляли А. Н. с прп. *Аркадием Вяземским* (напр.: *Голубинский*. История канонизации. С. 118; М. В. *Толстой* в комментариях к «Описанию о российских святых» (С. 215)).

Источники, сообщающие об А. Н., — позднего происхождения. Это житие прп. Ефрема («Житие, и подвизи, и от части чудес преподобного и богоносного отца нашего Ефрема архимандрита, Новоторжского чудотворца»; составлено, по мнению В. О. *Ключевского*, во 2-й пол. XVII в.), «Служба преподобного отца нашего Аркадия, ученика преподобного Ефрема, Новоторжского чудотворца» (сохранилась в списках XVII–XVIII вв.) и сказание «О обретении и о принесении мощей преподобного отца нашего Аркадия Новоторжского» (РГБ. Тихонр. № 264. Л. 137–138, XVIII в.). А. Н. как «ученик» и «келейник» прп. Ефрема упоминается в «Описании о российских святых» (известно в списках XVII–XVIII вв.). Все названные тексты содержат скудную информацию о жизни преподобного. После убийства Святополком св. мч. кн. Бориса (см. *Борис и Глеб*), у к-рого служил прп. Ефрем Новоторжский, прп. Ефрем ушел на север Руси и там в г. Новый Торг (совр. Торжок) основал «храм на приятные странникам». Позже на берегу р. Тверцы прп. Ефрем вместе с А. Н. воздвиг храм, а впосл. и мон-рь во имя святых мучеников князей Бориса и Глеба (см. *Новоторжский во имя святых*



мучеников Бориса и Глеба мон-ря). В службе А. Н. говорится, что он еще в юном возрасте принял иноческий постриг в обители прп. Ефрема от самого преподобного и здесь возрастал духовно, подражая своему наставнику. А. Н. был погребен на паперти у зап. дверей Борисоглебского собора Новоторжского мон-ря. Канонизация А. Н. к местному почитанию совершилась, очевидно, в те же годы, когда был канонизирован как местночтимый святой прп. Ефрем Новоторжский, — в 1584–1587 гг.

11 июля 1677 г. по благословению Корнилия, митр. Новгородского и Великолукского, при архим. новоторжского мон-ря Евстафии состоялось торжественное обретение нетленных мощей А. Н., 14 июля мощи были положены на паперти Борисоглебского храма у сев. дверей. 14 авг. 1798 г., при строительстве нового соборного храма в Новоторжском мон-ре, мощи А. Н. были переложены в каменную раку, в к-рой до 1572 г. почивали мощи прп. Ефрема. В наст. время мощи А. Н. считаются утраченными.

В 1841 г. в Борисоглебском соборе мон-ря был освящен придел во имя А. Н. В 1977 г. в Торжке состоялось празднование 300-летия со времени обретения св. мощей А. Н. Традиция объединять А. Н. и Аркадия Вяземского проявилась во включении имени Аркадия Новоторжского и Вяземского в Собор Смоленских святых, установленный в 1984 г. по инициативе архиеп. Смоленского и Вяземского *Феодосия (Процюка)*.

Иконография. Вероятно, в связи с обретением мощей А. Н. иконописцами Оружейной палаты Симоном *Ушаковым* и его учеником Георгием *Зиновьевым* была создана икона, на к-рой преподобный изображен вместе с равноап. вел. кн. Владимиром и прп. Моисеем Угрином (ТКГ). В 1720 г. пономарь Филипповской ц. в Торжке иконописец Евфимий Недоносков написал икону преподобных Ефрема Новоторжского и А. Н. в молении Спасителю, на нижнем поле — план Борисоглебского мон-ря и пейзаж с видом Торжка (*Жизневский*. С. 45, 46. № 59). Сохранились 2 прориси с икон XVIII в., изображающие прп. Ефрема и А. Н. на фоне Новоторжского мон-ря, причем А. Н. представлен безбородым, с короткими волосами (*Маркелов*. Т. 1. С. 239, 241). В иконописном подлиннике XVIII в. сказано, что А. Н. «подобием млад, аки Галактион, в схиме, ризы преподобническия» (*Филимонов*. С. 41). Рисунки, изображающие А. Н. в мона-

шеских одеждах, в куколе, со свитком в левой руке, имеется в лицевом иконописном подлиннике посл. трети XIX в. (РНБ. Вязем. Q. 154. Л. 61), воспроизводящем протограф XVII в.

Поскольку в кон. XVII в. почитание А. Н. слилось с почитанием прп. Аркадия Вяземского, появились иконы с надписью «Преподобный Аркадий, Вяземский и Новоторжский чудотворец». Наряду с традицией изображать А. Н. как преподобного в схиме, что соответствует его монашескому подвигу (именно так святой обычно представлен на тверских иконах), возникла его иконография как юноши в мирской короткой одежде, с зеленой ветвью в руке (по образу прп. Аркадия Вяземского). На иконе «Святые Аркадий и Ефрем Новоторжские», созданной в Торжке ок. 1883 г. (ЦМиАР), А. Н. — юноша с длинными волосами, в длинной одежде, склонившийся над книгой, справа — вид мон-ря, над к-рым в облаках парят ангелы, поддерживая плат с образом Спаса Нерукотворного. На хромофотографии «Прп. Аркадий Вяземский Новоторжский» 1883 г. (РГБ), изданной в литографии ТСЛ, святой представлен в монашеской мантии и епитрахили, с длинными волосами, без бороды, со сложенными крестообразно руками, предстоящим Иисусу Христу на фоне храма или мон-ря.

Ист.: Описание о российских святых. С. 183; Служба прп. отцу нашему Аркадию, ученику прп. Ефрема, Новоторжского чудотворца. СПб., 1860.

Лит.: *Филимонов*. Иконописный подлинник. С. 41; *Барсуков*. Источники агнографии. Стб. 57; *Жизневский* А. К. Описание Тверского музея. М., 1888; *Голубицкий*. Канонизация святых. С. 118, 317, 521, 549; *Сергий (Спасский)*. Месяцеслов. Т. 2. С. 383; Т. 3. С. 658; *Дмитрий (Самбикин)*, архиеп. Тверской патерик. Каз., 1907. С. 94–101; *Колосов И., свящ.* Новоторжский Борисоглебский мон-рь. Тверь, 1913. С. 19–23, 26–48; Минее (МП). Декабрь. Ч. 1. С. 484–498; *Лебедев Л., свящ., Никитин В.* Прп. Аркадий Вяземский и Новоторжский // ЖМП. 1977. № 7. С. 66–75; Прп. Аркадий Вяземский // Смоленские Ев. 1997. № 1 (14). С. 56–57; *Маркелов*. Святые Древней Руси. Т. 1. С. 238–241, № 109, 110; Т. 2. С. 59, 388–389, № 87.

Е. В. Романенко, Я. Э. З.

АРКАДИЙ, ПРОБ, ЕВТИХИАН, ПАСХАЗИЙ И ПАВЛИЛЛ

[лат. Arcadius, Probus, Eutihianus, Pashasius et Paulillus] († 13.11.437), мученики (пам. зап. 13 нояб.). Были уроженцами г. Саламанки (Испания) и происходили из знатных семей. Поступили на службу к кор. вандалов Гензериху (427–477), и, когда достигли высоких чинов и богатства, король потребовал, чтобы они приняли *арианство*, к-рое сам исповедовал. В ответ на решительный отказ Гензерих лишил их должностей и отправил в ссылку, а Пав-

лилла продал в рабство. Сохранилось послание *Гонората Антониона*, еп. Константины (древней Цирты), к А., призывающее его стойко переносить выпавшие на его долю испытания (PL. 50. Col. 567–570). О мученичестве святых сообщается в «Хронике» *Проспера Тиро Аквитанского* (Chronicum integrum // PL. 51. Col. 597). Четверо мучеников были казнены в один день, возможно в Гиппоне. Позже их мощи были перенесены в Медину-дель-Кампо (Испания).

Лит.: *Tillemont*. Mémoires. Т. 16. P. 500–501; *Ruinart Th.* Commentarius historicus in persecutionem vandalicam. Cap. 3–4 // PL. 58. Col. 371–372; *Bardenhewer O.* Les pères de l'Église. P., 1899. Т. 3. P. 130; *Duchesne L.* Histoire ancienne de l'Église. P., 1910. Т. 3. P. 633; *Audollent A.* Arcadius (7) // DHGE. Т. 3. Col. 1492–1493.

П. Б. Михайлов

АРКАДИОПОЛЬ [греч. Ἀρκαδιόπολις], г. в вост. Фракии (совр. Люлебургаз в Турции), митрополия К-польского Патриархата. А., расположенный на дороге из К-поля в *Адрианополь*, служил одним из укрепленных форпостов, защищавших столицу Византии от нашествий с севера. Согласно сообщениям большинства визант. историков, А. основан на месте древнего г. Вергула имп. *Аркадием* (395–408); по др. версии, построен и назван в честь Аркадия его отцом имп. *Феодосием I Великим* (379–395).

А. не раз подвергался нападениям: в 441 г. его захватил *Аттила*, в 473 г. осаждали готы *Теодориха Великого*. Здесь пытался укрыться мятежник *Фома Славянин* после неудачной попытки штурма К-поля (823). В 970 г. киевский князь *Святослав* подошел к А., но не смог овладеть им. После захвата К-поля крестоносцами (1204) А. достался в собственность Венеции, но затем в раз перешел из рук в руки. Город подвергся разрушениям, и большинство жителей покинули его и переселились в Адрианополь. Имп. *Андроник III Палеолог* (1297–1341) собирался заново отстроить его, однако экспансия турок-османов помешала возрождению А. К сер. XIV в. на месте города остались лишь руины.

В церковном отношении А. первоначально подчинялся архиепископу *Визии*, а в кон. V — нач. VI в. стал автокефальной архиепископией пров. Европа. В XII в. А. получил статус митрополии. С XIV в. митрополия А. не упоминается в источниках.



Первым известным епископом А. был Савватий, к-рый принимал участие во Всел. V Соборе (553). На Всел. VII Соборе 787 г. присутствовал Иоанн (по др. данным, Никифор). Еп. Василий участвовал в К-польском Соборе 879/80 г. Сохранились печати епископов Петра (IX–X вв.) и Иоанна (кон. XI в.). Еп. Никифор присутствовал на К-польском Соборе 1146 г., созванном Патриархом Космой II Аттиком. Еп. Константин участвовал в Соборах 1156 и 1168 гг., при Патриархе Луке Хрисоверге. В XVIII–XIX вв. в К-польском Патриархате был ряд титулярных епископов А.

Лит.: Janin R. Arcadiopolis (2) // DHGE. T. 3. Col. 1484–1485; Ἀρκαδιοῦπολις // ΘНЕ. T. 3. Σ. 162–163; Darrouzès. Notitiae. Passim; Fedalto. Hierarchia. T. 1. P. 279; ODB. Vol. 1. P. 173.

П. Б. Михайлов

АРКАДИУ ВО ИМЯ СВЯТЫХ КОНСТАНТИНА И ЕЛЭНЫ МУЖСКОЙ МОНАСТЫРЬ [греч. Ἀρκαδίου], расположен на о-ве Крит (Рефимнийская и Авлопотамская митрополия К-польского Патриархата), возле с. Амнатос к юго-востоку от г. Ретимнон. По преданию, получил имя Аркадиу («Аркадиев») в честь основавшего его визант. имп. Аркадия (395–408). Совр. мон-рь учрежден в кон. XVI в. братьями Виссарием и Климентом из семьи Хортадзов. Монастырский комп-



Собор в честь святых равноапостольных Константина и Елены мон-ря Аркадиу. Кон. XVI в.

лекс является образцом барочной критской архитектуры. Соборный храм (кафоликон) представляет собой двухнефную базилику, один из престолов к-рой освящен в честь святых равноапостольных Константина и Елены, др. — в честь Преображения Господня. В XVI в. мон-рь был одним из центров просвещения и культуры, здесь располагались рукописные мастерские. А. м. пострадал во время критского восстания

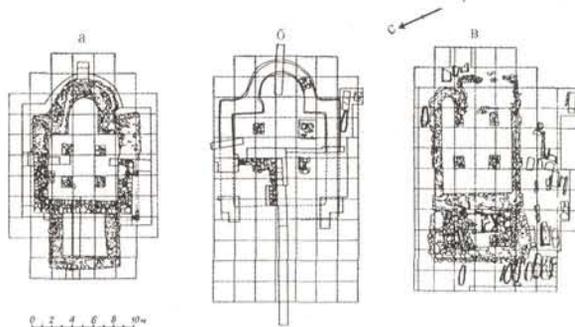
1866–1869 гг.; 8 нояб. 1866 г. 15-тысячное тур. войско осадило мон-рь. После гибели почти всех монахов и защитников мон-ря игум. Гавриил взорвал пороховой склад и погиб. В А. м. существует небольшой музей, посвященный событиям 1866 г. В мон-ре хранятся мощи святых, а также иконы поствизант. времени, церковная утварь, расшитые золотом церковные облачения.

Лит.: ΘНЕ. T. 3. Σ. 159–161; Κόκορης Δ. Θ. Ὁρθόδοξα Ἑλληνικά Μοναστήρια. Ἀθήνα, 1997. Σ. 283; Ψιλάκης Ν. Βυζαντινές ἐκκλησίες καὶ μοναστήρια τῆς Κρήτης. Ηράκλειο Κρήτης, 1998. Σ. 156–164; Κοκκίνης Σ. Τὰ μοναστήρια τῆς Ἑλλάδος. Ἀθήνα, 1999. Σ. 190.

А. Ю. Никуфорова

АРКАЖ [Аркадиевский] В ЧЕСТЬ УСПЕНИЯ ПРЕСВЯТОЙ БОГОРОДИЦЫ МУЖСКОЙ МОНАСТЫРЬ, находился к югу от Новгорода, недалеко от Благовещенского мон-ря на Мячине (в наст. время территория аэропорта). Назван по имени игум. Аркадия (впосл. свт., еп. Новгородский), в 1153 г. построившего деревянный храм в честь Успения Пресв. Богородицы и основавшего при нем мон-рь. В 1188 г. новгородец «Семьюн Дыбачевиц» заложил в А. м. каменный храм в честь

Успения, освященный свт. Гавриилом, архиеп. Новгородским, в 1189 г. В XIII–XV вв. с А. м. была тесно связана боярская семья Михалковичей — представителей Прусской ул. Людина конца Новгорода. 18 мая 1206 г. в мон-ре принял постриг с именем Митрофан и был похоронен посадник Михалко Степанович — основатель рода. Вскоре его сын посадник Твердислав Михалкович после конфликта с новгородским кн. Всеволодом Святославичем, желая избежать междоусобицы, отказался от посадничества и принял постриг в А. м., где выстроил надвратный каменный храм во имя прп. Симеона Столпника. Потомки Михалка Степановича посадник Юрий Дмитриевич с братом Яковом в 1407 г.



Сводный план раскопок мон-ря Аркаж:
а) ц. в честь Чуда архистратига Михаила в Хонех, 1407 г.;
б) ц. в честь Собора арх. Михаила, 1395 г.;
в) ц. Успения Богородицы, 1188–1189 гг.

установил устав. Согласно описанным монастырским книгам пригородных пожен Новгорода 1535/36 г., мон-рь владел неск. пойменными сенокосами (пожнями). В 1556 г. в А. м. поселили новокрещеных татар (ДАИ. Т. 1, № 97), в 1568 г. в обители был пожар. В 1723 г. число монастырских крестьян составляло 11 чел., в том же году А. м. был приписан к Юрьеву мон-рю с управлением строителями; в сер. XVIII в. приписан к Клопскому мон-рю. В 1764 г. А. м. был упразднен, единственная сохранившаяся к тому времени Успенская ц. обращена в приходскую, в 1772–1786 гг. приписана к новгородскому Благовещенскому мон-рю на Мячине, в 60-х гг. XIX в. разобрана. По свидетельству архим. Макария (Миролюбова), до сер. XIX в. в стене

возвели в обители каменный храм в честь Чуда архистратига Михаила в Хонех. Еще один каменный храм в честь Собора арх. Михаила был построен в А. м. в 1395 г. по заказу новгородца Исака Онцифоровича. Как показали проведенные в 1963 г. на месте А. м. археологические исследования (археолог С. Н. Орлов и архит. НСНРПМ Л. Е. Красноречев), Успенская ц. была трехапсидной, четырехстолпной, поновлялась в XVII в., храмы в честь Чуда архистратига Михаила в Хонех и в честь арх. Михаила представляли собой кубические четырехстолпные одноапсидные постройки с зап. притворами. В результате раскопок в зап. притворе Успенской ц. и вокруг нее были вскрыты десятки погребений, в т. ч. из цельнотесаных и сборных плит известняка.

По мнению В. Л. Янина, А. м. в республиканский период истории Новгорода являлся кончанским и находился под патронатом Загородского конца. В кон. нояб. 1477 г. А. м. был занят войсками вел. кн. московского Иоанна III Васильевича, у обители были конфискованы 333 обжи земли. В 1528 г. по благословению свт. архиеп. Макария в А. м. был введен общежительный

указ. Согласно описанным монастырским книгам пригородных пожен Новгорода 1535/36 г., мон-рь владел неск. пойменными сенокосами (пожнями). В 1556 г. в А. м. поселили новокрещеных татар (ДАИ. Т. 1, № 97), в 1568 г. в обители был пожар. В 1723 г. число монастырских крестьян составляло 11 чел., в том же году А. м. был приписан к Юрьеву мон-рю с управлением строителями; в сер. XVIII в. приписан к Клопскому мон-рю. В 1764 г. А. м. был упразднен, единственная сохранившаяся к тому времени Успенская ц. обращена в приходскую, в 1772–1786 гг. приписана к новгородскому Благовещенскому мон-рю на Мячине, в 60-х гг. XIX в. разобрана. По свидетельству архим. Макария (Миролюбова), до сер. XIX в. в стене



Успенской ц. находился 8-конечный каменный поклонный крест, к-рый он связывал с устроителем церкви «Семьюном Дыбачевичем» и датировал 1188 г., в 60-х гг. XIX в. крест был перенесен к Благовещенской ц. Ист.: НПЛ (по указ.); Новгородские писцовые книги 1490-х гг. и отписные и оброчные книги пригородных пожен Новгородского дворца 1530-х гг. М., 1999. Т. 1. С. 319–320. Лит.: *Строев*. Списки иерархов. Стб. 99; *Зверинский*. Т. 1. С. 76–78; *Орлов С. Н., Красноречев Л. Е.* Археологические исследования на месте Аркажского монастыря под Новгородом // *Культура и искусство Древней Руси*. Л., 1967. С. 69–76; *Яшин В. Л.* Новгородская феодальная вотчина. М., 1981. С. 120, 139.

Л. А. Секретарь

АРКАЛЕДЕС [эфиоп. አርካሌደስ

от греч. Ἰρακλείδης — Ираклид] (нач. XIV в.), эфиоп. св. (пам. эфиоп. 28 тэкэма (25/26 окт.)). Подвизался на севере страны, учился и принял постриг у св. Габра Крестоса, ученика и последователя знаменитого сев. аскета *Абии Эгзиэ*. Житие А., изданное К. *Конти Россини*, дает представление об изменении форм сев. монашества от келлиотства к общежителюству. Абия Эгзиэ говорил, что «лучше умереть в пустыне, чем жить в монастырях». Следуя этому завету, полвека спустя А. после смерти св. Габра Крестоса ушел в пустыню, но потом основал новый мон-рь, где велел монахам есть только на совместной трапезе, т. е. ввел общежительный устав. Из дальнейшего повествования видно, что братия не имела собственного имущества. Как заметил Б. А. Тураев, «правила монашеской жизни, завещанные Ираклидом, в общем напоминают известные установления Пахомия». Монашеское монашество было введено в Эфиопии трудами «*девяти преподающих*» в 2 разновидности — по уставам прп. *Пахомия Великого* и *Шенуте*; текст жития А. дает основание говорить о сложном пути развития эфиоп. монашества в нач. XIV в.

Лит.: *Тураев Б. А.* Исследования в области агиологических источников истории Эфиопии. СПб., 1902. С. 111–113 [излож. жития], 114–117; *Conti Rossini C.* Note di agiografia etiopica («*Abiia-Egzi, Arkaledes e Gabra Iyesus*») // *RStO*. 1938. Vol. 17. P. 409–452.

С. Б. Чернецов

АРКАНА ДИСЦИПЛИНА — см. *Дисциплина аркана*.

АРКАСЭЛУС [эфиоп. ለርካሌስ —

сотоварищ Троичного], эфиоп. мон., живший во времена царя *Баэда-Марьяма* (1468–1478), ученик св.

аввы Гийоргиса из Гасча. А. С. составил собрание кратких стихотворных величаний (саламов) святым, чтимым Эфиопской Церковью, к-рые помещаются в конце синаксарных (проложных) житий. Собрание этих величаний, называемое по имени автора «*Арке*» (эфиоп. ለርካሌስ), обычно переплетено в одну книгу и имеется во мн. эфиоп. храмах. Житие А. С. не издано, но известно, что список его есть в мон-ре Дэбрэ-Бахрей в Гасча (пров. Уолло).

Лит.: *Kinefe-Rigb Zelleke*. Bibliography of the Ethiopic Hagiographical Traditions // *J. of Ethiopian Stud.* Addis Ababa, 1975. Vol. 13. N 2, July. P. 65; *Lestau W.* Comparative Dictionary of Ge'ez (Classical Ethiopic). Wiesbaden, 1987. P. 70.

С. Б. Чернецов

АРКА ТРИУМФАЛЬНАЯ, архитектурная форма, представляющая собой торжественное обрамление проема или входа (прохода или проезда).

1. Монументальное ордерное сооружение в виде ворот, возводившееся с целью увековечения знаменательных событий. Название отражает первоначальное назначение и связано с понятием триумфа (лат. triumphus — торжественный въезд полководца-победителя через porta triumphalis). А. т. могла иметь 1 или 3 пролета (существовал тип с пролетами по 4 сторонам); в трехпролетных центральный пролет выделялся большими размерами; состояла из 2 или 4 пилонов, перекрытых сводами, и завершалась аттиком — повышенной средней частью, в поле к-рого размещались надпись-посвящение или барельеф. Атик являлся также пьедесталом для статуи триумфатора, скульптурной группы или квадриги. Для украшения фасадов А. т. применялись наиболее торжественные и пластически богатые ордера — коринфский или комpositный.

А. т. как особый архитектурный тип, символизирующий имперскую силу и власть, возникла в Риме еще в I в. до Р. X.; по происхождению была связана с т. н. fornices — типом мемориального сооружения эпохи поздней Республики (арочная конструкция со статуей в проеме, устанавливаемая в общественных местах). Особую популярность А. т. приобрела в имп. период, к кон. IV в. в Римской империи и ее провинциях их насчитывалось более 350. Первая классическая А. т. — имп. Тита на

Римском форуме (ок. 81; в ее декоре воспроизведены трофеи, взятые при захвате Иерусалима, в т. ч. семисвечник Второго храма); формы А. т. Септимия Севера (203) были повторены в арке имп. Константина Великого (315), возведенной в честь победы над имп. Максенцием.

В западнохрист. архитектуре форма А. т. использовалась для оформления входа в храм: впервые — в атриуме аббатства Лорш, ок. 800 г., а также в Сен-Жиль-дю-Гар, 1170 г. Пример применения А. т. в ренессансной архитектуре — ц. Сан-Франческо в Римини по проекту Альберти (Tempio Malatestiano), 1450 г. Примером возрождения А. т. как самостоятельного типа сооружения является А. т. Андреа Палладио в Венеции, возведенная в ознаменование приезда кор. Генриха III (1570). Формы А. т. встречаются также в погребальных сооружениях (гробница кор. Франциска I работы Филибера Делорма, 1547).

2. В христ. архитектуре А. т. называется арка в вост. части стены базилики, соединяющая главный неф с апсидой или (при отсутствии трансепта) обрамляющая апсиду, с прилегающей частью стены. Декорации А. т. (живописной или мозаичной) отводилось одно из главных мест в программе раннехрист. базилик. Традиционно на А. т. помещались изображения Иисуса Христа, городов Иерусалима и Вифлеема, 12 агнцев, символизирующих апостолов (напр., Сант-Аполлинаре ин Классе в Равенне, сер. VI в., ц. Санта-Прасседе в Риме, IX в., Сан-Клементе в Риме, нач. XII в., мон-ря Гроттаферрата, посл. четв. XII в., ряда балканских храмов XII в.). Уникальная программа сюжетной росписи представлена на А. т. ц. Санта-Мария Маджоре, 434–440 гг., композициями «Благовещение и сомнение Иосифа», «Поклонение волхвов», «Избиение младенцев», «Бегство в Египет», «Встреча Афродитиана», «Волхвы перед Иродом».

Лит.: Всеобщая история архитектуры. М., 1973. Т. 2. С. 595, сл.; илл. С. 603. Рис. 147; *Лазарев В. П.* История византийской живописи. Таблицы. М., 1986. Табл. 15–17, 61, 346, 386; *Watkin D.* The Legacy of Roman Arch. — The Legacy of Rome. Oxf., 1990; The Dictionary of Art. Vol. 31. P. 349–352.

А. А. В.

АРКЕТТИ [итал. Archetti] Джованни Андреа (11.09.1731, Брешиа — 5.11.1805, Асколи-Пичено), кард.-еп.,



папский нунций в Варшаве. Учился в папском ун-те Сапиенца, в 1754 г. получил степень д-ра канонического и гражданского права. Хотя только в 1775 г. А. стал священником, еще в 1756 г. он был назначен вице-легатом папы в Болонье, в 1775 г., имея титулярный сан еп. Халкидонского, — папским нунцием в Речи Посполитой. Прибыв в Варшаву, выступил против реформ, проводимых Комиссией народного образования, в частности против прекращения деятельности иезуитских колледжей и роспуска ордена *Святого гроба*, все имущество к-рого предполагалось передать Краковскому ун-ту. В 1783–1784 гг. А. находился с дипломатической миссией в С.-Петербурге с целью урегулирования церковных проблем на бывш. землях Речи Посполитой, отошедших к России после первого раздела страны при российской императрице *Екатерине II Великой*. Среди важнейших задач миссии были определение статуса униатской грекокатолич. Церкви и вопрос о продолжении деятельности в России ордена *иезуитов*, распущенного в 1773 г. папой *Климентом XIV*. Итогом миссии стало образование Могилёвского католич. архиеп-ства (1783), объединившего католиков на всей территории Российской империи. Архиепископом был назначен Станислав *Богуш-Сестренич*, коадьютором — Я. *Бениславский*. Также было создано Полоцкое грекокатолич. архиеп-ство, к-рое возглавил предложенный Екатериной II Ираклий *Лисовский*. Папский престол вынужден был утвердить измененную формулу присяги католич. епископов в России, из к-рой исключалась фраза о борьбе «против еретиков и схизматиков». В 1784 г. при содействии Екатерины II А. стал кардиналом. После возвращения в Рим он был назначен легатом Болоньи (1785), в 1795 г. стал епископом Асколи-Пичено. В дек. 1799 — марте 1800 г. А. участвовал в заседаниях конклава, избравшего нового папу Римского *Пия VII*, затем был возведен в сан кардинала-епископа рим. ц. Санта-Сабина, сохранив за собой управление Асколи-Пичено. В 1805 г. он отказался от предложенной ему *Наполеоном I* епископской кафедры Брешии.

Ист.: *Rosa G.* Notizie del cardinale Andrea Archetti, nunzio in Polonia // *Archivio Storico Italiano*, 1865. Ser. 3. T. 1. P. 63–89; *Nonciatures de Russie d'après les documents authentiques /*

Éd. M. J. Rouët de Journal. Vat., 1952. T. 1: *Nonciature d'Archetti, 1783–1784; Wojtyśka H. D.* Acta nuntiaturae Polonae. R., 1990. T. 1. P. 323–326.

Лит.: *Gagarin J.* La compagnie de Jésus conservée en Russie après la suppression de 1772: *Récit d'un Jésuite de la Russie-Blanche*. P., 1872. (Les Jésuite de Russie, 1772–1785); *Толстой Д. А.* Римский католицизм в России. СПб., 1876. Т. 2. С. 35–38, 67; *Kurdybacha L.* Kuria Rzymska wobec Komisji Edukacji Narodowej w latach 1773–1783. Kraków, 1949; *idem.* Dzieje «Kodeksu Andrzeja Zamojskiego». Kraków, 1951; *Ваннер Э.* Папство и царизм. М., 1964. С. 167–178; *Bramanis A. A.* Aux origines de la hiérarchie latine en Russie: Premier archevêque-métropolitain de Mohilev (1731–1823). Louvain, 1968.

Л. И. Сальникова

ARCHÍVIO SEGRÉTO VATICÁNO — см. *Ватиканский секретный архив*.

АРКОСОЛИЙ [лат. *arcosolium* от *arcus* — арка и *solium* — трон, гроб, саркофаг], термин, употребляемый для описания погребальных сооружений в виде арочных ниш в стенах церковных зданий или *катакомб*; как надпись встречается на лат. раннехрист. надгробиях. А. устраивались в кубикулах (залах) знатных и богатых семей в языческих и христ. катакомбах с III–IV вв.: в нишу ставился саркофаг или в ее дне выру-



Раннехрист. аркосолий в катакомбах св. Коммодиллы. Кубикула Льва. IV в.

балась скальная могила; передняя стенка А. могла иметь надпись или орнамент (с IV в. расписываются также тимпан и внутренняя поверхность арки). В раннехрист. период А. сооружались повсеместно и над отдельными захоронениями в гробницах и подземных склепах (группа склепов V–VI вв. с расписанными А. открыта в 90-х гг. XX в. в Фессалонике). Подобная архитектурная организация захоронения была хорошо известна эллинистическому Востоку, в т. ч. в Палестине рим. периода (*Гроб Господень* описывается

как скальная гробница с аркосолийной нишей, где погребение заменяет «скамья»). Христианство сохранило эту форму погребальных сооружений как в подземных, так и в наземных храмах. А. позволял архитектурно выделить почитаемые захоронения и существенно увеличить их количество, не занимая пространства храма (могилы помещались в фундаменте стены).

Простейшие формы А. были широко распространены в средне-визант. эпоху в К-поле, а также в провинциях Византийской империи: в М. Азии, слав. землях на Балканах (напр., А. в ц. св. Ахиллия на оз. Пресп), в Крыму (храм X в. в портовом районе Херсонеса, мон-ри побережья, церкви Сурхата (Солхата) XIV–XV вв.). В эпоху Палеологов появляются богато украшенные резбой мраморные обрамления А., ведущие происхождение от резных кивориев (люнеты арки в мон-ре *Хора* (Кахрие-джами) в К-поле, 1316–1321 гг., с изображением Христа и ангелов; фрагменты А. из мон-ря *Липса Константина* в К-поле, до 1282 г., с изображением Тайной вечери и ангелов).

На Руси А. широко применялись в храмах, городских и монастырских соборах, имевших погребения, на протяжении всего древнерус. периода. Они часто занимают все пространство вдоль стен наоса и специально

пристраиваемых капелл, галерей или даже специальных кринт (храм XII в. в Чернигове). Размещение А. не только по

линии юж. и сев., но также зап. стены (нек-рые монастырские соборы XII–XIII вв. в Смоленске) говорит о том, что желание создать дополнительные А. перевешивало потребность следовать традиц. для христиан ориентации погребений с запада на восток. А. часто устраивались над раками с мощами святых, в т. ч. в меж-алтарных стенах (*Успенский собор* Московского Кремля) и на солее перед иконостасом.

Лит.: *Kollwitz J.* Arcosolium // *RAC*. 1950. Bd.1. S. 643–645; *Kourkourtidou-Nicolaidou E.* From the Elysian Fields to the Christian Paradise // *The Transformation of the Roman World*, AD

400–900 / Ed. L. Webster, M. Brown. L., 1997. P. 128–142; *Čurčić S. Medieval Royal Tombs in the Balkans: An Aspect of the «East or West» Question // GOTR. 1984. Vol. 29; Teteriatnikov N. B. Burial Places in Cappadocian Churches // Ibid.; Паюва Т. Д. Погребальные комплексы на территории Московского Кремля // Сов. арх. 1989. № 1; она же. Городской погребальный обряд средневековой Руси: АКД. М., 1990; Поповић Д. Српски владарски гроб у средњом веку. Београд, 1992; Коваленко В., Пантопорт П. Храм-усыпальница в Чернигове // ДРИ: Проблемы и атрибуции. М., 1993. С. 36–53.*

Л. А. Беляев

АРКТИЧЕСКИЕ РЕЛИГИИ, языческие верования народов, населяющих приполярные области Евразии и Сев. Америки. Считается, что первые люди пришли в Арктику вслед за отступившим ледником. Позднее появились лопари (саамы), энцы, нганасаны, юкагиры, чукчи, коряки, эскимосы и последними — ненцы, к-рые обосновались в этих широтах не более 1 тыс. лет назад. Поскольку эти народы имеют разное происхождение и различную историю появления в арктических широтах, вряд ли можно говорить о какой-то особой общей «арктической» религии. Тем не менее нек-рые черты мировоззрения этих народов и их ритуального поведения совпадают, что объясняется как схожим образом жизни, так и общим влиянием культуры древнего населения, жившего в этих широтах, на формирование А. р.

Культ Солнца. У всех народов Севера существовало поклонение Солнцу; для народов Арктики, с ее полярными ночами, роль Солнца была одной из наиболее значимых. Нганасаны воспринимали его как главный источник жизни, как одну из матерей-демиургов. Солнце-мать очистило землю ото льда, и на ней зародилась жизнь. Т. к. Солнце отвечает за рост и продолжительность жизни на земле, ненцы, энцы и нганасаны (родственные группы) приносили ему жертвы и молили его о здоровье. У нганасанов считалось грехом воевать и охотиться в темное время суток: Солнце должно видеть и знать о прекращении жизни, к-рую оно поддерживало в живом существе. Самый большой праздник в году у нганасан, ненцев и энцев, Чистый чум, проходил при первом появлении Солнца после долгой полярной ночи. Метеориты, «дети Солнца», почитались нганасанами как заступники за людей перед своей матерью, им шили одежду и уго-

щали едой. У эскимосов хозяин лодки на празднике, посвященном окончанию охоты на моржей, приглашал к себе в гости бога-Солнце. В лопарском пантеоне бог Солнца Пейве не считался одним из главных, но по количеству жертвоприношений был у лапландцев самым популярным. Ненцы, у к-рых главным божеством и создателем мира считается *Нум*, олицетворение неба, Солнце считают его добрым глазом, а Луну — дурным. У чукчей аналог немецкого Нума — божество зенита, названное Творцом, к-рое символизирует Полярная звезда. Чукчи не почитали Солнце, хотя и считали его доброжелательным к людям духом, — они поклонялись и приносили жертвы Рассвету, объясняя, что именно он приводит за собой Солнце, поэтому Рассвет упоминается в заговорах на излечение болезней. Оленей приносили в жертву Рассвету для его благорасположения к стаду в зимний период.

Культ Луны. Луна у чукчей и эскимосов представляла светило злых духов (кэльэт). Чукчи приносили жертвы Луне, чтобы избежать покушения на их благополучие со стороны кэльэт, делалось это вечером и по возможности втайне от соседей. Шаманы считались связанными с Луной и получали от нее поддержку, особенно при коварных замыслах. *Камлание* происходило в ясную лунную ночь на открытом воздухе. В то же время у чукчей Луна почиталась как ночное светило, особенно важное для оленеводов. В осенне-зимний период каждое новолуние оленеводы встречали жертвоприношением.

Нек-рые нганасаны представляли Луну божеством рожениц; считалось, что она дает ребенку душу при рождении, тогда как тело дает Земля-мать. По представлениям эскимосов, на Луне жили души китов; перед охотой эскимосские женщины обращались к хозяину Луны с просьбой послать их мужьям кита.

Культ огня. Огонь домашнего очага у всех народов Арктики — главный защитник человека. Огонь считался посредником между человеком и миром богов и предков, через него жертвы попадали в др. мир. Огонь очага мог предупреждать своим треском об опасности, к-рая ожидает обитателей чума, поэтому огонь «кормили» кусочками еды, когда садились есть, а на эскимосских про-

мысловых праздниках огонь всегда «угощали» специальной жертвенной пищей. Огонь очищал людей и домашних оленей от болезней и всевозможной нечистоты. После рождения ребенка вокруг женщины обносили огонь, ему же приносили жертву при появлении нового члена семьи. Нганасаны обмазывали новорожденного пеплом из очага. У каждого нганасана хранился также фетиш огня — мешочек с золой из родного очага. Его вешали на шею покойнику, поскольку этот уголек должен отвести его к очагу предков в Стране мертвых, где горит тот же огонь. У коряков была распространена «огневая доска» — плоский деревянный предмет со стилизованной человеческой головой для добывания огня трением. Огневые доски считались охранителями оленьих стад — им приносили жертвы и делали подарки.

Культ предков. Традиц. жизнь народов Арктики была тесно связана с умершими предками. У лопарей к беременной женщине незадолго до родов приходил во сне кто-нибудь из ее предков и давал имя буд. ребенку. По представлениям юкагиров, добыча охотника зависела от того, добывал ли этого зверя в своем загробном мире кто-то из его предков одновременно с ним. У чукчей, коряков и эскимосов предки направляли охотников во время промысла, поддерживали в них мужество в борьбе за существование. В то же время предки охраняли своих потомков от вредоносных существ. У эскимосов ежегодный обряд «кормления умерших» на кладбище был также обрядом очищения от болезней, к-рые, считалось, остаются с усопшими, покидая живущих. Нек-рые чукчи в верхнем углу полога подвешивали небольшую деревянную фигурку в меховой одежде — воплощение почитаемого предка. К ней обращались, когда выбирали направление для дальних перекочевков. В сравнительно недалеком прошлом у юкагиров был обычай не хоронить тело умершего шамана, оно расчленилось родственниками покойного и становилось их фетишем-охранителем. Череп шамана доставался главному наследнику, и с ним советовались в различных жизненных обстоятельствах. Отголосок этого обычая еще недавно встречался у ненцев, к-рые советовались с черепом шамана во время сна.



Однако не у всех народов Арктики отношения с умершими были столь доверительны. Ненцы, энцы и нганасаны, говорящие на самодийских языках, своими похоронными ритуалами стремятся отделить умершего от живых, объясняя, что он принадлежит теперь миру, враждебному живым людям, и может «увести» кого-нибудь из них с собой. Нарты с покойным и весь его погребальный караван поворачивают в сторону севера; имущество умершего «отправляется» вместе с ним. С поклонением предкам в А. р. были связаны представления о реинкарнации (см. *Перевоплощение*). Напр., у юкагиров, если живые забывали о своих обязательствах по отношению к мертвым, мертвые отказывались снабжать их душами и женщины переставали рожать. В этом случае шаман отправлялся в Страну мертвых, где хитростью или силой похищал душу и внедрял ее в женщину. Наиболее ярко представления народов Севера о реинкарнации наблюдаются в промысловом культе. Многочисленные ритуалы этих народов отражают веру в «обрастание» сохраненных частей зверя новой плотью. Нганасаны, чьей основной пищей был дикий олень, глаза убитого оленя вынимали и аккуратно оставляли на земле, объясняя это тем, что они попадут к Земле-матери, к-рая из глаз творит живые существа. У лопарей «изготовлением» зверей может заниматься священный камень (сейд), к-рому охотник жертвовал ноги (крылья) и голову от своей добычи. Киты, моржи, нерпы, медведи и др. животные, убитые охотником, согласно ритуалам, добровольно приходят к людям в гости в новых воплощениях. Напр., у чукчей и эскимосов, если кит был добыт осенью, то «проводы» ему устраивали весной. Кита, «пребывающего в гостях», необходимо всячески развлекать. У этих народов считается, что зверь, «побывавший в гостях» и довольный хозяевами, не только придет еще, но и позовет «своих друзей и знакомых». Мн. народы Севера верили, что звери — это люди в звериной «одежде», к-рую они могут время от времени снимать.

Жертвоприношения. У большинства народов Арктики особо важные жертвоприношения устраивались на специальных местах, к-рые назывались священными. Это могли быть места обитания духов — хозяев

окружающих территорий или духов-предков. У лопарей священными местами считались крупные камни причудливой формы — сейды. У ненцев священные места нередко располагались на речных и озерных мысах, холмах и сопках. У нганасан это были камни на постоянных речных и озерных переправах дикого оленя, где происходила основная охота. Почитались также отдельные места, опасные для человека, где жертву приносили в случае близкого нахождение во время кочевья или в походе охотников. У ненцев, напр., такими местами считались сопки, обиталища подземных гномов «сирхтия» или шаманские захоронения. А. р. не всегда требуют кровавых жертвоприношений: вместо собак и оленей оленеводы нередко приносят в жертву их изображения. Чукчи лепили фигурки оленей из снега, из жира, из толченого мяса, из ивовых толченых листьев или др. растений и корней, употребляемых в пищу. Наиболее распространенным видом «заменителей» жертвенных животных служили особого рода колбасы. При жертвоприношении по колбасе наносили удар ножом, символизирующий закалывание оленя. У эскимосов также бытовали «травяные» жертвенные олени и собаки.

В А. р. существует обычай посвящения животных. Напр., нганасаны, ненцы и энцы дарили (посвящали) Солнцу оленей, вырезая шерсть в форме специальной тамги — «персонального» знака Солнца. Посвященных оленей нельзя было использовать в упряжке — они становились собственностью Солнца-матери. Подобные «обетные» олени и собаки были у чукчей, к их ушам привязывали крашеную кожу или красные кусочки ткани.

Окружающий мир в А. р. представляется как постоянное единоборство противоположных начал: светлого и темного — сил жизни и сил смерти. Светлое начало, к-рое исходило от Солнца, помещалось в юго-вост. стороне вселенной, — там обитали все благосклонные и добрые к человеку существа, оттуда шли жизненные блага, тепло. Поэтому жертвоприношение всем покровителям человека, а также расположение нарт на стожанке и дверей чумов было ориентировано на юго-восток. Темное начало помещалось в сев.-зап. стороне, куда уходило все живое, гонимое холодом и тьмой, и где под землей

обитали вредоносные для человека существа. Принесенные им жертвы оставлялись на земле и были ориентированы головой на северо-запад.

Представление о загробном мире как месте, мало отличающемся от земной жизни, а также тяжелые условия существования в немощной старости породили у мн. народов — ненцев, чукчей, коряков и эскимосов — обычай добровольной смерти от руки родственника. Обычно это происходит во время большого пира, к-рый устраивает «уходящий» для своих родственников, друзей и соседей. Такая смерть считается почетной, тем более что, по представлениям чукчей, человек, покинувший мир этим путем, попадает в Страну изобилия.

Формы шаманизма у народов Арктики разнообразны, поскольку отражают исторические пути не только того или иного народа, но и его соседей, в т. ч. и южных. Наиболее древние формы шаманизма сохранились у чукчей и эскимосов.

Лит: Харузин Н. Н. Русские лопари: Очерки прошлого и совр. быта. М., 1890; Богораз В. Г. Чукчи. Л., 1939. Ч. 2: Религия: Религиозные представления и обряды народов Сибири в XIX — начале XX века. Л., 1971; Jochelson W. The Koryak. N. Y., 1975; Памятники культуры народов Сибири и Севера. Л., 1977; Грачева Г. Н. Традиционное мировоззрение охотников Таймыра. Л., 1983; Лехтисало Т. Мифология юрако-самоедов (ненцев). Томск, 1998.

Н. В. Плужников

АРКУДИЙ [лат. Arcudius, Arcudī, греч. Ἀρκούδις] Петр (ок. 1563, о-в Корфу — 1633, Рим), униат, богослов, участник унийного Брестского Собора 1596 г. (см. *Брестские Соборы*). В 1578 г. поступил в греч. коллегию св. Афанасия в Риме, основанную годом раньше, во время учебы был рукоположен во священника, в 1591 г. первым из выпускников коллегии получил ученую степень д-ра. В том же году папа Григорий XIV по просьбе католич. Луцкого еп. Бернарда Мацеёвского, одного из главных организаторов *Брестской унии*, направил А. в Луцк, где тот совершал богослужения по визант. обряду, для того чтобы убедить православных, что соединение Церквей не нанесет ущерба их вере. Тогда же состоялась встреча А. с правосл. епископами Луцким Кириллом (Терлецким) и Владимиро-Вольнским Ипатием (Потеем). Весной 1594 г. А. вернулся в Рим, собираясь затем проповедовать унию на





греч. островах, но остался в Риме, в 1593–1596 гг. был священником коллегии св. Афанасия.

В 1595 г. Кирилл (Терлецкий) и Ипатий (Потея) привезли в Рим послание западнорус. епископов папе Клименту VIII, подписанное кроме них Киевским митр. Михаилом (Рогозой) и др. епископами, в к-ром содержалось согласие на заключение унии между Западнорусской митрополией и католич. Церковью. После издания 21 янв. 1596 г. постановления папы о присоединении Западнорусской митрополии к Римско-католической Церкви А. вместе с Ипатием (Потеем) и Кириллом (Терлецким) вернулся в Речь Посполиту. Там А. преподавал в школе в Бресте, к-рая стала первым униатским уч-щем в Зап. Руси, участвовал в деятельности по распространению унии среди духовенства и паствы Владимиро-Вольнской епархии, а также в подготовке и проведении унийного Брестского Собора. События 1596 г. были подробно описаны А. в донесениях генералу ордена иезуитов К. Аквавиве. В 1597 г. А. был переводчиком на процессе эрхарха К-польского Патриарха Никифора. С помощью Ипатия (Потея) А. основал в 1601 г. семинарию в Вильне, издавал книги в защиту унии, в частности помогал Потею в написании кн. «Антиррисис» (Ἀντιρρησις), изд. в 1589–1600 гг. на лат., рус. и польск. языках.

В 1600–1601 гг. А. был одним из членов посольства, направленного в Москву для переговоров о продлении перемирия между Россией и Речью Посполитой. Польско-литов. послы представили проект более тесного союза между 2 гос-вами, предполагавшего возможность унии Церквей, для чего в состав посольства было включено неск. духовных лиц, в т. ч. А.

В окт. 1603 г. А. приехал в Рим, чтобы добиться от папы поддержки Виленской семинарии, и уехал в Речь Посполиту лишь в нач. 1605 г. В 1613 г., после смерти Ипатия (Потея), А. окончательно вернулся в Рим. Был цензором, в качестве богослова принимал участие в заседаниях конгрегации Propaganda fide, основанной в 1622 г. (см. Римская курия). Похоронен в Риме в храме св. Афанасия при греч. коллегии, туда же передана его б-ка.

Самым значительным сочинением А., над к-рым он трудился более

20 лет, является «Libri VII de concordia Ecclesiae Occidentalis et Orientalis in septem sacramentorum administratione» (Семь книг о согласии Восточной и Западной Церквей в совершении семи таинств). А. также издал ряд греч. и лат. трактатов, где обосновывал католич. догмат об исхождении Св. Духа, писал трактаты о чистилище, перевел с греч. на лат. язык *Минологий Василия II* и написал похвалу папе Григорию XIII. Утраченными считаются соч. «Historia de Ruthenorum cum Romana Sede unione» (История об унии русских с Римским престолом) и «Summa doctrinae christianaе» (Сумма христианского вероучения).

Соч. и изд.: Bessarionis cardinalis opusculum de processione Spiritus Sancti. Cracoviae, 1602; Johannis Becci inscriptiones in sententias sanctorum Patrum, quas de processione Spiritus Sancti collegit. Cracoviae, 1603; Libri VII de concordia Ecclesiae Occidentalis et Orientalis in septem sacramentorum administratione. P., 1619; Opuscula aurea theologica circa processionem Spiritus Sancti. R., 1630; Utrum detur purgatorium et an illud sit per ignem. R., 1630; De purgatorio igne adversus Barlaam. R., 1637; Menologium Graecorum jussu Basilii conscriptum // Ughelli F. Italia sacra. Vol. 4. R., 1659. Col. 1049–1230; Responsio ad librum Gabrielis Severi Philadelphensis de Sacramentis (не издано); Responsio ad Catumsyritum (не издано).

Лит.: Legrand. Bibl. hell. XVII^e s. T. 3. P. 209–232; Студинский К. Кто був автором «Антиррисиса» з. р. 1599 // ЗНТШ. 1900. Т. 35. С. 1–20; Petit L. Arcudius // DTC. T. 1. Col. 1771–1773; Richard P. Arcudius // DHGE. T. 3. Col. 1592–1593; Hoffman G. Arcudius // LTK. Bd. 1. Sp. 828; Mykoliv G. Opera unionistica Petri Arcudii. R., 1961; idem. Petrus Arcudius — auctor «Antirrhesis» // Analecta Ordini S. Basilii Magni. 1963. Vol. 4. P. 79–94; idem. Arcudio // Dizionario biografico degli italiani. R., 1962. Vol. 4. P. 15–17; Knös. L'histoire. P. 322; Πατριελης Χ. Ἀρκοῦδιος Πέτρος // ΟΠΕ. T. 3. Σ. 164–165; Pidrutchnyj P. V. Pietro Arcudio — promotore dell' unione // Analecta Ordini S. Basilii Magni. 1973. Ser. II. Sect. II. N 8. P. 254–277; Il Collegio greco a Roma / A cura di A. Fyrgios. R., 1984. P. 313–314; Podskalsky. Griechische Theologie. S. 156–160; Макарий. История РЦ. Кн. 6. С. 171–173.

И. В. Т.

АРЛЬ [лат. Arelas, Arelate — Арелат, франц. Arles], г. в юго-вост. Франции (Прованс, деп. Буш-дю-Рон), расположен в устье р. Рона.

История. В нач. I тыс. до Р. Х. на территории А. существовало лигурийское поселение; в VII в. до Р. Х. выходцы с о-ва Родос основали напротив буд. А. торговую факторию Роданусия. Поселение было разрушено, по-видимому, кельтами (галлами), вторгшимися сюда в кон. V — нач. IV в. до Р. Х. Во II в. до Р. Х. здесь существовало поселение кельтско-

лигурийского племени саллиев (саллювиев). В 124 г. до Р. Х. они были покорены Римом и их земли были включены в образованную через 3 года рим. пров. Трансальпинскую, или Дальнюю Галлию (с 25 до Р. Х. офиц. название — Нарбонская Галлия). В 107 г. до Р. Х. Гай Марий во время войны с кимврами и тевтонами, чтобы обеспечить более удобное водное сообщение между р. Роданом (Роной) и морем, приказал прорыть в районе А. канал, напрямую соединивший реку с морем, вследствие чего город стал не только речным, но и морским портом. В 49 г. до Р. Х. Гай Юлий Цезарь использовал А. как базу для строительства военного флота, предназначенного для осады Массилии, вставшей на сторону Помпея.

В 46 г. до Р. Х. на месте А. была основана рим. колония (Colonia Julia Paterna Arelate Sextanorum), возведены храмы Августа, Дианы, Доброй Богини (Вона Деа), общественные здания: театр, амфитеатр, цирк; был обустроен форум. В А. сходились 2 важнейшие рим. дороги Юж. Галлии: на восток в Италию, до самого Рима, вела Аврелиева дорога (Via Aurelia), на запад, в Нарбон и далее в Испанию, — Домициева дорога (Via Domitia). Начавшийся с сер. III в. по Р. Х. общий упадок Римской империи отразился и на А.: в 260 г. вождь алеманов Хрок взял город и подверг его разорению.

В нач. IV в. при имп. Константине I Великом в А. были восстановлены общественные здания, форум и храмы, построен имп. дворец и монетный двор. Имп. Константин трижды бывал в А. (308, 314, 316), ставшем в посл. одной из резиденций его сына, имп. Константина II (337–340). Рим. политический деятель и поэт Авзоний (кон. IV в.) в составленном им списке важнейших городов империи ставит А. на 8-е место (после Аквилеи), называя его «малым галльским Римом» (Gallula Roma — PL. 19. Col. 870). Власть рим. императоров сохранялась в А. до самого падения Зап. Римской империи (476). Вестгот. кор. Эврих, несмотря на попытки захватить город в 465 и 468 гг., окончательно подчинил А. лишь в 476 г. В 502 г. франк. кор. Хлодвиг I осадил А., но захватить город не смог. А. перешел в руки франков в 539 г. В VIII в. араб. наместник в Нарбоне Юсуф совершил набег на Прованс и штурмом взял А.,





разорив его дотла (734). Набеги арабов повторялись в 797, 848, 850 и 869 гг.

По Верденскому договору о разделе империи Карла Великого А. отошел к владениям имп. Лотаря и его сыновей, а в 867 г. — западно-франк. кор. Карла Лысого. В 869 г. граф Вьена и герц. Прованса Бозон провозгласил себя королем Прованса (Н. Бургундии), в его коронации принимал участие архиеп. А. Ростан I. Преемники Бозона перенесли свою резиденцию в А., с 933 г., после присоединения королевства Прованс к владениям верхнебургундского кор. Рудольфа II, объединенное Бургундское королевство получило название королевства Арелат (Regnum Arelatense). Оно вошло в состав Римско-Германской империи, а после прекращения провансальской королевской династии (1033) перешло под непосредственную власть императора. В 1246 г. в Провансе установилась власть Анжуйской династии. В 1481 г. франц. кор. Людовик XI присоединил Прованс и А. окончательно отошел к Франции. С кон. XV в. экономика А. приходит в упадок, и он превращается в один из провинциальных городов Юж. Франции.

Церковь А. до сер. XI в. Церковное предание, отраженное в послании папы Зосимы от 417 г. (Ер. I 3 // PL. 20. Col. 642–645), связывает основание христ. Церкви в А. с именем св. Трофима, ап. от 70. Из послания галльских епископов к папе Льву I Великому в 452 г. (Leo Magnus. Ер. LXV 2 // PL. 54. Col. 881) известно, что он был направлен из Рима в А. ап. Петром. Григорий Турский относил деятельность св. Трофима к сер. III в. и включил его в число 7 епископов, посланных из Рима для просвеще-

ния Галлии (Ист. франков. I. 30). Свт. Киприан Карфагенский (Ер. 55) писал о том, что в 254 г. Церковь А. уже миновала период становления и была достаточно организованной. Древнейшие

Арль

христ. памятники в А. также относятся к нач. III в. В XI в. возникло предание, связывающее начало христ. проповеди в А. с Марией Магдалиной, Лазарем Четверодневным и его сестрой Марфой.

Первым мучеником в А. считается св. Генесий, пострадавший в годы гонений при имп. Деции. В период арианской смуты (см. Арианство) еп. Сатурнин поддержал проарианскую политику имп. Констанция II, за что был низложен Парижским Собором под председательством еп. Илария Пиктавийского (361). В V–VI вв. христ. Церковь в А. достигла расцвета, почти все епископы этого периода канонизированы Зап. Цер-



ковью, из них особенно прославились святые Гонорат (427–429), Иларий (429–449), Кесарий (502–542), Аврелиан (546–551) и Виргилий (ок. 588 — ок. 610). В это время в городе и его предместьях появились мон-ри, первый был основан ок. 430 г. св. Иларием у базилики св. Генесия на левом берегу р. Роны.

В IV в. А. являлся одним из городов пров. Вьенская Галлия, его епископ находился в подчинении архиепископа (митрополита) Вьенского. В 392 г. префект Галлий перенес свою резиденцию из Трира в А., к-рый занял более высокое положение, чем Вьен. Тогда же епископ А. стал добиваться, чтобы городу был придан статус митрополии. Собор

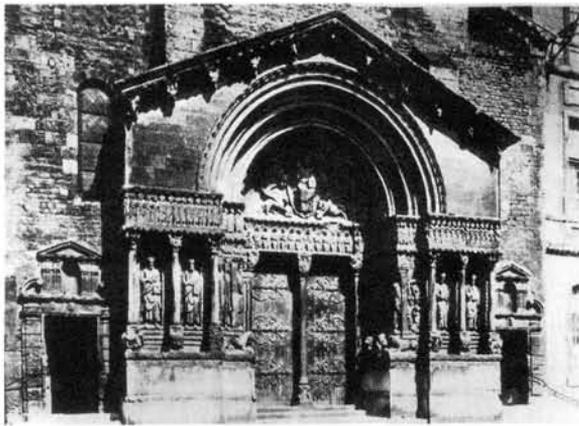
галльских епископов в Турине (398) при участии Симплициана Медиоланского и др. епископов Сев. Италии постановил разделить Вьенское архиеп-ство, при этом юж. часть провинции отошла в ведение Арелатского архиеп-ства. В 417 г. папа Зосима предоставил еп. А. Патроклу право поставлять епископов во всей Вьенской и обеих Нарбонских пров., а также сделал его фактически первенствующим во всей Галлии. Это решение папы вызвало протест со стороны Массилийского архиеп. Прокула и Нарбонского архиеп. Илария. Преемник Зосимы папа Бонифаций I восстановил Нарбонское архиеп-ство (422), значительно урезав права архиепископа А., к-рый тем не менее сохранил за собой прежние права не только в юж. части Вьенской пров., но и во второй Нарбонской пров. (и, возможно, в Приморских Альпах). Св. Иларий собирал межпровинциальные Галльские Соборы и назначал епископов и за пределами своего архиеп-ства, что не нравилось высшим иерархам не только Галлии, но и Рима. В 445 г. папа Лев I Великий, рассмотрев жалобы 2 галльских епископов и их

папсты на архиепископа А., постановил ограничить власть Илария пределами его епархии. В 450 г. Собор галльских епископов направил петицию к

Арена

папе Льву I с просьбой восстановить митрополию в А. и вернуть кафедре ее прежние права, что и было сделано. Новый

конфликт разгорелся между Вьеном и А. в 463 г., когда Вьенский архиепископ поставил епископа в один из городов, подчиненных А. Архиеп. Леонтий апеллировал в Рим. Добившись возвращения прежних прав, он созывал Соборы, председательствовал на них и выступал единственным посредником между галльским епископатом и Римом. В 514 г. папа Симмах предоставил св. Кесарию право самостоятельно решать любые вопросы, в т. ч. догматические, касающиеся Галлии и Испании, кроме того, папа прислал архиепископа А. быть посредником между ним и правителями варварских королевств, возникших на территории бывш. рим. провинций. В 794 г. на Соборе



Портал церкви
св. Трофима. XII в.

во Франкфурте вновь разгорелся спор о границах Арелатского и Вьенского архиеп-ств. В результате Арелатское архиеп-ство осталось в границах, к-рые были определены еще Собором в Турине, в его ведении находилось 8 еп-ств. В А. состоялся ряд Поместных Соборов древней Церкви (см. *Арелатские Соборы*). С IX в. архиепископы А., получив право чеканить собственную монету, собирать торговые и дорожные пошлины, все более сближаются с представителями местной светской знати.

Список епископов (до сер. XI в.): св. ап. Трофим (I в.?), св. Регул (?), Маркнон (254), св. Марин(ий) (ок. 314), Валентин (336–347), Сатурнин (до 353–361), Мартин (?), Никас (?), св. Крискент (?), св. Конкордий (374–380), Грат (?), Амвросий (?), Мартин (?), Инген (ок. 398), Августин (?), Героним, Савин, Ерос (408–411), св. Патрокл (411–426), Елладий (426), св. Гонорат (427–429), св. Иларий (429–449), св. Равенний (449 – после 454), Августал (до 463–491), св. Эоний (491–502), св. Кесарий (502–542), Авксанний (543–546), св. Аврелиан (546–551), св. Сапавд (552–586), Лицер(ий) (586–588), Пасхазий (?), св. Виргилий (ок. 588 – после 602), Киприан (613?), Флориан (ок. 614), Феодосий (632–650), Иоанн (659–668), Феликс (680?), Иоанн (?), Анастасий (?), Аустоберт (?), Вульберт (683); Аврелий, Поликарп, Мартин, Протасий, Имнодий, Георгий, Ратберт, Кауцар, Вильмар, Вилиар, Арлад (известны только по именам из «Арелатского sacramентария»); Элифант (Алафант) (788–794), Люпон (?), Иоанн (811–816), Нотон (824–851), св. Ро(т)ланд (852–869), Ростан (871–920?), Манасия (920–961), Итерий (963? – 985), Аннон (980? – 994), Понс де Мариньян (999–1030), Рамбальд де Рейлан (1030–1069).

Католич. Церковь в А. с сер. XI до кон. XVIII в. После перехода королевства А. под непосредственную власть императора Свящ. Римской империи (1032) архиепископ А.

заял первенствующее положение среди бургундских вассалов императора, получив от него привилегии и земельные владения. Имп. *Фридрих I*

Барбаросса предоставил архиепископам полную власть над городом (прежде она была поделена на между архиепископом,

городской общиной и графами Прованса). В кон. XII – нач. XIII в. борьба городской общины и архиепископа за политическую власть в А. доходила до вооруженного противостояния. В 1245 г. гр. Прованса Раймонд Беренже IV поддержал городскую общину и архиепископ вынужден был отказаться от своих претензий на власть в городе. При Карле Анжуйском, в 1249 г., конфликт разгорелся с новой силой и архиепископу пришлось бежать из А. Через 2 года войска графа осадили город и принудили его жителей принять архиепископа, однако реальная власть в А. с этого времени перешла к графу.

В XII–XIII вв. в А. появились представители новых орденов католич. Церкви: в 1157 г. *цистерцианцами* был основан муж. мон-рь, в 1218 г. – францисканский мон-рь, в 1231 г. – доминиканский, в 1291 г. – кармелитский. В 1193 г. Арльский



Аббатство Сен-Пьер-де-Монмажур близ Арля. 1369 г., XVII–XVIII вв.

архиеп. Имберт предоставил перебравшимся из Св. земли в Юж. Францию тамплиерам церковь в Бокере. В период «*Авиньонского пленения пап*» кафедру А. занимали архиепископы, непосредственно связанные с Римской курией. После смерти папы *Григория XI* архиеп. А. кард. Пьер дю Кро инициировал из-

брание в Авиньоне *Климента VII*. Авиньонский папа *Бенедикт XIII* наложил арест на церковное имущество А., и в 1398–1404 гг. кафедра оставалась вакантной. Новый архиеп. кард. де Броньи принимал участие в избрании антипапы *Иоанна XXIII* (1410) и присутствовал на *Констанцском Соборе* (1414–1418). При нем из состава Арльского архиеп-ства было выделено Авиньонское еп-ство, к к-рому отошли кроме самого Авиньона еп-ства Вьерзон, Кавайон и Карпантра. Архиеп. А. кард. Луи Алеман был представителем папы *Мартина V* на Соборе в Базеле, инициатором низложения папы *Евгения IV* и избрания на его место *Феликса V* (1439). В свою очередь Евгений IV в 1440 г. лишил Луи Алемана архиепископского сана, но тот вполсл. раскаялся, получил от нового папы *Николая V* все прежние титулы и бенефиции (1449). В XV–XVII вв. мн. архиепископы А., занимая высокие посты в Римской курии или при франц. королевском дворе, ни разу не посетили А. В 1499 г. соборный капитул А., действуя в духе *Буржской прагматической санкции*, предпринял 2 неудачные попытки самостоятельно избрать епископа. Однако реальное право назначения епископа в это время находилось в руках короля Франции, что и было закреплено *Болонским конкордатом 1516 г.*

Протестантизм в нач. XVI в. не получил большого распространения в А., борьба с ним ограничилась за- претом допускать лютеран. проповедников в церкви (1532) и распоряжением сжигать еретические книги (1533). Однако в 1562 г. архиеп. А. Жак де

Брулла был низложен за то, что являлся сторонником гугенотской партии адмирала Г. де Колиньи.

После гугенотских войн (см. *Гугеноты*) А. остался католич., архиепископами были предприняты реформы, направленные на повышение авторитета католич. духовенства. В нач. XVII в. было восстановлено бенедиктинское аббатство Сен-Пьер-де-Монмажур, с 1639 г. ставшее резиденцией *мавристов*.

Последний архиеп. А. Жан Мари Дюло погиб в Париже во время массовых убийств 2 сент. 1792 г. (см. *Французская революция*). По конкордату 1802 г. архиеп-ство А. с зависимыми от него кафедрами было упразднено; с 1817 г. его территория вошла в состав архиеп-ства Экс-ан-Прованс.

Лит.: *Royer L.* Arles // DHGE. T. 4. Col. 231–243; *Constans L.-A.* Arles antique. P., 1921; *idem.* Arles. P., 1928; *Palanque J.-R.* La date du trasfert de la Préfecture des Gaules de Trèves à Arles // REA. 1934. Vol. 36. P. 359–365; *Benoit F.* Le premier baptistère d'Arles et l'abbaye Saint-Césaire: Nouvelles recherches sur la topographie paléo-chrétienne d'Arles du IV^e au VI^e siècles // Cah. Arch. 1951. N 5. P. 29–59; *idem.* Villes épiscopales de Provence: Aix, Arles, Fréjus, Marseille et Riez de l'époque gallo-romaine au moyen âge // V^e Congrès international d'Archéologie chrétienne. P., 1954. P. 15–21; *Février P.-A.* Le développement urbain en Provence de l'époque romaine à la fin du XIV^e siècle: Archéologie et histoire urbaine. P., 1964; *Langgärtner G.* Die Gallienpolitik der Päpste im 5. und 6. Jh.: Eine Studie über den apostolischen Vikariat von Arles. Bonn, 1964; *Griffe É.* La Gaule chrétienne à l'époque romaine. P., 1947. T. 1: Des origines chrétiennes à la fin du IV^e siècle. P. 247–255; P., 1966. T. 2: L'Église des Gaules au V^e siècle. P. 145–147, 236, 241–245, 289; P., 1965. T. 3: La cité chrétienne. P. 236–238, 332–338; *Tixier J.* Arles, son histoire, ses monuments. Avignon, 1972.

Искусство. Изучение памятников раннехрист. искусства и археологии в А. началось в XVII в. Первый собор (базиликального типа) был построен в нач. IV в. вблизи юго-вост.



части городских валов напротив языческого некрополя Алискампус (совр. Елисейские поля), позже превращенного в христ. и ставшего одним из центров паломничества в Европе. При еп. Иларии (429–449) в центре А. был возведен собор в честь св. Стефана. Период активной строительной деятельности приходится на IX–XII вв. В 897 г. были перестроены церкви аббатства св. Цезария (сохранились 2 капеллы: Сен-Жан-де-Мустье, IX в., и Сен-Блез, XIII–XIV вв., с куполом над средокрестием, узкими боковыми



Вид на церковь Нотр-Дам-ля-Мажор

нефами, акустическими голосниками). В сер. XI в. марсельский мон-рь Сен-Виктор основал на Алискампусе приорат Сент-Оноре с церковью, от к-рой сохранились вост. и зап. части с трансептом. В нач. XII в. началось сооружение ц. Нотр-Дам-ля-Мажор в вост. части А. и перестройка собора близ театра рим. эпохи в новый храм св. Трофима, куда в 1152 г. с Алискампуса были перенесены мощи святого. Стены собора относят к сер. XI в., в сер. XV в. добавлен готический хор. Клуатр собора образован 2 романскими (1183) и 2 готическими галереями. Скульптурой романского времени украшены капители нефа (ок. 1120), фасады (между

Некрополь Алискампус.
Аллея саркофагов

1120 и нач. XIII в.), сев. и юж. галереи клуатра. В эпоху готики и ренессанса церкви на Алискампусе были разобраны на материал для сооружения погребальных капелл; в 1848 г. на его месте устроен плац.

В историю раннехрист. древностей А. вошел благодаря саркофагам своих некрополей, прежде всего Алискампуса и Тринквителя. С 1849 г. их исследовал основоположник христ. археологии во Франции Э. Леблан (опубл. в 1878; в 1954 коллекция была пополнена и переиздана Ф. Бенуа). Скульптурные мраморные саркофаги были привезены в А. из Рима, из Аттики, с о-ва Проконнес,

часть изготовлена в местных мастерских. Производство саркофагов арльской группы с характерными стилем и сюжетикой прервалось к кон. V в. и возобновилось в IX–X вв., но уже в средневек. формах.

Большинство раннехрист. саркофагов А. принадлежат галло-рим. аристократии (некрополи датируются от I до кон. IV в.). Влияние христианства видят уже в ряде эпитафий III в., использующих выражения «вечный мир и покой», «вечная память», однако собственно христ. эпитафика появляется ок. 310 г. В изображениях на саркофагах наряду с сюжетами из ВЗ и НЗ нередко представлены сцены из сельской жизни, охоты, эпизоды из морских путешествий и т. п. На одном из саркофагов (местная традиция приписывает его имп. Константину II) — символическое изображение Воскресения Христова: под монограммой Спасителя — воины, стерегущие Гроб Господень, по обеим сторонам от них — по 6 апостолов, получаю-



Саркофаг Инполита
(Музей Лapidарий. Арль)

щих небесные венцы. На др. саркофаге представлены композиции «Суд Пилата», «Омовение ног ап. Петру» (в обеих — Иисус Христос безбородый) и «Господь во славе». Встречающийся на языческих саркофагах портрет усопшего иногда интерпретировался как изображение местничатого святого мч. Генесия, как, напр., на саркофаге Гидрии Тертуллы, нач. IV в., долгое время считавшемся ракой с мощами мч. Генесия.

В памятниках раннехрист. эпитафики (гл. обр. с Алискампуса) наряду с лат. именами встречается много греч. (Евстатия, Евлогий, Софроний), что указывает на значительную общину выходцев из вост. провинций Римской империи. В эпитафиях священнослужителям упомянуты имена 3 епископов (Ерос, Конкордий, св. Иларий), настоятеля мон-ря Флорентина, 3 пресвитеров и 1 монахини. Наряду с крат-

кими эпитафиями (напр., еп. Еросу: «Sanctus Eros antistes ob[uiit]» — Святой Ерос первосвященник скончался) встречаются и пространные (напр., св. Иларию в гекзаметре: «Sarcrosanctae legis antistes Hilarius hic quiescit» — Священного закона первосвященник Илариус здесь покоится).

Из образцов раннехрист. церковного искусства заслуживает внимания пояс св. Кесария (VI в., мощи покоятся в ц. Нотр-Дам-ля-Мажор), на к-ром вышита монограмма имени Иисуса Христа, на резной пряжке из слоновой кости изображены 2 спящих воина на фоне сводчатого здания с портиками (пещера Гроба Господня).

Лит.: *Leblant E.* Étude sur les Sarcophages de la ville d'Arles. P., 1878; *Benoit F.* Les cimetières suburbains d'Arles dans l'antiquité chrétienne et en Moyen Âge // *Studi di Antichità Cristiana*. R.; P., 1935. T. 11; *Fevrier P.-A.* Les sarcophages décorés du Midi // *Naissance des arts chrétiens*. P., 1992. P. 270–287.

Д. В. Зайцев, Л. А. Беляев

АРМА́ [англ. Armagh, ирл. Ard-macha — возвышенность Махи, по имени языческой богини], одно из 4 архиеп-ств Ирландии (на территории Сев. Ирландии в составе Великобритании), центр к-рого находится в аббатстве А. В наст. время является резиденцией примасов католич. и англикан. Церквей Ирландии. В ср. века вокруг аббатства А. сложился город. Территория архиеп-ства включает графства Арма и Лут. $\frac{2}{3}$ общего числа населения (317 тыс. чел.) составляют католики, остальные — протестанты.

Считается, что мон-рь А. был основан на вершине холма Махи св. Патриком в 444 г. Однако в результате раскопок, проведенных на церковном дворе, в А. обнаружено укрепленное поселение 1-й пол. IV в. В пользу А. по всей Ирландии собирался специальный налог — «подать св. Патрика», на средства от к-рого в аббатстве велось обширное строительство и содержалась школа. К VIII в. А. стала важнейшей епархией острова, а в 1152 г. Собор в Келсе (ирл. Кяннанас-Мор) признал ее супрематия на территории Ирландии. Во время наместничества в А. св. Келлаха (1105–1129) и св. Малахия (1134–1137; почитается как покровитель А.) богослужение было приведено в соответствие с рим. традицией; впервые в Ирландии в аббатстве А. был введен устав Августина. После англо-норманнского завоева-

ния Ирландии в кон. XII в. А. сохранила ведущие позиции в Ирландской Церкви, но ее влияние в области политики ослабло, т. к. избрание епископов теперь зависело от англ. королей. Архиепископы в XIV–XV вв. посещали аббатство лишь изредка, предпочитая жить во владениях (манорах) А. В период Реформации А. стала местом ожесточенной борьбы англикан, поддержанных англ. короной, и католиков. В результате этого противостояния с 1552 г. в А. существуют как католич., так и протестант. церковные иерархии; первым англикан. архиепископом А. был Хью Гудакр († 1553). Среди его преемников на кафедре А. были выдающийся ученый Дж. Ашер и Р. Робинсон, благодаря к-рому были построены дворец архиепископа и здание б-ки. В то же время архиепископы-католики подвергались преследованиям. Архиеп. Ричард Крей в 1567 г. был заключен в Тауэр по приказу королевы *Елизаветы I* и провел в тюрьме 18 лет до своей смерти. В нач. XVII в. архиеп. Петр Ломбардский, приняв посвящение от папы, оставался в изгнании в Риме и так и не смог посетить Ирландию. Католикам-ирландцам удалось восстановить свою Церковь лишь в период Английской революции, в 50-х гг. XVII в. В 1669–1681 гг. престол А. занимал св. католич. Церкви Оливер Планкет, ставший жертвой внутрицерковной борьбы в Ирландии за первенство между архиеп-ствами А. и Дублин. В XIX в. после смягчения преследований католич. духовенства в Ирландии со стороны брит. властей в А. возводится собор в честь св. Патрика (1840–1904; освящен в 1875). Старое здание собора, сооруженное в XIII в. и перестроенное в XVIII в., осталось в ведении англикан. Церкви.

Ист.: *Liber Armachanus: The Book of Armagh* / Ed. J. Gwynn. Dublin, 1937.

Лит.: *Stuart J.* Historical Memoirs of the City of Armagh. Newry, 1819; *King R.* A Memoir Introductory to the Early History of the Primacy of Armagh. Armagh, 1854; *The Buildings of Armagh* / Prep. by R. McKinstry et al. Belfast, 1992; *Bourke C. Patrick: the Archaeology of a Saint*. Belfast, 1993; *Aitchison N. B.* Armagh and the Royal Centres in Early Medieval Ireland: Monuments, Cosmology and the Past. Woodbridge; Rochester, N. Y., 1994; *Jefferies H. A.* Priests and Prelates of Armagh in the Age of Reformation, 1518–1558. Dublin; Portland, 1997; *An. Pont.* 1999. P. 53; <http://new-advent.org/cathen/01729a.htm>; www.ireland.anglican.org [Электр. ресурс].

А. С. Попенсков

АРМАГЕДДОН [греч. Ἀρμαγεδών], название места, куда, согласно кн. Откровения св. Иоанна Богослова (16. 13–16), 3 нечистых духа, они же бесовские духи, вышедшие из уст дракона, зверя и лжепророка, собирают царей земли на эсхатологическую битву в «великий день Бога Вседержителя». Хотя этимология слова А. остается предметом дискуссий, с филологической т. зр. наиболее приемлемо мнение, согласно к-рому А. является греч. транслитерацией древнеевр. словосочетания הַר מְגִדּוֹ — гора Мегиддо. Одноименный город (в Синодальном переводе — Мегиддон) неоднократно упоминается в ВЗ, причем лишь один раз встречающаяся в евр. тексте форма с конечным «нун» (מגדו: Зах 12. 11; в LXX в данном месте упоминание о Мегиддо отсутствует) в передаче на греч. в Септуагинте становится частой (Μαγεδων или Μαγεδδων: Нав 12. 22; Суд 1. 27; 4 Цар 9. 27; 2 Пар 35. 22). Эта гипотеза, однако, ставит перед толкователем определенные проблемы. Выражение «гора Мегиддо» не встречается ни в Свящ. Писании, ни в др. источниках, т. к. г. *Мегиддо* не располагался на горе. Напротив, в Библии есть указания на долину Мегиддо (2 Пар 35. 22; Зах 12. 11; евр. מְגִדּוֹ בְקֶרֶת). Кроме того, в евр. эсхатологии последняя эсхатологическая битва связана не с Мегиддо, а с Иерусалимом.

В качестве разрешения этой проблемы предлагались следующие соображения. В словосочетании «гора Мегиддо» название города может относиться и к его окрестностям, и А. можно рассматривать как указание на гору Кармил, недалеко от подножия к-рой располагался Мегиддо. С этим местом в истории Израиля связана традиция сражений с врагами народа Божия, и не исключено, что эти события могли восприниматься Тайнозрителем как некий прообраз сражения в «великий день Бога Вседержителя». Именно на горе Кармил происходил спор между прор. *Илией* и лжепророками Ваала, закончившийся их бесславленным поражением (3 Цар 18. 19–40); здесь на «водах Мегиддо» израильтяне под предводительством *Деворы* и *Варака* одержали победу над войсками хананеянина *Сисары* (Суд 4. 1–24 и 5. 19); на «равнине Мегиддо» иудеи потерпели поражение от войск егип. фараона Нехо, когда был убит праведный иудейский царь

Иосия (4 Цар 23, 29; 2 Пар 35, 22–24) (*Lohmeyer E. Die Offenbarung des Johannes. Tüb., 1953. S. 137*). Мегиддо упоминается в контексте, к-рый может считаться эсхатологическим (Зах 12, 11 по евр. тексту), причем «плач в долине Мегиддо», о к-ром говорится в данном случае, указывает на связь с событиями 4 Цар 23, 29 и 2 Пар 35, 22–24.

Согласно др. истолкованию, А. может представлять собой неточную греч. передачу евр. словосочетания הר מגידו — гора собрания. В Ис 14, 13 оно обозначает то место «на высотах облачных», куда вавилонский царь намеревался вознести свой престол (в Синодальном переводе правильно по смыслу добавлено «гора в сонме богов»). Поскольку вавилонский царь в христ. экзегезе является образом сатаны, а в 14–18 главах Апокалипсиса неоднократно говорится о падении Вавилона, видеть в слове «А.» аллюзию на Ис 14, 13 не представляло бы трудности (*Kraft G. Die Offenbarung des Johannes. Tüb., 1974. S. 209–210*), но недостаточная фонетическая близость греч. и евр. выражений, и в частности проблематичный переход евр. «айина» (א) в греч. «гамму» (γ), делают эту гипотезу менее вероятной, нежели предвещающая (И. Иеремияс).

Кроме «Мегиддо» (Зах 12, 11) и «горы собрания» как мест последней битвы в евр. эсхатологии называются также «горы Израилевы», о к-рых прор. *Иезекииль* пишет как о месте, где Бог — защитник Израиля — разбивает полчища «Гога в земле Магога» (Иез 38, 8, 21; 39, 2, 14, 17). Эта тема эсхатологической битвы с языческим народом «Гогом» неск. изменяется в Откр 20, 7, где *Гогом* и *Магогом* названы народы, к-рые освобожденный из тысячелетнего плена сатана обольстит и соберет на брань (ср.: Откр 16, 14–16).

Др. гипотеза, заслуживающая внимания, предлагает вместо евр. *məgiddō* читать *migdō* — Его сладкие плоды или Его сладость. Т. о. А. этимологизируется как гора Его сладости, под к-рой понимается Иерусалим (Сион). Такая интерпретация поддерживается следующей аргументацией. Во-первых, оговорка «место называется по-еврейски Армагеддон» предполагает, что речь идет не о конкретном географическом, а об образно-описательном обозначении места (ср., напр., др. эпитет Иерусалима в Откр — «город

возлюбленный» (20, 8), к-рый обнаруживается также в повествовании о последней схватке с Гогом и Магогом). Во-вторых, именно Иерусалим выступает в качестве эсхатологической битвы в пророческой лит-ре (Иоиль 3, 16–18; Зах 14) и в Откр (14, 14–20; 20, 7–10). Наконец, само название Иерусалима как «горы Его сладости» соотносится с эсхатологическим пророчеством Иоиля: «И будет в тот день: горы будут капать вином (LXX — $\gamma\lambda\upsilon\kappa\alpha\sigma\mu\acute{o}\nu$ — сладкий сок) и холмы потекут молоком» (3, 17) (*Bowman J. Armageddon // IDB. Vol. 1. P. 227*).

В святоотеческой экзегезе св. *Ипполит Римский* и блж. *Иероним* размещали А. в Палестине, отождествляя его либо с Иосафатовой долиной или с г. *Фавор*. В толкованиях *Андрея Кесарийского* и *Икумения* было предложено понимание А. как «рассечения, или убийства». Вероятно, слово «А.» представлялось здесь происходящим от евр. корня גדד (*gdd* — резать). (*The Complete Commentary of Oecumenius on the Apocalypse / Ed. H. C. Hoskier. Ann Arbor, 1928. P. 179–180; Schmid J. Studien zur Geschichte des Griechischen Apokalypse-Textes. Münch., 1955. S. 175.*) Такой взгляд не лишен оснований, ибо уже в Зах 12, 11 греч. перевод передает «долину Мегиддо» как «равнина отсеченного, истребленного» — $\text{\tau\epsilon\delta\iota\omicron\nu\ \epsilon\kappa\kappa\omicron\lambda\omicron\tau\omicron\mu\epsilon\nu\omicron\nu}$ (слав. перевод здесь следует евр. тексту).

Лит.: *Орлов Н., свящ.* Апокалипсис святого Иоанна Богослова: Опыт правосл. толкования. М., 1904, 1999. С. 399–402; *Jeremias J.* Ἄρ Μαγεδών // ThWNT. Bd. 1. S. 467; *idem.* Ἄρ Μαγεδών (Аpc. 16, 16) // ZNW. Bd. 31. 1932. S. 73–77; *Strobel A.* Der Berg der Offenbarung // Verborum Veritas: Festschrift für G. Stählin. Wuppertal, 1970. S. 133–146; *idem.* Ἀρμαγεδών // EWNT. Bd. 1. S. 366; *Shea W. H.* The Location and Significance of Armageddon in Rev. 16, 16 // Andrews Univ. Seminary Stud. 1980. Vol. 18. P. 157–162; *Loasby R. E.* «Har-Magedon» according to the Hebrew in the Setting of the Seven Last Plagues of Revelation 16 // Ibid. 1989. Vol. 27/2. P. 129–132; *La Rondelle H. K.* The Etymology of Har-Magedon (Rev 16:16) // Ibid. P. 69–73.

А. С. Небольсин,
свящ. Леонид Грилихес

АРМАГИЛ [латиниз. Armagilus от Arthmael, франц. Argmel, англ. Ermyn] (482, Англия — ок. 570, Плоэрмель, Бретань), св. (пам. зап. 16 авг.), аббат мон-ря Сент-Армель-де-Бошо. Согласно житию (*Vita Armagili // Notice sur la ville de Ploërmel. Rennes, 1864. P. 163*), А., став

священником, отправился проповедовать в Бретань. Подвергшись преследованиям, он вынужден был уехать ко двору франк. кор. Хильдебберта I, где оставался в течение 7 лет, прославившись даром исцеления хромых и слепых. Король пожаловал А. земли в Плоэрмеле, где святой основал мон-рь Сент-Армель-де-Бошо. Также им было основано аббатство Плуарзель. По легенде, А. удалось с помощью молитвы приручить дракона, в течение мн. лет державшего в страхе жителей мест. Ле-Тей. Святой широко почитается в Бретани, где мн. селения носят имя А.

Ист.: ActaSS. Aug. T. 2. P. 298; La légende de S. Armel. St. Brieuc, 1855.

Лит.: *Duine F. M.* Saints de Brocéliande. P., 1905. T. 3: S. Armel; *idem.* Armel // DHGE. T. 4. Col. 279–280; *Baring-Gould F.* The Lives of the British Saints. L., 1907. T. 1. P. 170.

П. Б. М.

АРМА́ЗИ [груз. არმაზი, от имени древнегруз. языческого божества], мон-рь во имя Пресв. Богородицы неподалеку от г. Мцхета (Грузия), в ущелье Армазисхеви. Его большая зальная монастырская церковь с выступающей апсидой датируется 1-й пол. XII в. Согласно



Церковь Пресв. Богородицы в Армази.
1-я пол. XII в.

надписи над входом в усыпальницу (ГМИГ), упоминающей Мцхетского Католикоса-Патриарха *Николая I (Гулаберисдзе)*, между 50 и 78 гг. XII в. к храму были пристроены длинный придел с севера, притвор с запада и усыпальница у сев.-зап. угла. В XVII в. монастырский двор обнесли стеной, к западу от церкви возвели колокольню, нижняя часть к-рой была включена в ограду и служила проходом на территорию мон-ря. В 90-х гг. XVI в. в А. находился изгнанный царем Луарсабом Католикос-Патриарх *Мелхиседек II (Багратиони)*. В XVIII в. мон-рь при-

шел в запустение. В 80-х гг. XIX в. А. поселился мон. Мириан, к-рый частично восстановил монастырские постройки. После его кончины мон-рь более не возобновлялся.

Лит.: Шмерлинг Р., Дolidze В., Барнавели Т. Окрестности Тбилиси. Тбилиси, 1960. С. 29–33; მტკვრეთა / ქვ. მ. ბუღია, მ. ჯანჯღალია. თბილისი. 2000. P. 93.

Д. Хоштария

АРМАЗИ КСАНСКИЙ [груз. არმაზი კსანელი], ц. во имя вмч. Георгия в исторической пров. Шида-Картли (ныне Ахалгорский р-н Грузии), в ущелье р. Ксани, построена в 864 г. Это четырехстолпный центральнокупольный храм (типа «вписанный крест»), своеобразными чертами к-рого является отсутствие традиц. для церковной архитектуры Грузии барабана и скрытый под двухскатной кровлей купол. Декор фасадов и интерьера отличаются вариативность форм капителей и оконных обрамлений. В храме сохранилась самая ранняя в Грузии точно датированная *алтарная преграда*, украшенная росписью (864). Она была спланирована и возведена одновременно с храмом и имеет 5 пролетов. В центре антаблемента над пролетом царских врат сохранились оглавные изображения 3 святых (в центре вмч. Георгий?), а также кресты и декоративные мотивы, выполненные красной, желтой, белой и черной красками. Лики юных, безбородых святых с округлым овалом и широко раскрытыми глазами повторяют раннехрист. образцы, но неск. наивная, упрощенная манера их трактовки отличается плоскостностью, линейностью и находит близкие стилистические параллели в искусстве Грузии т. н. переходного периода (Теловани, Армази, рельеф Ашота Куропалата из Опизы, икона «Преображение Господне» из Зарзмы и т. д.). На юж. стене под карнизом сохранилась одна из самых ранних датированных древнегруз. надписей, выполненная на *асомтаврული*: «Именем Бога я, Георгий, армазский мамасахлиси, начал строить святую церковь в хроникон 84, в самодержавство Георгия». Слово «мамасахлиси», в переводе «настоятель мон-ря», может указывать на существование в А. К. муж. мон-ря, однако его история в источниках не прослеживается.

Ист.: ქართული წარწერების კორპუსი / ნ. შიშიაშვილის ვაშლიკემა. თბილისი, 1980. Т. 1. С. 167–168; სიხური მრავალთავი 864

წლები / აკ. შახობის რედაქციით, წიხისიტყვაობით და ვაშლიკემათ. თბილისი, 1959. С. 280–281. Таб. 10.

Лит.: Чубинашвили Г. Архитектурные памятники VIII и IX веков в Ксанском ущелье // *он же*. Вопросы истории искусства. Тбилиси, 1970. Т. 1. С. 143–152.

В. Силогава, А. Окроперидзе, Д. Туманишвили

АРМАТИЙСКАЯ [Амартийская, Амастрийская] **ИКО́НА БОЖИЕЙ МА́ТЕРИ**, также Собор Богородицы в Арматиевых (*Сергий (Спаский)*). Месяцеслов. Т. 3. С. 328), происхождение ее связывают с местностью в К-поле, получившей название «Арматиевы», или «в Арматиевых» (греч. ἐν τοῖς Ἀρματίου), по имени военного магистра Арматия, племянника имп. *Василиска* (70-е гг. V в.)



Арматийская икона Божией Матери

(Там же). Ссылки на то, что А. и. происходила из Арматийского мон-ря в К-поле (*Ровинский*. С. 675; *Поселянин*. С. 539), малоосновательны, поскольку, по сведениям Ш. Дюканжа, «в Арматиевых» существовала церковь во имя Богородицы, а не мон-рь (*Du Cange*. Т. 2. P. 168; Т. 4. P. 83, 165), к-рый, возможно, принимали за Амастрийскую обитель (совр. Амасра, Турция), где была явлена чудотворная *Амастрийская икона Божией Матери* (*Бухарев*. С. 399). Из-за сходности названия последней с А. и. произошло смешение икон, несмотря на разницу их происхождения и дней празднования.

Особенностью иконографии А. и. является то, что Младенец Христос стоит вполборота справа от Богоматери, обнимая Ее правой ручкой; Богоматерь поддерживает Младенца, касаясь Его левой, согнутой в локте ручки (вариант — головка Младенца прижимается к лицу Богоматери). В XVIII–XIX вв. А. и. получила достаточно широкое рас-

пространение (как правило, с подписью: «Амартийская») на гравюрах, на иконах с чтимыми образами Богоматери и на «духовных листах» народных картинок (*Ровинский*. С. 675).

Время установления празднования А. и. неизвестно. В греч. Минеях и слав. Прологе отмечены дни памяти 17 авг. и 21 июля (Сергий (Спаский)), у Дюканжа — 17 янв. Упоминание о том, что празднество 17 авг. установлено в память избавления от иконоборческой ереси, появляется лишь в изданиях XIX в. (*Поселянин*. С. 539; *Снегосорова*. С. 399). Текстов сказания и описаний чудотворений от А. и. не сохранилось.

Лит.: Пролог (полугодие). М., 1641, 1657; *Du Cange*. Histoire de l'empire de Constantinople. 1680. Т. 2. P. 168; Т. 4. P. 83, 165; *Аполлос (Байбаков)*, архим. Христианский календарь. М., 1784. С. 368; Полный христианский месяцеслов. К., 1839, 1868. С. 208; Μηναῖα. Κωνσταντινουπόλεως, 1843; Описание явлений чудотворных икон Пресвятой Богородицы с показанием времени, когда оные случились, и мест, где сии святые иконы находятся, в какие числа бывают празднества им, и по какому случаю оные установлены: Собр. из разных ист. книг. М., 1846, 1863³. С. 24; Изображение икон Пресвятой Богородицы в Православной церкви прославляемых с краткими о них сказаниями, и с присовокуплением умилительных молений к Богоматери. М., 1848, 1882². С. 21; Сборник изображений явленных и чудотворных икон Пресвятой Богородицы. М., 1866. С. 39; *Панов Г.* Историческое, хронологическое и иконографическое описание 218 наименований и изображений Пресвятой Богородицы. СПб., 1871. С. 6; *Сергий (Спаский)*. Месяцеслов. Т. 3. С. 328; *Косолатов Ив.* Месяцеслов Православной католической Церкви. Симбирск, 1880. С. 385; *Ровинский*. Народные картинки. Т. 4. С. 675; *Снегосорова*. Земная жизнь Пресв. Богородицы. 1892. С. 399; *Бухарев И.* Иконы. 1901. С. 101; Сказания о чудотворных иконах Богоматери и ее милостях роду человеческому: «Царица небесная, спаси землю русскую» / Сост. Е. Поселянин. М., 1904. С. 262; Слава Богоматери. 1907. С. 587; *Поселянин Е.* Богоматерь. 1909. С. 539; НКС. Т. 3. С. 730.

И. А. Шалина

АРМЕЙСКАЯ ЕПИСКОПИЯ Румынской Православной Церкви. Основана в 1921 г. с кафедрой в г. Алба-Юлия. Епископы, возглавлявшие эту кафедру, имели титул инспекторов военного духовенства (епископы армии). Им подчинялось военное духовенство, священники (в звании капитана, майора, подполковника), окормлявшие различные гарнизоны. В дек. 1921 г. на кафедру был избран прот. Василий Сафту, к-рый скончался в апр. 1922 г., не дожив до хиротонии. Затем кафедру возглавляли еп. Юстиниан (Текулеску; 1923–1924), бывш. прот.

в Алба-Юлии, еп. Иоанн (Строя; 1925–1937), бывш. проф. Богословско-педагогического ин-та и прот. в Сибиу, и еп. Парфений (Чопрон; 1937–1948). Последний в 1948 г. уволен на покой, а епископия упразднена.

Свящ. Виталий Беспалко

АРМЕНИЯ [Республика Армения; арм. Հայաստան — Айастан], гос-во в Закавказье. Территория: ок. 29 800 кв. км. Столица: Ереван (1,25 млн. чел., 1998). Крупнейшие города: Гюмри, Ванадзор. Гос. язык: армянский. **География.** Граничит на западе с Турцией, на севере с Грузией, на востоке и юге с Азербайджаном и Ираном. А. расположена в вост. части Армянского нагорья; с севера и северо-востока окружена горами М. Кавказа (Джавахетский, Базумский, Памбакский, Гегамский, Севанский (Шахдагский), Варденисский, Карабахский, Зангезурский хребты); в сев.-вост. приграничье и к юго-западу местность неск. понижается, образуя на юго-западе долины рек Раздан, Касах и Аракс на Араратской равнине. Наиболее высокая точка на территории А. — гора Арагац (4100 м). В сев.-вост. части страны находится крупное пресное оз. Севан. Климат континентальный сухой. **Население:** 3 336,1 тыс. чел. (2001). Ок. 96% составляют армяне. Проживают также езиды, русские, украинцы, ассирийцы, греки. **Гос. устройство:** президентская республика. Основной закон — Конституция 1995 г. Глава гос-ва — президент, избирается сроком на 5 лет. Высший орган законодательной власти — Национальное собрание, избирается на 4 года, состоит из 189 депутатов (40 избираются по партийным спискам, остальные по округам по мажоритарной системе). Адм. деление: марзы (области) Ереван, Ширак, Лори, Тавуш, Арагацотн, Котайк, Армавир, Арарат, Гехаркуник, *Вайоц-Дзор* и Сюник.

Религия. Подавляющее большинство жителей А. принадлежат к Армянской Апостольской Древневосточной Православной Церкви. РПЦ представлена 5 приходами, входящими в состав Майкопской епархии. Существуют общины католиков, протестантов, молокан и др. Незначительная часть населения исповедует ислам.

Законодательство о религии. Конституция А. во 2-й гл. опреде-

ляет основные права и свободы человека и гражданина. Независимо от национальности, расы, пола, языка, вероисповедания, политических и др. взглядов, социального происхождения, имущественного и др. положения граждане республики А. имеют полные права, свободы и обязанности, обусловленные Конституцией и законом (ст. 15). Каждый имеет право свободы обучения, совести и вероисповедания. Согласно ст. 23, свобода выражать религию и убеждения может быть временно ограничена только в условиях военного или чрезвычайного положения (ст. 45, 55.14). Запрещается использовать права и свободы с целью насильственного свержения конституционного строя, разжигания национальной, расовой или религиозной ненависти или пропаганды насилия и войны (ст. 48).

В 1997 г. Национальное собрание приняло закон «О дополнениях и изменениях в закон Армении «О свободе совести и религиозных организациях», по которому разрешается, в т. ч. в общеобразовательных учреждениях, преподавание вероучения только Армянской Апостольской Церкви.

История. Родиной арм. этноса является Армянское нагорье — «горный остров» высотой 1500–1800 м над уровнем моря, возвышающийся между Малоазийским и Иранским плоскогорьями. В его центральной части находится вулканический массив с горой Б. Арарат (5165 м). В древности и средневековье А. включала в себя ряд исторических областей: Вост. А. — вост. часть Армянского нагорья, ограниченная с севера и востока горами М. Кавказа, с юга горным массивом Котур и оз. Ван. Важнейшие области: Айрарат (к северу от горного массива Арарат, верховья р. Аракс), Гугарк (Памбакские горы и район к северо-западу от оз. Севан), Сюник (нагорье к югу от оз. Севан), Арцах (тур. Карабах; горный район к востоку от оз. Севан), *Тайк* (горные долины р. Чорох и ее притоков). Зап. А. — зап. часть Армянского нагорья и верховья Евфрата, с севера ограничена Понтийским хребтом, с запада долиной р. Кызылырмак (греч. Галис). Важнейшие области: Тарон (Туруберак; сев.-зап. побережье оз. Ван и горные массивы к западу от него), Цопк (Софена; долины р. Мурат в нижнем течении и ее притоков, горный р-н

Сасуна), Ахзник (Арзанена; район между горами Вост. Тавра и р. Тигр), Васпуракан (вост. побережье оз. Ван и горный массив к востоку от него), Киликия — область к югу от гор Зап. Тавра.

Древнейший период. Урарту. Регион Армянского нагорья входил в зону древнейшего распространения земледельческо-скотоводческого производящего хозяйства, сменившего здесь в VI тыс. до Р. Х. присваивающее охотничье-собирательское. С этого времени начинается строительство постоянных поселений, домов с каменным фундаментом и кирпичными стенами, развивается декоративное орнаментальное искусство, гончарное дело, а позднее обработка металлов. Известны относящиеся к IV–III тыс. до Р. Х. первобытные земледельческо-скотоводческие поселения (Шенгавит, Шрешблур, Элар, Тагаворанит). Со 2-й пол. V–IV тыс. до Р. Х. Армянское нагорье, богатое медными рудами, становится крупным центром медного производства. Об этом свидетельствуют раскопки поселений Шамирамалты, Техут, Гюль-Тепе (V–IV тыс.), на территории городища Мецамор (III–I тыс.) найдено свыше 200 плавильных печей.

Согласно хеттским, митаннийским и ассир. источникам, во 2-й пол. II тыс. до Р. Х., в период расцвета бронзового века и начала освоения железа, у различных племен, населявших Армянское нагорье (хурритов, урартов, лувийцев и др.), существовали раннегос. политические образования кавк. и арам. этнического характера: племенные союзы Уруатри, Наири, Хайаса, Дайани и др. Угроза вторжения со стороны усилившейся Ассирийской державы способствовала процессу объединения этих союзов во главе с Урарту (Арарат в древнеевр. источниках). На этой основе в 1-й пол. IX в. до Р. Х. образуется одно из древнейших гос-в — Урарту (Ванское царство) — со столицей Тушпа (совр. Ван, Турция). Ядро этого гос-ва находилось к востоку от оз. Ван и называлось Биайнили (отсюда название озера и г. Ван). В этот период развивался процесс этнокультурной консолидации племен Армянского нагорья, говоривших на хуррито-урартских, хетто-лувийских языках, шло формирование арм. этноса.

В VIII в. до Р. Х., в царствование Менуа (810–786) и Аргишти I (786–

764), Урарту заметно расширило свои границы и, оттеснив *Ассирию*, стало сильнейшей державой Передней Азии. Власть Сардури II (764–735), носившего титул «царь стран и царь царей», распространялась на большую часть Армянского нагорья, в т. ч. на княжества протоарм. племен в верховьях Евфрата. В эту эпоху наивысшего могущества и расцвета Урарту были построены мн. города, крепости, административно-хозяйственные центры (Эребуни, Тейшебаини, Аргиштихинили и др.), была создана высокая культура городского строительства. Население Урарту вело комплексное земледельческо-скотоводческое хозяйство, основанное на искусственном орошении. Мн. земледельческие орудия изготовлялись из железа, широкое употребление к-рого здесь началось раньше, чем в др. районах Передней Азии. Металлургия достигла наибольшего развития среди ремесел. Изделия урартских кузнецов из серебра и бронзы высоко ценились во всем Средиземноморье. Чаще всего мастера украшали металлические чаши и блюда сценами сражений, изображениями колесниц, фигур всадников. Военственный характер урартов проявлялся и в обычае жертвовать в храмы специально изготовленные из драгоценных металлов щиты, шлемы и колчаны для стрел. О высоком уровне социально-экономического и культурного развития Урарту свидетельствуют как многочисленные вещественные памятники, так и сохранившиеся урартские и ассир. клинописные надписи. Наибольшую известность приобрела т. н. Хорхорская летопись, высеченная на скале в районе г. Ван. Клинописные надписи того времени найдены и в др. областях, входивших в состав Урарту, в т. ч. в Уртехини (арм. Арцах).

В кон. VIII в. до Р. Х. начинается упадок Урарту. Несмотря на поражение от ассир. царя Саргона II в 714 г. до Р. Х., страна нек-рое время еще продолжала развиваться и осваивать новые земли в Закавказье вплоть до Каспия. Однако постоянная необходимость сдерживать натиск Ассирийской державы, вторжения киммерийцев, скифов, мидян, а также внутренние факторы — интенсивное распространение арм. племен и их языка в вост. половине Армянского нагорья — способствовали ослаблению гос-ва Урарту.

Первые арм. гос-ва. Правление Ахеменидов (VII–III вв. до Р. Х.). На рубеже VII и VI вв. до Р. Х. на территории Урарту впервые появляются фрако-фригийские племена, к-рых месопотамские источники именуют «мушку». На смену распавшемуся гос-ву Урарту пришло сложившееся уже на основе армяноязычной этнической общности гос-во Оронтидов (Ервандидов), находившееся под протекторатом Мидийской державы. Арм. этнос сложился в результате сближения и слияния мн. этнических групп, как местных хурритских, так и индоевропейских (лувийцев, фригийцев-мушков). Важную роль в истории образования древнеарм. государственности сыграли племенные союзы, населявшие зап. часть Армянского нагорья, в частности Арме-Шуприа (XII–VII вв. до Р. Х.).

В 520 г. до Р. Х. царство было завоевано персами и оставалось в составе державы *Ахеменидов*. Слово «А.» для обозначения страны впервые упоминается в Бехистунской надписи персид. царя *Дария I*, высеченной на 3 языках в 521 г. до Р. Х. А. была известна мн. древним народам. Она изображена в числе 6 стран на звездобразной вавилонской карте, высеченной на глиняной плите в V в. до Р. Х. О ней писали древнегреч. историки *Геродот* (V в. до Р. Х.) и *Ксенофонт* (V–IV вв. до Р. Х.), называвший армян «миролюбивым, богатым, гостеприимным народом». Т. о., с кон. VI в. до Р. Х. А. испытывала сильное иран. политическое и культурное влияние. Широкое развитие в тот период получили ремесленное производство и строительная техника. Большим достижением было введение в А. в сер. V в. до Р. Х. нового лунно-солнечного календаря, к-рый использовался до нач. XIV в.

Е. Д. Джагацян

Становление Вел. А. (III – сер. I в. до Р. Х.). В 331 г. до Р. Х. *Александр Великий* сокрушил империю Ахеменидов. В А. образовались полунезависимые гос-ва, признавшие зависимость от Александра, а позднее — от греко-сир. державы его преемников (диadoхов) Селевкидов. Однако, вскоре после того как в сер. III в. до Р. Х. от Селевкидов отпадает *Парфия*, где к власти пришла династия Аршака Великого, армяне обратились к парфянским Аршакидам с просьбой помочь в борьбе

с Селевкидами и прислать своего представителя, чтобы занять арм. престол. Первым арм. Аршакидом стал Валаршак, считающийся в арм. традиции братом Аршака Великого. Наиболее выдающимся его преемником был Арташес I (Артаксиас), к периоду правления к-рого относится формирование Вел. А., объединившей все население Армянского нагорья под единой властью. В 176 г. до Р. Х. была основана новая столица — Арташат. Город, по свидетельству источников, был построен Ганнибалом, к-рый после поражения *Антиоха III Великого* в битве при Магнесии (189) перешел на службу к арм. царю. Вскоре Арташат становится крупным центром на путях международной торговли. Арташес I присоединил часть Иранского и Малоазийского нагорий и вышел к берегам Каспийского и Чёрного морей. Активная внешняя политика привела его к столкновению с парфянскими Аршакидами, Римом и Селевкидами. После победы над селевкидским царем *Антиохом IV Эпифаном* при Тигре (165) Арташес I, к-рого рус. историк С. Н. Глинка ставил в один ряд с Александром Великим, значительно упрочил позиции Вел. А., просуществовавшей почти 6 столетий и ставшей ведущей политической силой на Кавказе и в М. Азии. Для правителей Вел. А. в историографии возник особый термин — «династия Арташесидов».

Зенита могущества Вел. А. достигла при Тигране II Великом (95–55 до Р. Х.), к-рый расширил границы гос-ва до Средиземного м., Киликии и Палестины до Каспийского м. и Мидийских гор. Разгромив последних Селевкидов (83), он завоевал их столицу *Антиохию*. Тигран II занимался культурной и строительной деятельностью. В 77 г. до Р. Х. он заложил один из крупнейших городов Армении — Тигранакерт в Сев. Месопотамии (близ совр. г. Сильван, юго-восток Турции). Тигран поощрял распространение в Армении эллинистической образованности и искусства, в столичных городах Арташате и Тигранакерте были построены театры, с греч. богами отождествлялись традиц. зороастрийские божества. Однако держава Тиграна, к концу его правления охватывавшая значительную часть Передней Азии, в политическом и экономическом отношениях оказалась неустойчивым

образованием, что предопределило поражение Вел. А. в войне с Римом.

А., Парфия и Рим (II в. до Р. X. — III в. по Р. X.). К сер. I в. до Р. X. монархия Тиграна II приобрела значительное влияние в М. Азии. Для борьбы с римлянами и парфянами Тигран II и понтийский царь Митридат VI Евпатор, давний и непримиримый враг Рима, заключили военно-политический союз. Однако римлянам вскоре удалось расправиться с Митридатом, а затем вторгнуться в пределы А. (69 до Р. X.). Рим. полководец Лукулл, осадив Тиграпакерт, вскоре овладел им, варварски разграбил и разрушил до основания, а затем пытался захватить и Арташат, но здесь потерпел неудачу. Через 3 года в А. вторглась рим. армия Помпея, направляясь к Арташату (66). Считая, что вооруженная борьба в создавшихся условиях будет гибельной для его страны, Тигран II один, безоружный, явился в рим. лагерь. Этот удачный дипломатический ход дал ему возможность, несмотря на тяжесть условий договора с Римом (политическая зависимость от Рима, потеря Сирии и малоазийских земель), сохранить основную территорию гос-ва и свой титул «царь царей».

Однако подчинение А. Риму на данной стадии оказалось номинальным. Сын Тиграна II Артавазд II (55–34 до Р. X.), к-рый сочетал управление гос-вом с занятиями философией, драматургией и историей, не только уклонился от поставки военных контингентов, обещанных по Арташатскому миру, но и выступил на стороне враждебной Риму Парфии, с к-рой А. связывало этноязыковое, религ. и культурное единство. Вскоре парфянские Аршакиды нанесли сокрушительное поражение Риму в битве при Каррах (6 мая 53 г. до Р. X.), когда полководец Сурен разгромил «непобедимого» Красса, павшего на поле боя вместе с большей частью своей армии. Это поражение позволило Артавазду II перейти к активной внешней политике. Войска под предводительством парфянского царевича Бакура и арм. полководца Васака вторглись в Сирию (51), через 11 лет Парфия и А. перешли в наступление: войска Бакура и Васака в короткое время овладели почти всем Вост. Средиземноморьем, создав угрозу прорыва в Египет и на Балканы. В 39 г. до Р. X. Марк Антоний послал

против парфян и армян своего лучшего полководца Вентидия Баса, и тот в решающей битве при Антиохии разгромил аршакидскую армию. Вскоре на Восток прибыл сам Антоний, начавший в 36–34 гг. до Р. X. войну сперва с Парфией, а затем и с А. Несмотря на ряд поражений, Антоний смог захватить Артавазда II, заманив его в свой лагерь для переговоров, и отправил в Александрию, где преподнес закованного в золотые цепи арм. царя в подарок егип. царице Клеопатре. Во время триумфального шествия римлян Артавазд отказался повернуться в знак покорности лицом к Клеопатре, за что был обезглавлен.

При сыне Артавазда II Арташесе II (34–20 гг. до Р. X.) независимость А. была восстановлена. Однако приход к власти его брата Тиграна III, рим. ставленника, в Риме истолковали как подчинение А.: были отчеканены монеты с легендой «*Armenia capta, Armenia recepta*» (Армения плененная, Армения взятая). Тем не менее А. не была обращена в провинцию Римского гос-ва. В течение следующих 50 лет на арм. престоле сменилось не менее 11 венценосцев — ставленников Рима, как правило из царских фамилий соседних стран. Переломным стал 52 г. по Р. X., когда парфянский царь Вологез I Аршакид объявил царем А. своего брата Трдата. Это событие привело к затяжной войне парфяно-арм. коалиции с Римом. В 58–59 гг. рим. войска под командованием Корбулона разрушили столицу Арташат, мотивируя это неспособностью удерживать столь большой город, и заняли Тиграпакерт, где в 60 г. возвели на арм. престол своего ставленника Тиграна VI. В 61 г. Парфия вновь двинула войска в А., и римлянам пришлось отступить. Стороны заключили в Рандее компромиссный мирный договор (63): царем А. провозглашался Трдат I из парфянской династии Аршакидов, но корону он должен был получить в Риме из рук императора. Император Нерон обставил коронацию пышными празднествами и предоставил средства на восстановление Арташата (66). Вел. А. была признана самостоятельным гос-вом.

В 113 г. император Траян начал войну с Парфией и А., и в 114 г. А. была на неск. лет включена в состав рим. пров. Каппадокия и Вел. и М. А. Однако при императоре Адриане (117–138)

царская власть в А. была восстановлена. Когда в ходе следующей парфяно-рим. войны (163–166) римляне заняли Арташат, они сочли целесообразным сохранить А. в качестве самостоятельного гос-ва. Ее столицей был сделан г. Валаршапат.

С сер. I в. А. входила в систему царств Парфянской Аршакидской державы, сохраняя политическую самостоятельность. Поначалу арм. престол, считавшийся вторым по значению после Парфянского, занимали младшие представители правящей династии Аршакидов, а на рубеже II–III вв. на нем утвердился арм. ветвь династии (Аршакуни). Периодически оказываясь под рим. протекторатом, А. не стала частью Римской державы. Однако М. А. в 72 г. окончательно стала рим. провинцией и оставалась в составе Римской, а затем Византийской империи с перерывами до кон. XI в. Ситуация, возникавшая в результате противостояния Парфии и Рима, на протяжении веков была типичной для А., зажатой между крупнейшими державами Запада и Востока и вынужденной лавировать, чтобы выжить в этом опасном окружении.

В III–IV вв. А. оставалась в центре борьбы за господство на Ближ. Востоке между Римом и пришедшими к власти в Иране Сасанидами. В отличие от Аршакидов новых правителей Ирана не связывали с арм. династией родственные отношения. Нисибинский договор 297 г. означал ослабление персид. и усиление рим. влияния на А.

А. Р. Геворкян

Дохрист. религии в А. Некоторые разрозненные сведения о верованиях армян сохранились у античных авторов (Страбон, Плиний, Диодор, Плутарх, Кассий Дион), в основном писавших о храмах, статуях божеств древней А. Свидетельства о дохрист. арм. культуре содержатся преимущественно в трудах арм. раннехрист. историков V–VII вв.: *Агафангела*, *Фавста Бузанда*, *Мовсеса Хоренаци*, *Елише* (Егише), *Лазара Парпеци*, *Езника Кохбацци*.

В древнейший период религ. представления урартов и др. протоарм. племен развивались так же, как и у др. народов Ближ. Востока. Известны 3 главных древнеарм. божества: верховный бог Халди (покровитель гос-ва, бог неба, жизни, войны, плодородия, виноградарства и ремесел), бог бури и войны Тейшеба (сходен



с хуррито-хеттским Тешубом) и бог солнца Шивини. Как бог почитался также прародитель армян Хайк, поразивший стрелой из огромного лука враждебного месопотамского бога Бела. Один из потомков Хайка — бог умирающей и воскресающей природы Ара. Существовал также культ бога Торка (сходен с хуррито-хеттским Тарху).

Сильным влиянием в А. с начала становления арм. народа и государственности обладала культура соседнего Ирана. Основной религией здесь был *зороастризм*, завоевавший ведущие позиции еще до эпохи Ахеменидов и оставшийся офиц. религией персов до VII в. по Р. Х. В ряде источников содержатся сведения о том, что верховным богом армян был Арамазд (парфянская форма иран. имени *Ахура-Мазды*). Его называли «отцом всех богов», «творцом неба и земли», «производителем обилия и плодородия», «великим и мужественным». Упоминается храм в честь Арамазда в крепости Ани (в районе совр. г. Эрзинджан, Турция) — месте погребения арм. царей династии Аршакидов. Почиталась богиня Анаит (Анахит) как «дочь великого и могучего Арамазда», «матерь всякого знания». В разных местах А. в ее честь были воздвигнуты храмы. Также существовали храмы в честь бога Михра (*Митры*), к-рого называли «сыном Арамазда», и храброго Вахагна (иран. Веретрагны) — бога-драконоборца, одного из любимых богов древних армян, о к-ром сохранилось большое количество мифов, песен, сказаний. Покровителем земли считалось божество Спэндармэт. Почитание божеств Хаурватат и Амертат нашло отражение в названии цветка хаврот-маврот.

Исследователи по-разному подходят к вопросу о зороастризме в А. Как считал Р. Штапельберг, основное ядро древней арм. религии было общеиранским. Мн. авторы рассматривают арм. богов с т. зр. их местного происхождения и отмечают изменения, возникшие под влиянием иран. культуры. В эллинистическую эпоху армяно-парфянские боги сопоставлялись и отождествлялись с греч.: Арамазд с *Зевсом*, Анаит с *Артемидой*, Вахагн с *Гераклом*, Михр с *Гелиосом*.

Крупнейшие специалисты по зороастризму М. Бойс и Дж. Расселл считают, что имеется достаточно ис-

торических, лингвистических, археологических и этнографических данных, к-рые свидетельствуют о том, что зороастризм практиковался армянами со времени Ахеменидов, когда А. находилась под их господством, т. е. с кон. VI в. до Р. Х. В результате археологических работ в крепости Эребуни обнаружен храм огня ахеменидского времени.

С воцарением династии Аршакидов зороастризм стал офиц. религией А. Одним из эпизодов, свидетельствующих о соблюдении зороастрийских предписаний Трдатом I, было его путешествие в Рим в 65 г. сухопутным путем, чтобы не осквернить священное создание — воду, почитавшуюся зороастрийцами.

От парфян и персов к армянам перешли верования в добрых и злых духов. Среди них известны хриштак — ангел, дэв — чудовище, парик — злое существо жен. пола. У армян сложились представления о вредных животных и насекомых, созданных злым духом: змее, скорпионе, лягушке, муравье, к-рые считаются в зороастризме созданиями злого начала *Анхра-Майнью*.

После принятия христианства А. зороастрийцы жили в той ее части, к-рой управляли Сасаниды до сер. VII в. Длительное время сохранялись элементы зороастрийских представлений о рае и аде, о загробной жизни, а также засвидетельствованы обряды, связанные с огнем, солнцем, чистотой тела. В нек-рых горных районах А. зороастризм сохранился до наст. времени.

Лит.: *Эмиш Н. О.* Очерк религии и верований языческих армян. М., 1864; *Миллер В.* Зороастризм и его учение // Мир Божий. 1892. № 5. С. 19 сл.; *он же.* Исследования и статьи по армянской мифологии, археологии, истории и истории литературы // Этнографический фонд Н. О. Эмина при Лазаревском Институте восточных языков. Вып. 2. М., 1896; *Штапельберг Р. Р.* Об иранском влиянии на религиозные верования древних армян // Труды Восточной комиссии Московского археологического общества. Древности восточные. М., 1901. Т. 2. Вып. 2; *Канацян Г. А.* Хеттские боги у армян. Ереван, 1940; *Adontz N.* Histoire arménienne. Т. 1. Р., 1946; *Струве В. В.* Родина зороастризма. Л., 1948; История армянского народа. Ч. 1 / Под ред. Б. Н. Аракеляна и А. Р. Иоаннисяна. Ереван, 1951; *Тревер К. В.* Очерки по истории культуры древней Армении (II в. до н. э. — IV в. н. э.). М.; Л., 1953; *Фавстос Бузанд.* История Армении / Пер. М. А. Геворгияна // Памятники древнеармянской литературы. Ереван, 1953. Т. 1; *Елише.* О Вардане и войне армянской / Пер. И. А. Орбели. Ереван, 1971; *Абегиан М.* История древнеармянской литературы. Ереван, 1975; *Boys M.* A History of Zoroastrianism. Leiden; Köln, 1975. Vol. 1 (Handbuch der Orientalistik. Abt. I. Bd. VIII, 2. Hft. 2A);

История армянского народа с древнейших времен до наших дней / Под ред. М. Г. Нерсисяна. Ереван, 1980; *Russell J. R.* Zoroastrianism in Armenia. Harvard, 1987; *Тирацян Г. А.* Культура древней Армении VI в. до н. э. — III в. н. э. по археологическим данным. Ереван, 1988; *Бойс М.* Зороастрийцы: Верования и обычаи. СПб., 1994.

М. Б. Мейтарчян

А. между Римом и Ираном. Приятие христианства. Сближение с Римом в кон. III в. подготовили почву для широкого распространения в А. христианства, уже влиятельного в вост. провинциях империи, при царе *Трдате III* оно было принято в качестве гос. религии (традиц. дата — 301). Тем самым арм. правительство старалось не только укрепить свою власть, но и утвердить независимость А. перед лицом усилившегося под властью Сасанидов Ирана. С этого времени Церковь становится важнейшим фактором, объединяющим живущих во мн. странах мира армян, особенно в периоды, когда народ был лишен своей государственности (см. *Армянская Апостольская Церковь*).

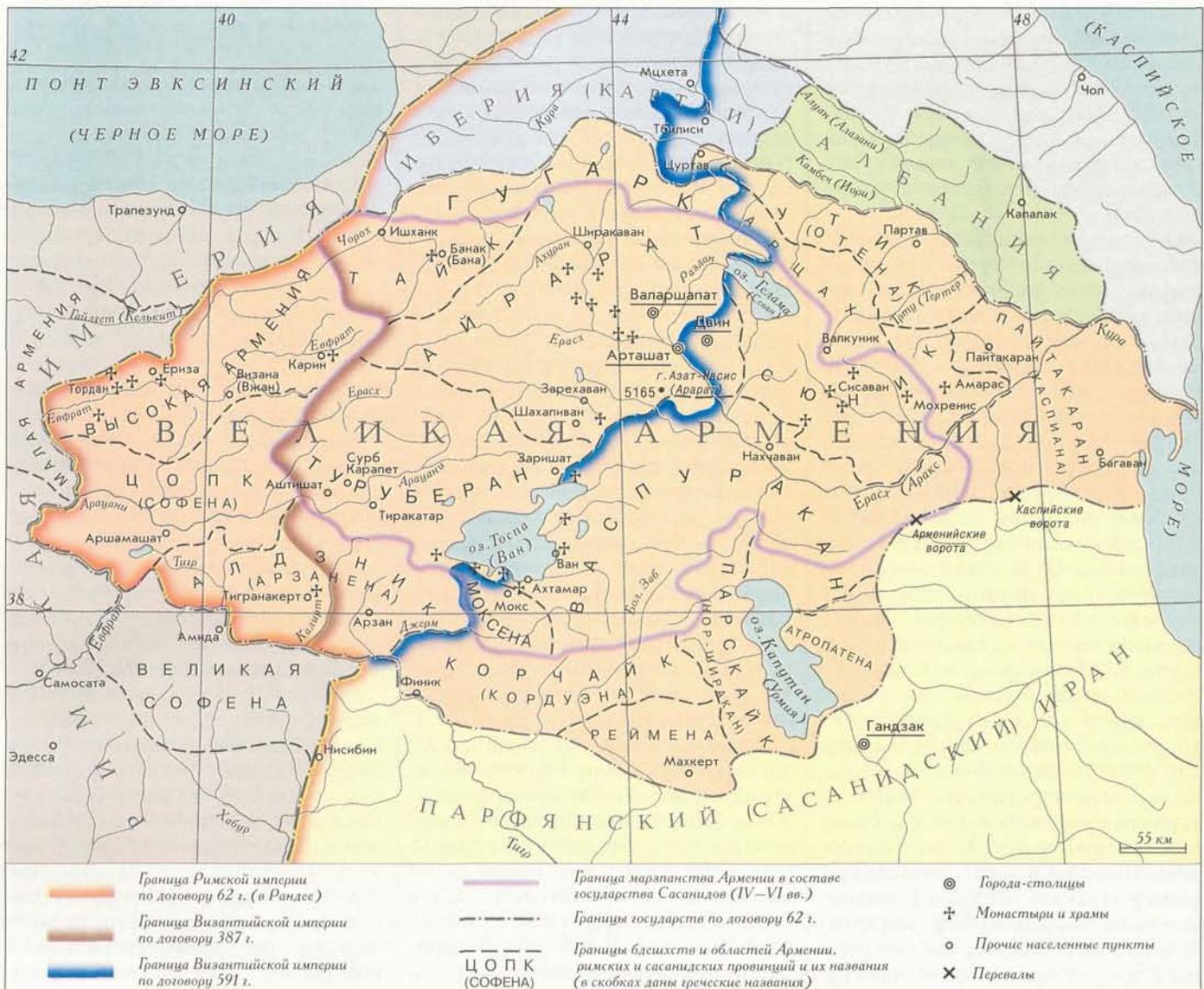
Огромный ущерб экономике и культуре А. нанесли опустошительные походы шаханшаха Шапура II в 364–368 гг., после неудачной персид. кампании имп. *Юлиана Отступника*. В 387 г. Иран и Рим поделили между собой территорию Вел. А. Зап. часть (к западу от г. Карин (греч. *Феодосиополь*); совр. Эрзурум) отошла к Римской империи, а вост. часть нек-рое время сохраняла автономию, но в 428 г. Сасаниды лишили власти династию Аршакуни, превратив А. в марзпанство, страна окончательно утратила свою независимость. До сер. VII в. Вост. А. («Персармения» в визант. традиции) управлялась марзпанами (наместниками шаханшаха в пограничных военно-адм. округах), их резиденция находилась в Двине. Арм. области Арцах и Утик вошли в соседнее Албанское марзпанство (арм. Алуанк, персид. Арран).

В IV–VI вв. упадок централизованного гос. управления в А. сопровождался постепенным усилением кланов и привел к складыванию феодального землевладения. Земля в А., за исключением обл. Айрарат (где преобладала гос. собственность на землю), стала владением крупных арм. феодалов — нахараров. Утратив гос. суверенитет, Вост. А. сохранила нек-рые важные институты самоуправления. Так, на должность



АРМЕНИЯ

АРМЕНИЯ В IV–VI вв.



марзпана назначался к.-л. из местных нахараров. Командование арм. войском, составлявшим отдельную единицу в армии Ирана и пользовавшимся определенными привилегиями, осталось за спарапетами (полководцами) из арм. княжеского рода Мамиконянов. Не изменился и статус крестьянских общин. Достаточно самостоятельно и независимой от светской власти оставалась Церковь. Огромную роль для сохранения национальной культуры в этот сложный в политическом отношении период сыграло создание *Месропом Маштоцем* арм. алфавита на рубеже IV–V вв. До этого в течение неск. столетий в А. пользовались араб., греч., сир. и персид. письмом. Первая записанная арм. буквами строка звучала так: «Познать мудрость и наставления, познать изречения разума».

Армяне не раз поднимали восстания против проводившейся персами политики национальной и религ. ассимиляции (451–452, 482–484, 571). Наиболее крупное столкновение с персами произошло 26 мая 451 г. при Аварайре под предводительством спарапета *Вардана Мамиконяна*, ставшего для армян символом национальной свободы и независимости. По свидетельству очевидца, историка Елише, в этом сражении персы потеряли убитыми 3544, а армяне — 1036 чел. И хотя ни те ни другие не одержали решающей победы, день Аварайрского сражения вошел в историю арм. народа как день борьбы за свободу. Видя безрезультатность борьбы, шаханшах вынужден был пойти на уступки: сократить налоги, облегчить условия службы в армии и отказаться от насильственного обращения армян в зороастризм.

К кон. V в. определенную самостоятельность приобрела *Албания Кавказская* (Арцах) под властью царя Вачагана Благочестивого, где в этот период переживали расцвет культура и просвещение, строились церкви и мон-ри.

В Византийскую империю до 387 г. входили провинции А. 1-я и А. 2-я на территории завфратской М. А. и Каппадокии. После раздела Вел. А. к Византии отошли области, с 391 г. преобразованные в провинцию с центром в г. Карин. На юго-западе к Византии на договорных началах были присоединены нахарарские владения (сатрапии), пользовавшиеся определенной автономией. В царствование *Юстиниана I*, в 536 г., их самоуправление было упразднено, а все арм. земли на территории Византии были разделены на 4 провинции: сев. часть с центром в Феодосиополе



Гробница Месропа Маштоца в крипте (сер. V в.) церкви в Ошакане

(Карине) стала 1-й А., зап. районы с центром в Севастии (совр. Сивас) стали именоваться 2-й А., приевфратский регион с центром в Мелитине (совр. Малатья) — 3-й А., а к востоку от Евфрата располагалась 4-я А. После раскола в VI в. между Армянской Церковью и К-польским Патриархатом на территориях, подконтрольных Византии, значительная часть армян сохранила связи с Православием и образовала крупную общину *армян-халкидонитов*.

В 591 г., после длительной византийско-персид. войны, произошел новый раздел А., по к-рому шаханшах Хосров II уступил имп. *Маврикию* территорию Вел. А. к западу от Двина. Во главе новых владений Византии был поставлен «архонт Армении». Маврикий использовал армян для военной колонизации Фракии. Позднее, в сер. VIII в., в европ. провинциях Византии расселял армян-павликиан имп. *Константин V*.

Господство мусульман. Арм. гос-ва в эпоху Багратидов (сер. VII–XI в.). В 640 г. в А. вошли новые завоеватели — арабы. В эпоху их господства хозяйство страны пришло в упадок, население сгоняли с земель, угоняли в рабство. Было запрещено церковное строительство, известны случаи насильственного обращения в ислам, поругания христ. святынь. Наиболее тяжким последствием араб. завоевания явилось изменение в этническом состав-

ве населения страны. На протяжении веков Армянское нагорье было занято почти исключительно армянами (этнически пестрым было лишь население крупных городов). Теперь же араб. племена занимали города и целые области, приспособившаяся к местным условиям. Переход армян в визант. земли, считавшийся изменой и строго каравшийся, тем не менее происходил постоянно. Мн. нахарарские фамилии находили благосклонный прием в христ. Византии, где высоко ценились их выучка и боевой дух. 12 тыс. армян во главе с Шапухом Амапуни обосновались в Понте. Одна из вост. визант. фем получила название Армениак. Весьма значительным был арм. элемент и в малоазият. фемах Колония, Халдия, Севастия. Крупные вооруженные столкновения армян с арабами происходили в 703, 747–750 и 774–775 гг. Наиболее широкий размах антиараб. движение приобрело в сер. IX в. Воспользовавшись ослаблением Арабского халифата, Византия возобновила раздачу титулов знатным армянам, как это практиковалось в кон. VI–VII в., и рассчитывала вернуть армян в лоно имперской православ. Церкви.

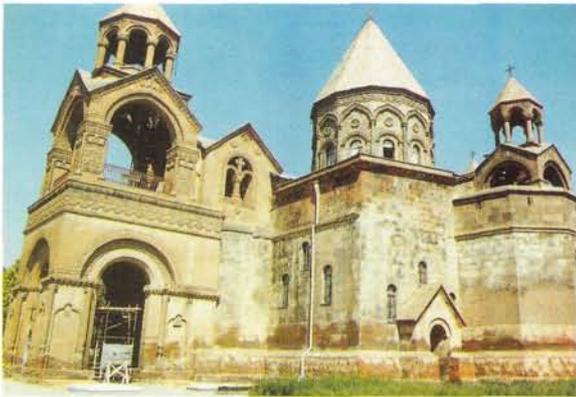
В 885/86 г. князь князей *Ашот I* из династии *Багратидов* (Багратуни) был признан халифом царем А. Столица царства Багратидов, просуществовавшего до 1045 г., находилась в Еразговорсе (Ширакаван), затем в *Карсе* и *Ани*. Багратиды не смогли управлять всей территорией А. с многочисленными местными знатными родами, и вскоре из их гос-ва выделились Васпураканское царство (908–1021) со столицей в Ване, где правила династия Арцруни; Карсское (Ванандское) царство (963–1064) со столицей в Карсе, где правили представители боковой линии Багратуни; Лорийское (Ташир-Дзорагетское) царство (979 — после 1256), где также правили Багратуни, со столицами в Самшвилде и Лори; Сюникское царство (970–1091) со столицей в Сисиане и затем Капане; Парисосское царство (X в.) со столицей в Парисосе, на территории совр. Нагорного Карабаха, а также княжество Тарон (830–966/67). Ашота I Багратуни сменил Смбаг I. В нач. X в., при царе Ашоте II Багратуни, прозванном за храбрость Железным (арм. Еркат), араб. войска потерпели ряд серьезных поражений. А. прекратила всякие выплаты

дани за пределы страны. Власть Багратуни продолжала крепнуть и достигла своего апогея при Гагике I (990 — ок. 1017).

В X — нач. XI в. А. переживала значительный экономический и культурный подъем. В этот период возникли благоприятные условия для расцвета торговли, ремесел, искусства, возрождения городской жизни. Подъем переживали как древние города — Ван, Валаршапат, Двин, Багаран, так и новые — Карс, Лори, Маназкерт, Арци, Арчеш, Багеш (Битлис). Особого расцвета столица Багратидов Ани достигла в царствование Гагика I. Город прославился мн. архитектурными памятниками. Большое развитие получило ремесленное производство — кузнечное, оружейное, плотницкое, гончарное, каменотесное, ткацкое, прядильное, ковровое. Ани стал важнейшим центром транзитной торговли, откуда в различных направлениях шли торговые пути: на Лори и Тбилиси, на Ахалцихе и Кутаиси к Черному м., на Багаран и Вагаршапат, а также через Маназкерт и Багеш в Месопотамию. Одна из главных дорог связывала Ани с Византией, а через Трапезунд проходил морской торговый путь в Сев. Причерноморье.

На международный рынок А. вывозила зерно (преимущественно пшеницу), крупный и мелкий рогатый скот и лошадей, металлические изделия, ковры, шерсть, краски, каменную соль, вино, фрукты, а ввозила гл. обр. предметы роскоши, пряности, тонкие ткани, лекарства. Крупными культурными, ремесленными и торговыми центрами к этому времени стали города Двин, Карс, Нахчаван, Ван, Востан, Багеш, Хлат и др. Успешно стали развиваться внутренний рынок и товарно-денежные отношения. Приобрела значение и торговля с Русью: в Киеве, Новгороде и др. городах появились арм. торговые общины.

Расцвет культуры в этот период получил наименование арм. возрождения, к-рое связано с именами таких крупных мыслителей X–XIII вв., как *Григор Пахлавуни*, *Григор Нарекаци*, Ованнес Саркаваг, *Мхитар Гош* и др. Об освободительной борьбе арм. народа против араб. завоевателей повествует знаменитый эпос о св. *Давиде Сасунском*. Широкую известность приобрел основанный в XI в. Анийский ун-т.



Падение Багратидов. Тюрко-монг. экспансия (XI–XV вв.). Во 2-й пол. X в. Византия отвоевала у арабов ряд арм. земель, в т. ч. обл. Тарон, а в течение XI в. под ее власть попали крупные арм. царства — Васпураканское (1022), Анийское (1045) и Карсское (1065). Внедрение в новых визант. владениях феменной организации не привело к коренным изменениям социально-экономических институтов А., к-рые складывались на протяжении веков и отличались стабильностью. Сохранилось и местное самоуправление. С сер. XI в. визант. экспансия в А. сменилась массовым нашествием с Востока тюрков-сельджуков, сопровождавшимся разорением и уничтожением цветущих городов, истреблением армян. Ослабленная феодальными распрями и гнетом Византии А. не смогла оказать сельджукам сопротивления и к кон. XI в. была ими завоевана. Огромные массы населения покидали страну, ища пристанища на западе, в М. Азии и Киликии.

В XII — нач. XIII в. с помощью собранных в Грузии объединенных грузино-арм. войск под командованием военачальников из арм. княжеского рода Захаридов (Закарян) была освобождена от сельджуков большая часть территории А., города Ани, Двин и Карс, области Сюник и Арцах, почти вся Сев. А. Здесь образовалось неск. арм. княжеств в составе могущественного в то время Грузинского царства, получив при этом определенную самостоятельность. Наиболее значительным из них было княжество с центром в Ани, к-рым от имени груз. царицы Тамары управляли Захариды, занимавшие высокое положение при груз. дворе. В кон. XII — нач. XIII в. та часть А., к-рая вошла в груз. гос-во, смогла вернуться к относительно стабильному развитию и в политическом, и в экономическом отноше-

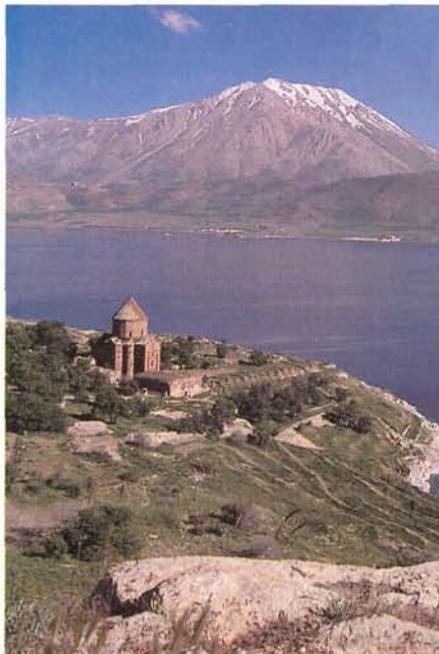
нии. Окрепи крестьянские хозяйства, на средства нахараров строились церкви и мон-ри. Новый расцвет переживал Ани;

Кафедральный собор Эчмиадзин. IV, V–XVII вв.

могущество города в значительной мере опиралось на торговый капитал.

На землях Ближ. Востока, фактически утраченных империей в кон. XI в.,

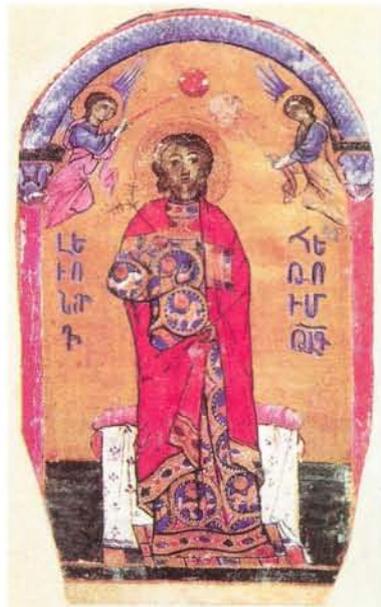
где осела значительная масса армян, переселявшихся сюда с древности, возник ряд княжеств. Под их властью оказалась прежде всего Киликия, где в 1080 г. основал арм. гос-во Рубен, отпрыск династии Багратидов (см. *Киликийская Армения*). В течение XII в., когда держава Сельджукидов на Ближ. Востоке распалась на ряд враждующих эми-



Собор Св. Креста в Ахтамаре. 915–921 гг.

ратов, а из Европы в Сирию и Палестину пришли крестоносцы, княжество Рубенидов постепенно усилилось, балансируя между политическими союзами с рыцарями и Византией. При Левоне I, на рубеже XII–XIII вв., гос-во достигло апогея своего развития, а сам правитель в 1198 г. получил от Римского папы титул царя. Гос-во армян в Киликии просуществовало до 1375 г. и было завоевано егип. мамлюками.

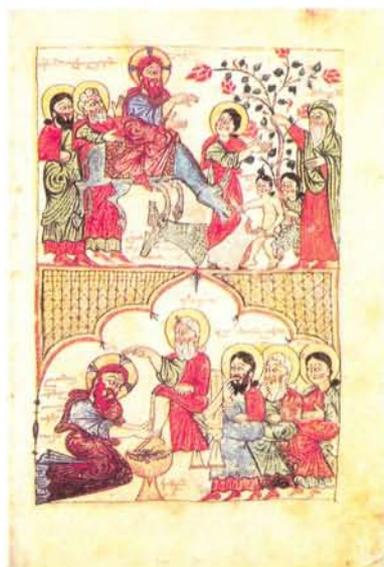
В 1236 г. на территорию Кавказской А. вторглась монг. армия под



Кн. Левон I. Миниатюра из Евангелия. XIII в. Мон-рь Ромкля, Киликия (Матен. 8321. Л.15)

командованием Чармахана. В 1242–1245 гг. монголы овладели юж. и юго-зап. областями А., разбив мусульм. войска эмирата Айюбидов и султанов Рума, господствовавших в М. Азии. При внуке Чингисхана хане Хулагу (1256–1265) А. вошла в состав ильханства — фактически самостоятельного удела с центром в Тебризе в системе монг. империи. Один из его вилайетов (областей) составили Вост. Грузия и арм. владения Захаридов, др. — юго-зап. территории А. Подвластное монголам население облагалось десятками пря-

Вход Господень в Иерусалим. Умовение ног. Миниатюры из Евангелия. Мастер Ованнес Хизанец. 1392 г. Хизан, Васпуракан (Матен. 3717. Л.12)



АРМЕНИЯ В X—XI вв.



мых и косвенных налогов. В 1259–1261 гг. произошло объединенное восстание грузин и армян, к-рое было подавлено, и монг. иго продолжалось еще почти столетие. В XIV в. власть ильханов ослабла, усилилось соперничество отдельных местных тюрк. правителей. В 1384 г. хан Золотой Орды Тохтамыш овладел Тебризом, разграбив и разорив соседние области, но уже в 1386 г. Тебриз был в руках централизованн. правителя Тимура (Тамерлана), к-рый затем вступил в А. Завоевателям пришлось штурмом брать крепости и города, источники описывают сцены происходивших при этом массовых убийств. После смерти Тимура и распада его гос-ва политический контроль над А. вновь оказался в руках местных кочевых тюрк. племен Кара-Коюнлу и Ак-Коюнлу, обосновавшихся в М. Азии и А. еще в кон. XIII в. С 1410 по 1468 г. в А. господ-

ствовал союз Кара-Коюнлу, а затем до 1502 г. — Ак-Коюнлу.

Опустошительные нашествия и междоусобные войны кочевников на территории А. сопровождалась разрушением городов, истреблением людей, бегством сумевших уцелеть армян в страны Вост. Средиземноморья и Европы. Кочевники были заинтересованы в расширении пастбищ, что неизбежно вело к сокращению сельскохозяйственных угодий. Крайне неблагоприятные условия сложились в тот период для арм. культуры, особенно зодчества. Культурные центры с трудом удавалось сохранить только в нек-рых богословских школах при мон-рях.

Османское и персид. владычество (XVI—XIX вв.). В XVI—XVII вв. А. стала объектом кровопролитной борьбы между Сефевидским Ираном и Османской империей. В 1555 г. в малоазийском г. Амасии против-

ники заключили мир, по к-рому зап. часть А., включая Васпуракан, отошла под власть османов, а вост. — к Ирану. В 1578 г. османские войска вновь вторглись в Закавказье и завоевали большую его часть. Иран. шах Аббас I, не имея возможности сопротивляться туркам, заключил с ними мир (1590), по к-рому все Закавказье отходило к Турции. Однако в 1603 г., воспользовавшись беспорядками в Турции, Аббас вернул Тебриз, а в 1604 г. взял Ереван. Турки предприняли контрнаступление, и тогда шах начал массовую депортацию арм. населения в Иран. Отступая, Аббас проводил тактику выжженной земли: по его приказу были разрушены мн. города и села А., свыше 300 тыс. ее жителей, преимущественно ремесленников и молодых женщин, насильственно выселены в Иран. Одним из уничтоженных в нач. XVII в. городов был

крупный торговый центр Джуга (Джульфа) на берегу Аракса, жители к-рого были переселены в окрестности Исфахана, где был позднее основан г. Нор-Джуга (Нов. Джульфа). Зброшенные арм. деревни занимали кочевые племена, переходившие к оседлому или полуседлому образу жизни. Военные действия между Турцией и Ираном продолжались с перерывами до 1639 г., когда в Стамбуле был подписан мирный договор, по к-рому возобновлялись условия раздела Закавказья до нач. XIX в. Зап. А. в составе Османской империи была поделена на области-вилайеты — Эрзерумский, Карсский, Баязетский, Себастийский, Ванский и Диарбакырский, к-рые в свою очередь делились на более мелкие адм. единицы — санджаки. В иран. Вост. А. были созданы ханства: Ереванское, Нахичеванское, Карабахское, к-рые делились на магалы. Во главе адм. единиц стояли паши (у османов) и ханы (в Иране), имевшие неограниченную власть.

В XVII в. после завершения войн в Вост. А. стали появляться нек-рые признаки стабильности: восстанавливалось хозяйство, светское и монастырское землевладение; возводились или обновлялись церковные сооружения. Однако население страдало от непомерных налогов, произвола администрации, от притеснений со стороны курдских племен, чей удельный вес в этнической структуре продолжал расти. В горных районах Сюник и Арцах (Карабах) землями владела местная знать, подчинявшаяся персид. администрации. В Карабахе еще в кон. XVI в. наряду с Хаченом появились имевшие определенную независимость княжества Гюлистан, Джраберд, Варанда и Дизак (т. н. меликства Хамсы, т. е. «пять меликств»), во главе к-рых стояли мелики (князья) из различных ветвей рода Араншахигов.

Положение населения Зап. А. усугублялось внутренними проблемами Турции: полным упадком в результате войн, брожением в армии, набегами взбунтовавшихся тур. отрядов. В период турецко-иран. господства, жестокого политического, социального и национально-религ. угнетения арм. народ не терял надежд на освобождение. Долгое время эти надежды возлагались на помощь западноевроп. стран и католич. Церкви, но на рубеже XVII—

XVIII вв. национально-освободительные идеи начали связываться и с Россией. Этому способствовали давние экономические и культурные связи между рус. и арм. народами, общность религии, а также совпадение внешнеполитических интересов России с жизненными интересами всего Закавказья. Большой вклад в развитие отношений с Россией внес Израэл Ори, представивший Петру I план освобождения А. и Грузии и в 1707 г. возглавивший рус. дипломатическую миссию в Иран.

Не раз обращались к рус. царям за помощью и поддержкой в деле освобождения арм. народа карабахские мелики. В связи с персид. походом Петра I в 1722 г. началось восстание армян в Сюнике под предводительством Давид-Бека. Одержав целый ряд побед над персами, повстанцы создали в Кафане независимое арм. княжество. Воспользовавшись ослаблением Персии, на Закавказье двинулась тур. армия. В ряде сражений 1726—1727 гг. Давид-Бек разбил турок и отстоял Сюник. Благодаря этим победам шах признал власть Давид-Бека в Сюнике и заключил с ним союз против турок. После смерти Давид-Бека (1728) партизанскую войну против турок возглавил его сподвижник Мхитар Спарапет, после убийства к-рого (1730) Сюникское восстание потерпело поражение.

В 1722—1724 гг. армяне Арцаха, поднявшие восстание против персов, смогли добиться относительной политической независимости, но и они были сломлены превосходящими силами тур. армии. Часть повстанцев перебралась в Россию и вступила в ряды рус. армии.

Присоединение Вост. А. к России. В 80-х гг. XVIII в. появились проекты освобождения А. с помощью России. Один был составлен предстоятелем Армянской епархии в России архиеп. *Иосифом (Аргутинским-Долгоруким)* (Овсен Аргутян-Еркайнабазук). Автором др. был видный деятель арм. общины Мадраса (Индия) Шаамир Шаамирян. Архиеп. Иосиф предлагал восстановить Армянское царство под протекторатом России (вассальная зависимость предполагала уплату налогов и предоставление военной помощи), сохранив феодальные формы землевладения; для защиты А. от внешних врагов предусматривалось размещение в ней на нек-рое время рус.

войск. По проекту Шаамиряна в А. устанавливался буржуазный республиканский строй во главе с нахараром (президентом) и арм. палатой (парламентом); А. по требованию России предоставляла в ее распоряжение до 6 тыс. воинов, а Россия, официально провозглашавшаяся освободительницей А., для защиты ее от нападения извне в течение 20 лет должна была содержать там армию из 6 тыс. чел.

Однако реальная возможность присоединения появилась только в XIX в. В 1801 г. вместе с Грузией к России были присоединены сев. районы А. — Лори-Памбак и Шамшадин. В 1813 г. по Гюлистанскому договору, завершившему русско-персид. войну, к России в числе др. регионов отошли Карабах, Ширак и Сюник. Спустя 13 лет Иран, нарушив договор, начал новую войну против России. В сер. июля 1826 г. войска ереванского хана вторглись в сев. районы Вост. А. — Памбак и Ширак, а главная персид. 60-тысячная армия под командованием Аббаса-Мирзы — в Карабах. Персы заняли Елисаветполь и осадили крепость Шушу, но, встретив упорное сопротивление объединенных сил рус. гарнизона и местного населения, так и не смогли взять ее. Сокрушительные удары по авангарду армии Аббаса-Мирзы нанес отряд ген. В. Г. Мадатова у стен Шамхора и Елисаветполя. В 1827 г. рус. войскам под командованием ген. И. Ф. Паскевича, в рядах к-рых сражались арм. и груз. добровольцы, удалось вступить в Араратскую долину, заставить капитулировать нахичеванского хана, захватить крепости Сардарпат и Ереван, тем самым окончательно освободить большую часть Вост. А. от персид. господства. Решающее сражение произошло 17 авг. 1827 г. у с. Ошакан. По условиям Туркманчайского договора (1828) вся Вост. А. была присоединена к России.

В ходе начавшейся вскоре русско-тур. войны (1828—1829) рус. армия на Кавказском фронте овладела городами Карс, Ахалкалак, Ахалцих, Ардаган, Баязет, Алашкерт и Эрзерум, однако по результатам Адрианопольского договора 1829 г. Россия должна была вывести свои войска из занятых районов, а отвоеванные города (за исключением Ахалциха и Ахалкалака) были возвращены Турции.

Присоединенная к России Вост. А. была сильно разорена и покинута большинством населения: из 169 тыс. жителей армяне составляли чуть больше трети. В связи с этим по требованию России в Туркманчайский и Адрианопольский договоры были включены статьи, разрешающие переселение армян из-за границы в пределы Российской империи, гл. обр. в Вост. А. и Закавказье в целом. Из персид. провинций Хой, Урмия, Салмаст, Марага и Маку прибыло 40 тыс. армян. С кон. 1829 и в течение 1830 г. происходило массовое переселение зап. армян из Карсского, Эрзерумского и Баязетского пашалыков (90 тыс. чел.). Переселению этих армян содействовал эрзурумский архиеп. Карапет Багратуни, к-рый сопровождал переселенцев до Ахалциха и помогал их обустройству. Помимо Ахалцихского уезда мн. зап. армяне расселились тогда и в Ахалкалакском у. Грузии, а также в ряде районов Вост. А. Впервые в многовековой истории А., знавшей лишь массовый исход своего населения, была осуществлена широкомасштабная репатриация. Всего за этот период в Закавказье, в основном в районы Вост. А., переселилось свыше 140 тыс. армян, преимущественно крестьян и ремесленников. К сер. XIX в. в Вост. А. армяне составляли почти 60% при общей численности населения 240 тыс. чел.

Присоединение Вост. А. к России избавило значительную часть арм. народа от угрозы ассимиляции и физического уничтожения и открыло возможность мирного развития. В дальнейшем, во время русско-тур. войн 1853–1856 и 1877–1878 гг., в пределы России из Турции переселилось большое число армян; кроме того, к России был присоединен Карс. В этих войнах прославились рус. военачальники арм. происхождения В. О. Бебутов, М. Т. Лорис-Меликов, А. А. Тергукасов, И. Д. Лазарев, Б. М. Шелковников (Метаксагорцян).

В 1828 г. на территории Вост. А. была образована Армянская обл., включавшая Эриванский и Нахичеванский уезды и Ордубадский округ. В 1840 г. Армянская обл. была упразднена, а ее уезды включены в Грузино-Имеретинскую губ. В 1849 г. после ряда новых адм. реформ в числе др. была создана Эриванская губ., состоявшая из Эриванского, Нахи-

чеванского, Александропольского, Новобаязетского и Ордубадского уездов. Остальные районы Вост. А. вошли в Тифлисскую и Елисаветпольскую губернии. В 1868 г. на территории Карабаха, входившего в состав Елисаветпольской губ., были созданы Шушинский, Джебраильский и Джеванширский уезды, незначительная часть была отнесена к Зангезурскому у. В 1878 г. была создана Карсская обл. Это адм. деление в основном сохранялось до 1917 г.

С развитием капиталистических отношений и включением Вост. А. в общероссийский рынок значительно оживилась торговля, происходил отход населения от натурального хозяйства и проникновение торгово-ростовщического капитала в деревню. Арм. буржуазия направляла свои капиталы в торгово-промышленные предприятия Баку, Тифлиса, Батума, городов Сев. Кавказа. Во мн. города России отправлялись арм. ковры, шелк, хлопок, кожи, изделия ремесленного производства, вина, коньяки, сыры. Крестьянская реформа 1870 г. способствовала развитию капиталистических отношений в А. Важное значение имело строительство дорог. В 60–70-х гг. XIX в. были реконструированы и сооружены почтовые дороги Тифлис–Караглис–Эривань, Александрополь–Кохб–Нахичевань–Горис, Эривань–Джюльфа. В кон. XIX – нач. XX в. в Закавказье были построены железные дороги Тифлис–Александрополь–Эривань–Джюльфа, Баку–Тифлис–Батум, что еще более усилило экономические связи Вост. А. Росла численность городского населения. В 1850 г. в 2 крупнейших городах А. – Эривани и Александрополе – насчитывалось соответственно 12 и 11 тыс. жителей, а к 1897 г. в этих городах жили уже 29 и 31 тыс. чел.

Нач. XX в. ознаменовалось в Вост. А. подъемом общественно-политической жизни. Наряду с основными арм. партиями в ней принимали участие новые социал-демократические орг-ции. Самым крупным событием были массовые выступления против политики российского самодержавия, в нач. XX в. ущемлявшей права арм. населения: закрывались арм. школы, ограничивалась деятельность издательств и благотворительных орг-ций, была введена строгая цензура периодической печати. 12 июня 1903 г. царское правительство при-

няло закон о конфискации земель и доходного имущества Армянской Церкви, на средства к-рой содержалось большинство арм. школ Закавказья. В июле–сентябре произошли многолюдные демонстрации и митинги в Александрополе, Карсе, Эчмиадзине, Эривани, Тифлисе, Елисаветполе, Шуше, Баку, Караглисе и др. городах Закавказья. В Тифлисе власти ввели военное положение, в Елисаветполе и Александрополе выступления переросли в столкновения с полицией и войсками. Волнения не прекращались вплоть до отмены этого закона (авг. 1905). Имущество Армянской Церкви, а также полученные от него за 1903–1905 гг. доходы были возвращены.

Армяне и Турция (XIX – нач. XX в.). В Османской империи общая численность арм. населения к сер. XIX в. составляла более 3 млн. чел. Основная часть его проживала в вост. вилайетах, на исконных землях Армянского нагорья. Значительная арм. община жила в Стамбуле. В условиях обострения внутреннего кризиса Османского гос-ва власти осуществляли политику преследования армян, потокали вспышкам жестокого насилия и религ. погромов. По просьбе тур. армян рус. делегация включила в условия Сан-Стефанского мирного договора 1878 г. статью о гарантиях безопасности населения Зап. А. и о реформах, уравнивавших их в правах с остальными подданными Османской империи. Берлинский конгресс, летом того же года пересмотревший этот договор, включил в принятый им итоговый документ «армянский вопрос», однако в нем уже ничего не говорилось о присутствии в Зап. А. рус. войск.

Усиление национально-освободительной борьбы армян в кон. XIX в. (гайдуцкое движение в Сасуне, Ване, Тароне, Муше, Киликии и в др. провинциях) обусловило появление арм. политических партий – «Арменакан» (Армянский национальный союз, 1885), «Гнчак» (1887), «Дашнакцутюн» (Армянский революционный союз, 1890). Центральное место в их программах занимало решение «армянского вопроса», освобождение зап. армян.

В 1894–1896 гг. правительство тур. султана Абдул-Хамида II организовало по всей Зап. А. и в Стамбуле массовую резню армян; погибло более 300 тыс. чел., было разрушено множество селений, мон-рей

и церквей. Повсеместно армяне оказывали стойкое сопротивление, но их освободительное движение не было поддержано великими державами. Наиболее успешным было сопротивление в Сасуне, где особо отличился легендарный вождь освободительного движения Андраник *Сасунский* (А. Т. Озаян), ставший национальным героем всех угнетенных народов Османской империи. Вплос. он сражался против турок на стороне славян, греков и возглавил корпус рус. армии.

Положение зап. армян ухудшилось с приходом в 1908 г. к власти в Турции буржуазно-националистической партии младотурок «Иттихад ве теракки» («Единение и прогресс»). Весной 1909 г. ими была организована новая резня армян в г. Адана и в соседних районах, во время к-рой было уничтожено 30 тыс. чел. Политика массового истребления армян в Турции достигла апогея во время первой мировой войны, когда по секретному приказу, подписанному в апр. 1915 г. министром внутренних дел Талаат-пашой с согласия военного министра Энвер-пашы, все армяне были объявлены рус. агентами и врагами гос-ва. В результате начавшейся резни было убито ок. 1,5 млн. чел., почти столько же депортировано в пустыни Месопотамии, где большинство из них погибли. Из многомиллионного арм. населения в Турции в живых остались только неск. десятков тысяч. Немногим удалось избежать уничтожения и перебраться в страны Ближ. Востока, Европы и Америки. Свыше 300 тыс. армян нашли убежище в России, в т. ч. в Вост. А. Истребление арм. населения продолжалось до 1923 г. Ежегодно 24 апр. армяне всего мира отмечают скорбную дату — день памяти своих соотечественников, ставших жертвами варварского преступления.

Новейший период. После геноцида 1915–1923 гг. издревле заселенная армянами зап. часть Армянского нагорья, а также районы Сев. Месопотамии и Киликии теперь оказались практически полностью покинуты ими. История армян в XX в. тесно связана с Россией, на территории к-рой остался последний очаг развития народа на его исконных землях. Рус. революция 1917 г. стала причиной серьезных испытаний для Вост. А., но в то же время с нею была связана первая более чем за

600 лет попытка возрождения независимого национального арм. гос-ва.

После Февральской революции Временное правительство приняло постановления об отмене религ. и национальных ограничений и о самоопределении наций. Оно ликвидировало Кавказское наместничество и 9 марта 1917 г. образовало Особый Закавказский комитет (ОЗАКОМ), в состав к-рого вошли представители разных партий и основных национальностей Закавказья. Арм. общественность связывала с переменами в России определенные политические надежды. 26 апр. 1917 г. Временное правительство постановило создать пост Генерального комиссара Турецкой А., к-рому передавалось гражданское управление на занятой рус. армией территории Зап. А. Партии «Дашнакцутюн», «Гнчак» и «Арменакан» поддерживали принцип самоопределения наций, не идя, впрочем, дальше требований предоставления А. национальной и территориальной автономии. В мае 1917 г. в Тифлисе состоялся 1-й съезд зап. армян.

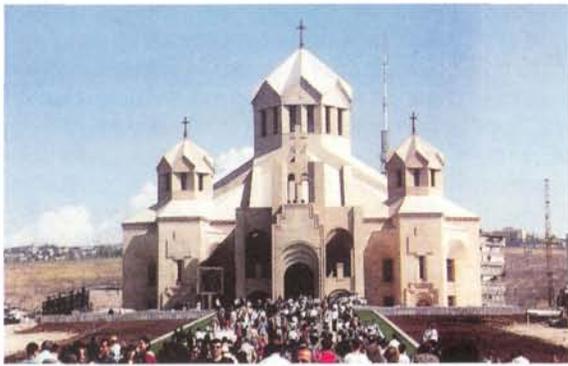
После Октябрьской революции с целью не допустить установления сов. власти в Закавказье местные нац. партии образовали Закавказский комиссариат, а спустя 3 месяца вместо него был создан Закавказский сейм, состоявший из депутатов Учредительного собрания от Закавказья и представителей местных партий. Наибольшие фракции образовали груз. меньшевики (36 мест), мусаватисты (30), дашнаки (27) и эсеры (19). Советская власть была установлена лишь в Баку, где был избран Исполнительный комитет Бакинского совета во главе с С. Г. Шаумяном. Согласно Брестскому миру и дополнительному советско-тур. договору, 3 марта 1918 г. советское правительство отдавало Турции не только занятую рус. армией территорию Зап. А., но и большую часть Вост. (Русской) А. Тем самым отменялось действие подписанного В. И. Лениным 29 дек. 1917 г. декрета «О Турецкой Армении», где говорилось о праве Зап. А. на полное самоопределение. 30 янв. 1918 г., нарушив перемирие, заключенное в дек. 1917 г. с командованием рус. армии, тур. войска начали наступление на Кавказе. 80-тысячной тур. армии противостояли фактически всего 4 тыс. солдат ген. Андраника Сасунского, к-рому удалось выиграть Лорий-

скую битву (25–28 мая 1918) и остановить продвижение турок к Баку, Дагестану и Чечне. Однако дашнакское правительство было вынуждено подписать договор в Батуме на условиях передачи Турции значительных территорий А.

28 мая 1918 г. Армянский национальный совет, возглавляемый партией «Дашнакцутюн», провозгласил А. независимой республикой, и т. о. государственность арм. народа была восстановлена. В течение 1918–1919 гг. территория республики А. была значительно расширена. После поражения Турции в первой мировой войне и ухода тур. войск была восстановлена граница 1914 г.; 28 мая 1919 г. была провозглашена объединенная и независимая республика А. В то же время в состав арм. парламента были введены 12 депутатов — представителей зап. армян, что подтверждало исторические права арм. народа и на Зап. А.

Однако к нач. 1920 г. международное положение А. резко ухудшилось. Опасаясь наметившегося сближения тур. правительства Кемаля Ататюрка с Советской Россией, европ. державы пошли на уступки Турции и проявили готовность пересмотреть условия Севрского мирного договора (авг. 1920), предусматривавшего мирное урегулирование территориальных споров с Турцией и Азербайджаном. Во вновь начавшейся турецко-арм. войне 1920 г. А. оказалась в полной политической изоляции. Ее обращения к правительствам зап. держав и Лиге Наций не имели последствий. Потерпев поражение, А. вынуждена была заключить 2 дек. 1920 г. Александропольский договор, по условиям к-рого понесла большие территориальные потери и согласилась признать Севрский договор аннулированным. В тот же день дашнакское правительство объявило о своем отказе от власти. Вопрос о Зап. А., с нач. XIX в. не раз ставившийся международной дипломатией, снова остался открытым.

29 нояб. 1920 г. Революционный комитет А. из представителей армян — сторонников советской власти вступил в свою страну вместе с войсками Красной Армии и провозгласил А. Советской Социалистической Республикой. В период 1920–1921 гг. при заключении договора между советским гос-вом и Турцией были приняты решения



республиками, а впол. — суверенными странами. После столкновений на национальной почве в Азербайджане — в Сумгаите (февр. 1988), Кирова-

*Собор св. Григория
Провозвестителя в Ереване.
Архит. С. Кюркчян. 2001 г.*

баде (нояб. 1988), Баку (январь. 1990) — началась длительная кровопро-

литная карабахская война 1990–1994 гг., стоившая арм. и азерб. народам огромных жертв. С мая 1994 г. военные действия фактически прекратились, и в наст. время в обстановке «ни войны, ни мира» продолжается миротворческая деятельность международных орг-ций.

23 авг. 1990 г. Верховный Совет Армянской ССР принял «Декларацию о независимости Армении», согласно к-рой была провозглашена Республика Армения. В дек. 1991 г. А. в числе 11 бывш. союзных республик подписала декларацию об образовании СНГ. В А. восстановлена частная собственность, начата приватизация земли, установлена многопартийная система; осуществлена деидеологизация гос. учреждений, учебных заведений, воинских подразделений; ликвидирована цензура, созданы условия для беспрепятственной деятельности Армянской Апостольской Церкви. В марте 1992 г. А. стала членом ООН, в 1992–1994 гг. была принята в ряд международных орг-ций (ЮНЕСКО, ОБСЕ, Межпарламентский союз и др.). А. является членом всех межгос. структур СНГ. В 1995 г. была принята Конституция. В 2001 г. А. отметила 1700-летний юбилей принятия христианства как офиц. религии.

Лит.: Глинка С. Н. Обзор истории армянского народа. М., 1832. Ереван, 1990; Малахия Орманиян, Патриарх. Армянская Церковь. М., 1913; Нерсисян М. Г. Из истории русско-армянских отношений. Ереван, 1956; Чалоян В. К. Армянский Ренессанс. М., 1963; Парсаян В. А. История армянского народа: 1801–1900 гг. Ереван, 1972; *Der Nersessian S. The Armenians. L., 1969; История армянского народа / Под ред. М. Г. Нерсисяна. Ереван, 1980; Армянская энциклопедия. Ереван, 1987. Т. «Советская Армения», разд. «История». С. 88–199; История древнего мира. М., 1989. Т. 2. С. 46–69, 383–398; Т. 3. С. 275–294; Тер-Саркисян А. Е. Армяне: История и этнокультурные традиции. М., 1998; Саркисян Г., Худавердян К., Юзбашян К. Потомки Хайка: Очерк истории и культуры Армении с древнейших времен до становления третьей республики. Ереван, 1998; Страны мира:*

Справочник. М., 1999. С. 28–30; <http://www.armenia.ru> [Электр. ресурс].

Е. Д. Джагацян

Арм. язык. Принадлежит к индоевроп. семье, рано отделился от родственного ему греч., хетто-лувийских и западноиран. языков и образует внутри этой семьи особую группу. По мнению ряда специалистов, опирающихся на сведения Геродота (VII 73) и др. античных авторов, носителями протоарм. диалекта были племена мушков (мёзов, фригийцев), в сер. 2-го тыс. до Р. Х. проникшие из Юго-Вост. Европы на восток М. Азии. Поселившись в гос-ве Урарту, они вытеснили местный язык (принадлежавший к хурритско-урартской группе восточнокавказ. семьи) и в результате слияния с автохтонным населением образовали арм. народ. В качестве самоназвания они приняли имя соседних хеттов (**hati-yos* > совр. арм. հայ (ай) — армянин). Название «Армения» восходит, по-видимому, к хурритскому топониму Арме-ние — страна аремэ, т. е. арамеев; его усвоили мидяне и персы, от персов — греки (Ἀρμενία), через к-рых оно перешло в рус. и др. европ. языки. Вопрос об этногенезе армян не закрыт, и в научной лит-ре можно встретить др. точки зрения.

Арм. язык, восприняв нек-рые урартские слова (прежде всего названия окружающей природы), в дальнейшем обогатил лексический фонд западноиран. (в основном парфянскими) заимствованиями, а в более поздний период — сир. и греч. словами. В кон. IV — нач. V в. у армян появился собственный оригинальный алфавит; примерно к этому же времени относится возникновение 2 др. закавказских алфавитов — груз. и кавказско-албан. (агванского). Арм. традиция связывает изобретение алфавита с именем св. Месропа Маштоца. Взяв за основу порядок греч. алфавита, Маштоц добавил недостающие буквы. По мнению нек-рых ученых, для этой цели он мог использовать оригинальную письменность, к-рая в той или иной форме существовала и ранее, как явствует из сказаний о т. н. Даниловых письменах (22 знака, приписываемых сир. еп. Даниилу), а также из выявленных С. Ф. Ольдерогге параллелей арм. письменности с древнеэфиоп. Принцип алфавита Маштоца — фонематический (каждой букве соответствует определенная фонема). Как и в большинстве

о статусе Нагорного Карабаха и Нахичевани, к-рые вошли в состав Азербайджанской ССР. В марте 1922 г. Армянская ССР совместно с Грузинской ССР и Азербайджанской ССР образовали Закавказскую Советскую Федеративную Социалистическую Республику, к-рая в конце того же года вошла в состав СССР. С 1936 г. А. входила в состав СССР как отдельная республика в границах 1921–1922 гг.

Как и др. советские республики, А. утратила ряд функций суверенного гос-ва: не имела самостоятельных дипломатических отношений, не располагала национальными вооруженными силами, не вела внешне-торговую деятельность. Пережив гражданскую войну, коллективизацию, А. за советский период добилась значительных успехов в хозяйственном и культурном развитии, превратившись из аграрной страны в индустриальную. В годы Великой Отечественной войны арм. народ внес свой вклад в победу над фашизмом. После войны началась массовая репатриация зарубежных армян в республику. За 1946–1948 гг. в А. переехали 89,7 тыс. армян из Сирии, Греции, Болгарии, Румынии, Ливана, Ирана, Ирака, Франции, США (часть их в 1949 была выслана в Алтайский край), а за период 1962–1973 гг. — еще свыше 26 тыс. Правда, впол. многие из них вновь уехали за рубеж; эмиграция части населения А. стала заметным явлением с 70-х гг. XX в.

7 дек. 1988 г. на севере А. произошло катастрофическое землетрясение. Число погибших превысило 25 тыс. чел., 530 тыс. чел. лишились крова. Были разрушены города Ленинакан, Спитак, Кировакан, Степанаван, свыше 100 сел. С сер. 80-х гг., в период начавшегося кризиса в СССР, вопрос о Нагорном Карабахе стал одним из наиболее сложных в отношениях А. с соседними союзными

древнеближневост. языков, буквам арм. алфавита соответствуют цифровые значения. Основные виды письма: еркагагир («железное письмо»), древнейший вид, использовавшийся также в эпиграфике и характеризовавшийся монументальностью; нотргир («курсив»); болоргир («округлое письмо») распространен с XIII в. В совр. письме стандартизованный еркагагир используется для заглавных букв, болоргир — для строчных.

языке написано большинство памятников арм. богословской и литургической лит-ры V–XI вв.; грабар считается одним из 6 важнейших языков христ. Востока. В дальнейшей истории языка выделяют среднеарм. (XII–XVI вв.) и новоарм. (с XVII в. до наст. времени) периоды. Новоарм. язык существует в виде 2 основных диалектов, различающихся фонетически, грамматически и лексически: зап. (на к-ром говорит арм. население Турции и

«золотой век» арм. лит-ры (405–460), были осуществлены первые переводы богослужебных книг. В это же время католикос Саак Партев, Маштоц и их ученики перевели большое количество святоотеческих произведений с греч. и сир. языков. Эти ранние арм. переводы тем более ценны, что оригиналы многих из них утрачены. Переводились проповеди свт. *Иоанна Златоуста*, свт. *Григория Богослова*, *Севириана Габальского*, сочинения *Евсевия Эмесского*, *Евагрия Понтийского*, блж. *Иеронима*, блж. *Феодорита*, *Афраата Перса* и при. *Ефрема Сирина*. Перевод «Огласительных слов» свт. *Кирилла Иерусалимского* наряду с приписываемым *Ипполиту Римскому* соч. «О вере» послужил основой для т. н. учения св. Григория Просветителя («*Варданетутюн*»), вошедшего позднее в состав исторического соч. «*Агафангел*».

Ко 2-му периоду, называемому иногда «серебряным веком» арм. книжности, относится появление переводов «Жития св. Антония» свт. *Афанасия I Великого*, «Аскетикона» свт. *Василия Великого*, проповедей свт. Григория Богослова и Иерусалимского канонаря (лекционария). Возникает т. н. эллинофильская (грекофильская) школа (Յն էմբրանի լիբրո). Принадлежавшие к ней переводчики помимо многочисленных произведений античной науки и лит-ры («Книга Хрий» Афтония, «Искусство грамматики» Дионисия Фракийского, произведения *Аристотеля* и *Платона*, «О риторических упражнениях» Феона Александрийского, «Введение в категории Аристотеля» *Порфирия*) переложили на арм. язык произведения св. *Иринея* Лионского, толкования на Свящ. Писание свт. Кирилла Александрийского, «Шестоднев» свт. *Василия Великого* и церковно-исторические труды *Евсевия Кесарийского* и *Сократа Схоластика*, повлиявшие в большой степени на арм. церковную историографию. Среди проч. переведены были библейские толкования *Филона Александрийского*, «*Ареопагитики*», равно как и большое число агиографических памятников (древнейшие из них — переводы «Жития св. Антония», «Жития Павла Пустытника», «Истории восточных мучеников» *Маруты* Майферкатского и др.). В той же школе был сделан перевод ряда сочинений антихалкидонской направленности,

Армянский алфавит (транскрипция на основе системы К. Н. Юзбашяна)

Еркагагир	Болоргир	Название	Транскр.	Цифра	Греч.
Ա	ա	ayb	[a] / а	1	α
Բ	բ	ben	[b] / б	2	β
Գ	գ	gim	[g] / г	3	γ
Դ	դ	da	[d] / д	4	δ
Ե	ե	eč	[e] / е	5	ε
Զ	զ	za	[z] / з	6	ζ
Է	է	ē	[ɛ] / э	7	η
Ը	ը	ət	[ə] / ы	8	-
Թ	թ	t'o	[t'] / т	9	θ
Ժ	ժ	žē	[ž] / ж	10	-
Ի	ի	ini	[i] / и	20	ι
Լ	լ	liwn	[l] / л	30	-
Խ	խ	xē	[x] / х	40	-
Մ	մ	c'a	[c'] / ц	50	-
Կ	կ	ken	[k] / к	60	κ
Հ	հ	ho	[h] / —, х	70	-
Ձ	ձ	ja	[dž] / дз	80	-
Ղ	ղ	lat	[l, ɣ] / г, х, л	90	λ
Ճ	ճ	č'e	[č'] / ч	100	-
Մ	մ	men	[m] / м	200	μ
Յ	յ	hi	[j] / й	300	-
Ն	ն	nu	[n] / н	400	ν
Շ	շ	ša	[ʃ] / ш	500	ξ
Ո	ո	vo	[o] / о, во	600	ο
Չ	չ	ča	[č] / ч	700	-
Պ	պ	pē	[p] / п	800	π
Ջ	ճ	je	[dž] / дж, ж	900	ρ
Թ	թ	ta	[p'] / р	1000	ρ
Ս	ս	se	[c] / с	2000	σ
Վ	վ	vew	[v] / в	3000	Ϝ
Տ	տ	tiwn	[t] / т	4000	τ
Ր	ր	re	[r] / р	5000	-
Յ	յ	co	[u] / ц	6000	-
Ի	ի	wiwn	[j] / у, в	7000	υ
(ՈՒ)	(ու)	(u)	(y)		(ou)
Փ	փ	p'iwg	[p'] / п	8000	φ
Զ	զ	k'e	[k'] / к	9000	χ
Է	է	ev	[ev] / ев		
Օ	օ	o	[o] / о		
Ֆ	ֆ	fē	[f] / ф		

Наиболее древние памятники арм. письменности относятся к 1-й пол. V в. Древнеарм. язык, на к-ром они написаны, называется «грабар» (Գրաբար), т. е. письменный язык. Он сложился на основе главного диалекта Вел. А. — останского говора, на к-ром существовала большая устная лит-ра, циклы эпических произведений, исполнявшихся сказителями (гусанами и випасанами). На этом

арм. диаспора на Западе) и вост. (гос. язык Республики Армения).

Церковная письменность. Переводная лит-ра. Арм. лит-ра начинается с перевода Свящ. Писания, сделанного Маштоцем и его учениками ок. 408 г. с сир. языка и сверенного затем (ок. 436) по греч. тексту, причем перевод был начат с Книги Притчей Соломоновых. Очевидно, тогда же, в классический период,

начало к-рому положил трактат Александрийского монофизитского патр. *Тимофея II Элура*. Периодизация этапов деятельности эллинофильской школы: 1-й — с сер. 50-х до нач. 80-х гг. V в., 2-й — с 80-х гг. V в. до 20-х гг. VI в., 3-й — с 10-х гг. VI в. до нач. VII в., 4-й — с 10-х гг. VI в. до 20-х VIII в. (*Тер-Петросян*. С. 7–11).

Древнейшие произведения арм. церковной лит-ры. Первыми оригинальными арм. церковными писателями были католикос Саак Партев и Месроп Маштоц. Трудами католикоса Саака было положено начало «Армянской книги канонов» (Չմննիագիրք Հայոց), Маштоцу приписывается авторство сборника гомилий и посланий «Частые речи» (Ачахапатум), а также ряда духовных песнопений. Биографом Маштоца выступил его ученик вардапет *Корюн*, чье «Житие Маштоца» является уникальным памятником национальной агиографии. Др. ученик Маштоца *Езник Кохбацци* известен как автор «Опровержения ересей философов и еретиков и религии персов» и др. произведений.

Исторические сочинения. Ранняя арм. историография не делилась на светскую и церковную, как, напр., в Византии. Практически все древнейшие арм. историки не делают различий между историей народа и историей Церкви (что привело к появлению в совр. науке особого термина «церковь-народ»). Повествование об обращении А. и жизнеописание св. Григория Просветителя излагает агиографическое соч. История Агафангела. Следующий памятник ранней историографии — эпическая летопись, именуемая «Бузандаран» (Эпические истории). История, автором к-рой считается Фавст Бузанд (Павстос Бузандацци), в дошедшей до наст. времени части описывает события 30–80-х гг. IV в. — эпоху становления Армянской Церкви. Автор кн. «Об армянской войне» («История Вардана») (454–464) Елише был, по преданию, воином и секретарем полководца Вардана Мамиконяна. «История Армении» мон. *Лазара Парпеци* (возможно, из рода Мамиконянов, в юности посетил К-поль) является продолжением «Бузандарана» и также прославляет знатный род Мамиконянов; сохранилось его послание «Против злоречивых монахов», свидетельствующее, что мон. Лазар претерпел немало бед от своих невеже-

ственных собратьев. Единственным известным сочинением VI–VII вв. является труд еп. *Себеоса* об истории А. до 661 г. Стиль Себеоса простой и легкий, однако считается, что историк, хронологически излагая события, не ищет им объяснения. Труд Себеоса особенно важен для истории армяно-визант. отношений. Происшедшее в VII в. араб. завоевание А. отразил в своей «Истории арабского завоевания» вардапет *Левонд*. В отношении арабов он выражает общую для христ. Востока убежденность, что это — бич Божий, посланный в наказание за грехи христиан. С большой скорбью он описывает притеснения и гонения, понесенные арм. народом и Церковью от исламских захватчиков. Самым знаменитым арм. историком-классиком является Мовсес Хоренацци (Моисей Хоренский). Его эпический труд, написанный по образцу «Хроники» Евсевия Кесарийского, охватывает историю А. от начала времен (эпическая часть) до кончины Месропа Маштоца. Мовсес называет себя учеником Маштоца и Саака и в арм. традиции считается автором V в.; эту датировку принимают и ряд арменоведов (напр., Г. Х. Саркисян), другие считают, что «История Армении» Мовсеса могла быть написана не ранее VIII в. (Р. Томсон, К. Туманов). Мовсес был первым арм. историком, рассуждавшим о целях и методах историографии, причем историк в его понимании — это бесстрастный «регистратор» событий, пишущий в назидание потомкам. В отношении язычества Мовсес (в отличие, скажем, от «Бузандарана») занимает спокойную позицию. Задача историко-эпической концепции Мовсеса — вписать арм. народ в библейско-античное мифо-эпическое пространство. Математик и богослов *Анания Ширакацци* (ок. 610–685) написал «Хронику» в продолжение и подражание Мовсесу Хоренацци. Автор X в. католикос *Ованнес Драсханакертци* (Иоанн из Драсханакерта) составил «Список католикосов» и «Историю Армении». Первый труд охватывает период от св. Григория Просветителя до X в., последний представляет собой историю А. с VIII в., по сути являющуюся церковной историей страны. Вардапет Товма (Фома) Арцруни был автором «Истории дома Арцруни» (в 2 ч.), повествующей об истории знатного арм. рода до нач. X в., от-

чего ее именуют «родовой» историей. В рукописной традиции существует еще одна родовая хроника того же дома, автора к-рой именуют Анонимным историком. «История страны Агванк» — компилятивный сборник по истории *Албании Кавказской*, составленный во 2-й пол. X в. *Мовсесом Каланкатуаци* (или Дасхуранци), родом из обл. Утик. Мало что известно об *Ухтанесе* (возможно, он был епископом Севастии), авторе «Истории отделения грузин от армян». До наст. времени не дошла 3-я часть его труда, посвященная *армянам-халкидонитам*. Историк XI в. *Степанос Таронеци*, прозванный Асолик (Асохик; арм. сказитель), оставил малооригинальную трехчастную историю от сотворения мира до своего времени. Его современник *Аристокес Ластивертци*, автор «Повествования», описал историю 2 поколений (с 1000 по 1071) А., его рассказ о бедствиях, постигших А., часто прерывается поэтизированными сетованиями и выражением скорби. Ученый эрудит вардапет Ованнес Саркаваг Имастасер написал помимо разных поэтических и научных трудов «Историю сельджуков», от к-рой дошли лишь фрагменты.

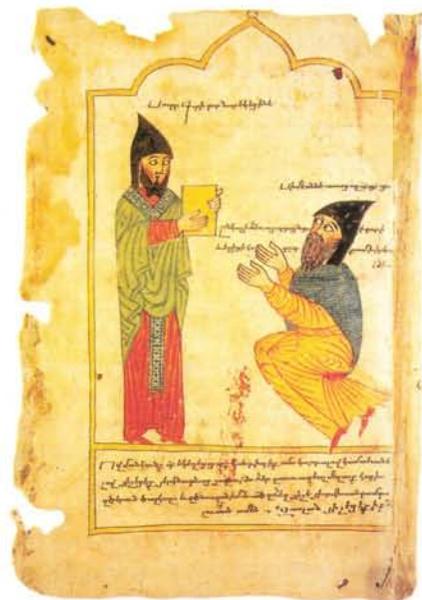
Первым арм. летописцем считается автор XII в. иером. Маттеос Урхаеци (Матфей Эдесский) — автор «Хронографии», охватывающей период с 952 до 1136 г. Она является историческим источником, содержащим сведения о византийцах, турках и крестоносцах. До 1180 г. довел свою летопись Самвел Анеци (Самуил Анийский), труд к-рого продолжил до 1336 г. неизвестный хронист. Дошла до нас 1-я часть «Истории» Мхитара Анеци, протоиерея собора в г. Ани. В Захаридской А. историографией занимался ученик *Мхитара Гоша* вардапет Ванакан, создавший несохранившуюся «Современную историю», а также ученик Ванакана вардапет *Киракос Гандзакеци*, автор «Истории Армении» (в 2 ч.), доведенной до 1265 г. Др. учеником Ванакана был автор «Всемирной истории» *Вардан* Арвелдци Великий (1200–1271), к-рый также написал различные ученые и поэтические произведения. Третьим знаменитым учеником Ванакана был инок Малакия (Махакя), автор «Истории народа стрелков», посвященной истории татар. Хронист Мхитар Айриванеци — автор летописи от Адама до 1289 г. Брат арм.

царя Хетума I Смбаг Спарает в «Хрониках» описывает события 951–1331 гг., книга написана на разговорном диалекте Киликийской А. Еп. Сюникский Степанос Орбелян составил историю своей епархии, к-рая стала примером региональной арм. историографии. Товма Мецопеци, ученик знаменитого Григора Татеваци, был автором «Истории Тамерлана», а также «Памятной записи», повествующей о перенесении в 1441 г. арм. патриаршего престола из Сиса в Валаршапат (Эчмиадзин). «Повествование о делах армянских» (*Narratio de rebus Armeniæ*) — это образец полемической церковной историографии, созданный неизвестным автором-халкидонитом (см. *Аноним армянский*) и сохранившийся только по-гречески.

Философская лит-ра. Крупнейшим арм. философом является неоплатоник *Давид Анахт* (Непобедимый), ученик Олимпиодора Александрийского, написавший в VI в. комментарии к «Введению» Порфирия и к соч. Аристотеля. Великий энциклопедический ум — *Анания Ширакаци* (VII в.) создал множество сочинений в разных областях науки и философии, в т. ч. «Стихometriю» и «Трактат о мерах и весах».

Богословская лит-ра. Одним из древнейших памятников богословской лит-ры явился составленный в VI в. сборник, известный как «*Книга посланий*» (Գիրք Թղթոց). В него вошла обильная переписка арм. католиков и богословов. В этом важнейшем догматическом сборнике были объединены сочинения различных авторов, в т. ч. *Ованнеса Габелеанци*, *Мовсеса Елвардеци*, *Григора Кертога*. Под именем католика *Ованнеса I Мандакуни* (кон. V в.) сохранились 25 проповедей о церковной дисциплине. Сейчас предполагают, что эти проповеди восходят к писателю VII в. *Ованнесу Цахнатци*. *Вртанес Кертог* (ок. 550–620) написал трактат против иконоборцев. *Мамбрэ Верканол* (Верканог; VII в.) считается создателем 3 гомилией. Автором Похвальных слов Св. Кресту и Богородице традиционно называли католика *Ованнеса III Одзнецци* по прозвищу *Имастасер* (Философ) (ок. 650–729). Ему принадлежат трактаты против «фантасиастов» и *павликиан*, а также приписывается составление канонического сб. «Армянская книга кано-

нов». *Степанос Сюнеци* (VII в.), переводчик *Немесия Эмесского*, также потрудился в создании антихалкидонитских полемических произведений и экзегетических трудов. В VII в. был создан святоотеческий флорилегий «Печать веры» (Կիիք հիշխիլոյ [Книж' хаватой]), составление к-рого приписывалось католику *Комитасу* (560–628). Он пользовался особым авторитетом и считался автором мн. др. произведений. Однако результаты совр. исследований позволяют предположить, что большинство их, по-видимому, принадлежат его современнику *Ованнесу Майраванецци* (или, как его называли противники, *Майрагомечи*), видному богослову крайнего монофизитского направления, убежденного антихалкидонита и противника католика *Езры*. Как сообщает груз. полемист *Арсен Сапарели*, он перевел на арм. язык сочинения *Петра Гнафевса*, *Севира Антиохийского* и *Тимофея Элура*. С учениками *Майраванецци* полемизировал *Теодорос* (Феодор) *Кртнавор*, настоятель монастыря Богородицы. *Григор Аршаруни* (650–729) составил комментарий на литургический лекционарий для Великого поста. На рубеже VII и VIII вв. *Соломон Макенотаци* написал первый «Тонакан» (сборник гомилией на праздники). Католикос *Закария* (854–876), при к-ром произошло значительное сближение с православными (халкидонитами), был автором мн. неопубликованных произведений экзегетического характера. *Хамам* (X в.) считается автором толкований на Книгу *Иова*, на *Притчи Соломоновы* и на *Книги пророков*. Католикос *Анания Мокаци* (946–965) написал многочисленные послания на различные церковные темы. Еп. *Хосров Андзеваци Великий* (ок. 900–965) составил литургические изъяснения (Комментарий на Божественную литургию и *Истолкование Службеника*), пользовавшиеся в последующие века большим авторитетом. Вершиной церковной поэзии считается творчество его сына *Григора Нарекаци* (945–1010), автора знаменитой «Книги рыданий» (или «Книги скорбных песнопений»), к-рый подвизался также в экзегетическом жанре (Толкования на *Песнь Песней* и *Книгу Иова*). Заслуживает упоминания и его учитель *Анания Нарекаци*, написавший для католика *Хачика I* (973–992) трактат «Корень



Григор Нарекаци и заказчик Симеон. Миниатюра из «Книги скорбных песнопений» Григора Нарекаци. Мастер Церун. 1391 г. Васпуракан (Матен. 1874. Л. 1 об.)

веры» в защиту традиц. монофизитства, а также автор сочинений против секты *тондракитов*. Еп. *Атом Андзеваци* в X в. создал переработку «*Айсмурка*» (Синаксаря). *Григор Магистр Пахлавуни* был автором многочисленных стихотворений и писем, комментария к «Грамматике» *Дионисия Фракийского*, а также переводов диалогов *Платона*. Писателем был и его сын, католикос-пустынный *Григор Вкаясер* (Мучениколюбец) († 1105), собравший множество мартирологов и писавший на догматические темы. *Вардан Анеци* (X–XI вв.) был автором поэтического толкования на видение прор. *Иезекииля*. Значительное наследие в области экзегетического, догматического, литургического и апологетического жанров оставил известный католикос *Нерсес IV Шнорали* (1166–1173), происходивший из армян, проживших в Сирии (Чёрная гора). Он значительно обогатил арм. стихосложение, сочинив классическую поэму «Слово о вере», переложение евангельской истории, элегическую песнь «Иисус Сын Единородный», посвященную как библейским событиям, так и жителям праведных мужей, а также знаменитую «Элегию на взятие Эдессы». В своем «Соборном послании» *Нерсес* обличает обмирщение монашества. Католикос *Григор IV Тла* (Отрок) был автором неск. посланий и «Плача на взятие Иерусалима».

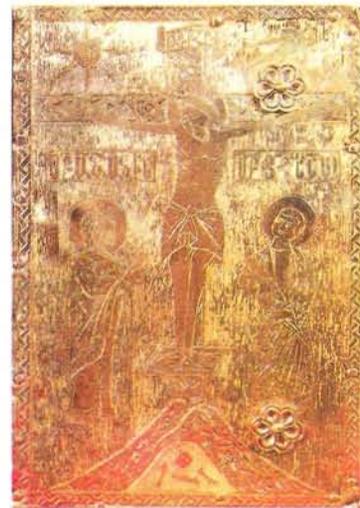
Ученик Шнорали Нерсес Ламбронаци (1153–1198), живший в киликийской Ромкле, резиденции католикосов, был автором различных экзегетических и богословских произведений. Ему принадлежат вероучительная речь, произнесенная на соборе в Тарсе в 1197 г., а также панегирики на праздники Вознесения и Сошествия Св. Духа, жития, поэтические произведения (шараканы), многочисленные переводы. Вардапет Мхитар Гош († 1213) — ученый, автор фундаментального канонического собрания (Судебника) и сборника притч. Поэтику притч совместил с искусством проповеди знаменитый Вардан Айгекци. Поэтическое творчество армян в период татар. владычества отражает «Плач соборной церкви Валааршата» Степаноса Орбеляна.

Активная деятельность в Армении католич. проповедников-«униторов» вызвала к жизни антиуниатское направление в древнеарм. лит-ре, особенно проявившееся в монастырских школах Татевы и Гладзора. Первым крупным представителем этого направления стал Ованнес Воротнеци († 1388) по прозвищу Калик (Кахик), преподававший в Татевском мон-ре и написавший многочисленные проповеди, экзегетические и догматические произведения. Григор Хлатеци Царенц помимо переписки книг написал много гандзов и тагов (духовных песнопений), а также знаменитое «Воспоминание о бедствиях [Армении]». Вардапет XIV в. Григор Татеваци, знаток церковной истории и лит-ры, в ответ на вопросы Геворга Ерзнкаци написал большой труд «Книга вопрошений»; его перу также принадлежит «Книга проповедей». Архиеп. Аракел Сюнеци известен как поэт (поэма «Адамова книга») и автор «Комментариев на Определения Давида Анахта» и «Истолкования грамматики».

Лит.: *Ազգերկան Մ.* Վարդ և վախճանորթիւնը սրբոց [Аверьян М. Жития и мученичества святых. Венеция, 1810–1814. 12 т.]; *Худобашиев А.* Армяно-русский словарь. М., 1838. Ереван, 1986². 2 т.; *Патканов К. П.* Библиогр. очерк армянской ист. лит-ры. СПб., 1879; *Sargsean B.* Dei tesori patristici e biblici conservati nella letteratura armena. Venezia, 1897; *Զորրանիւյան Գ.* Պատմութիւն հայ հին դպրութեան [Зорналяян Г. История древнеармянской литературы. Венеция, 1897, 1932]; *Аншиский А.* Древние армянские историки как исторические источники. Од., 1899; *Тер-Мовсисян М.* История перевода Библии на армянский язык. СПб., 1902; *Meillet A.*

Esquisse d'une grammaire comparée de l'arménien classique. Vienne, 1903, 1936²; *idem.* Altarmenisches Elementarbuch. Hdlb., 1913; *Le Synaxaire arménien / Éd. G. Bayan.* Turnhout, 1910–1930. (PO; 5–19); *Турралян С.* Древнеармянская книга канонов. СПб., 1918. Т. 1: Описательная часть; *Анасян А. С.* Армянская библиология. Ереван, 1959. Т. 1; 1976. Т. 2 (на арм. яз.); *Dowsett C. J. F.* Armenian Historiography: Historians of the Middle East // *Historical Writings on the People of Asia*. L., 1962. С. 259–268; *Inghisian V.* Die Armenische Literatur // *Handbuch der Orientalistik.* Leiden; Köln, 1963. Bd. 1/7: Armenische und kaukasische Sprachen. S. 156–167; *Karekin II Sarkissian, Catholicos.* The Council of Chalcedon and the Armenian Church. L., 1965; *Thomson R. W.* An Armenian List of Heresies // *JThSt.* 1965. Vol. 16. P. 358–367; *idem.* A Bibliography of Classical Armenian Literature to 1500 AD. Turnhout, 1995; *Պարթևիս Ե. Հայ գրողներ* [Богарян Н. Армянские писатели. Иерусалим, 1971]; *Туманян Э. Г.* Древнеармянский язык. М., 1971; *Аревшатян С. С.* Формирование философской науки в древней Армении (V–VI вв.). Ереван, 1973; *Чалоян В. К.* Развитие философской мысли в Армении (древний и средневековый период). М., 1974; *Абесян М.* История древнеармянской литературы. Ереван, 1975²; *Thomson R.* An Introduction to Classical Armenian. N. Y., 1975; *Damme D. van.* A Short Classical Armenian Grammar. Freiburg i. Br.; Gött., 1978; *Heyer F.* Die Kirche Armeniens. Stuttgart, 1978; *Ачуарян Р.* Этимологический коренной словарь арм. яз. Ереван, 1971–1979. 4 т. (на арм. яз.); *Talatinian B.* Il monofisismo nella Chiesa Armena. Gerusalemme, 1980; *Frivold L.* The Incarnation: A Study of the Doctrine of the Incarnation in the Armenian Church in the 5th and in the 6th Centuries according to the Book of Letters. Oslo, [1981]; *Stone M. E.* Armenian Apocrypha Relating to the Patriarchs and Prophets. Jerusalem, 1982; *Terian A.* The Hellenizing School: It's Time, Place and Scope of Activities Reconsidered // *East of Byzantium: Syria and Armenia in the Formative Period / Ed. N. G. Garsoian.* Wash., 1982. P. 175–186; *Voicu S.* Gli apocrifi armeni // *Augustinianum.* 1983. T. 23. P. 161–180; *idem.* La patristica nella letteratura armena (V–X sec.) // *Complementi interdisciplinari di patrologia / A cura di A. Quacquarelli.* R., 1989. P. 657–696; *Тер-Петросян Л.* Древнеармянская переводная литература. Ереван, 1984; *Coulie B.* Répertoire des bibliothèques et des catalogues des manuscrits arméniens. Turnhout, 1992; *Meyendorff J.* Eaphtartocetisme en Arménie: un imbroglio doctrinal et politique // *REArm.* 1992. T. 23. P. 27–37; Армянские жития и мученичества V–XVII вв. / Пер., вступ. ст., примеч. К. С. Тер-Давтян. Ереван, 1994; *Minassian M.* Cours intensif d'arménien ancien. Genève, 1994; *Esbroeck M. van.* Ein Jahrtausend armenischer antichalcedonischer Literatur // *Annuaire historiae conciliorum.* 1998. T. 30. P. 146–184; *Garsonan N.* L'Église arménienne et le grand schisme d'Orient. Louvain, 1999. (CSCO; 574, Subs. 100); *Мурадян П. М.* Идея конфессиональной толерантности и межнационального согласия в армянской книжности XII–XIII вв. // *XV.* 1999. Вып. 1 (7). С. 359–373; *Shirinian M. E., Muvadian G.* The Armenian Collection of the Ecclesiastical Canons // Там же. С. 124–154.

А. В. Муравьев



Оклад Евангелия. XV в. Татев (Золотая кладовая Эчмиадзинского Католикосата)

Искусство рукописной книги.

Начало арм. рукописной книги восходит ко времени создания Месропом Маштоцем в нач. V в. арм. алфавита. В этот период определяются образцы письма, композиция текста, виды книг. Арм. рукописи назывались матьян и гирк (кодекс и книга), каковыми и являлись по своему виду. Исключение составляют рукописные талисманы хмаил в виде свитка (самые ранние XV в.). Известны мастерские по выработке пергамена в Гладзоре, Татеве, Ромкле. Арм. пергамен — преимущественно тонкий, мягкий и светлый — ценен тем, что полировался с обеих сторон и хорошо удерживал краску. Встречается также бархатистый по типу зап., с очень мелкими «порами». Сшитые тетради одевались в деревянные пластины, к-рые обтягивались тисненой кожей, бархатом или помещались в оклады из слоновой кости, серебра и золота. Книги с окладами хранились в кожаных и матерчатых чехлах. Металлические оклады инкрустировались драгоценными и полудрагоценными камнями, самоцветами, цветными стеклами и пастой с применением чеканки, филигранны, зерни и чернения.

Сохранилось ок. 30 тыс. арм. рукописей, хранящихся в различных собраниях мира, наиболее значительные из них: Ин-т древних рукописей им. Месропа Маштоца *Матена-даран* в Ереване (14 тыс.); б-ка Армянского Патриархата в Иерусалиме (более 4 тыс.); б-ка конгрегации мхитаристов в Венеции (ок. 5 тыс.); Австрийская национальная б-ка и др. собрания в Вене (2561) и др.

Среди арм. рукописных книг основными были Библия, НЗ, Четвероевангелие, Псалтирь, а также Часослов (Жамагирк), Служебник (Патарагаматуиц), Торжественник (Тонакан), Месяцеслов (Тонацуиц), Книга проповедей (Карозгирк), Требник (Маштоц), Гимнарий (Шаракноц), позже Лекционарий (Чашоц), Гомилиарий (Чарынтыр), Минологий (Айсмавурк). Большое число рукописей составляют труды по философии, теологии, грамматике, истории. Со временем появились сборники, включающие одновременно памятники агиографии, труды античных авторов и отцов Церкви, а также сборники по известным в средневековье отраслям знаний: медицине и географии, метеорологии и астрономии, математике (напр., 1-я датированная арм. рукопись на бумаге — Матен. 2679, 981 г.).

Большинство арм. рукописей датируется и локализовано благодаря колофонам — хишатакаранам, к-рые оставляли писцы, миниатюристы, переплетчики, заказчики и новые владельцы. Письменные источники сообщают, что арм. рукописи создавались в скрипториях при мон-рях, где существовали отдельные мастерские писцов, миниатюристов и переплетчиков.

Основным видом древнеарм. письма был еркатагир, с XIII в. получил распространение болоргир. Древнейшие почерки дошли в палимпсестах (Санасарианское Евангелие (Матен. 7735, 986 г.) — нижний текст V в.) и в многочисленных древних рукописных фрагментах. Шедев-

Образец письма еркатагир. Евангелие Таргманчац. Мастер Гризгор. 1232 г. (Матен. 2743. Л. 296)



Образец письма болоргир. Чашоц. 1286 г. (Матен. 979).

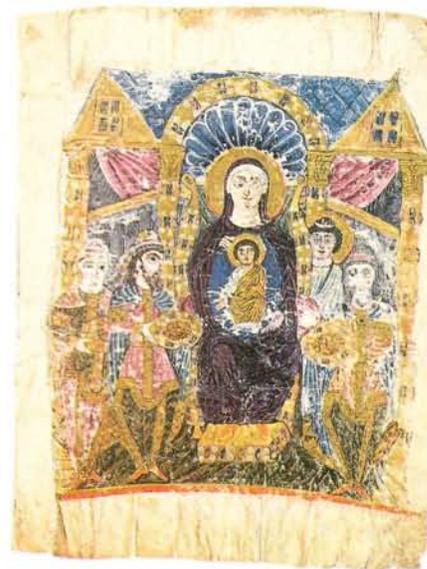
рами древней каллиграфии являются: Гогаранское Евангелие (Матен. 10110, IX в.) — округлый еркатагир; Евангелие Смбага Патрика (Матен. 275, 1071–1078 гг.) — прямолинейный еркатагир; Лекционарий Хетума II (Матен. 979, 1286 г.) — киликийский болоргир. В иллюстрированных рукописях встречается декоративное письмо, к-рым с XII в. писались тексты титульных листов, заглавные буквы и первые строки начал чтений: кенданагир — зооморфические буквы, тырчнагир — птицевидные буквы, цахкагир — цветочные буквы.

Об облике и размерах древнейших рукописей можно судить по уникальному пятичастному окладу из слоновой кости Эчмиадзинского Евангелия (Матен. 2374; 36,5×29,5 см), к-рый датируется 1-й пол. VI в. По стилю и иконографии рельефы оклада характерны для раннехрист. памятников. Рукописи V–X вв. в большинстве своем лишены иллюстраций, но благодаря сочетанию шрифтов разного размера и цвета приобретают художественный характер (Маштоц (Матен. 1001, IX–X вв.), Чашоц (Матен. 985, IX–X вв.).

Рукописи, особенно Четвероевангелия, часто иллюстрировались. Существовали руководства по технике миниатюрной живописи, многочисленные рецепты красок и чернил. Краски разводили водой, в конце работы полировали или покрывали воском для блеска, как золото. До XIII в. применяли листовое золото, позже наряду с листовым твореное. Иллюстрированные рукописи имеют неск. основных групп и этапов развития: до XI в.; школы Вел. и М. А.

XI–XII вв.; Киликийской А. XII–XIV вв.; школы Бардзр-Айка, Ани, Арцаха, Гладзора, Татева, Вазпуракана с XIII в.; после XIII в. в колониях арм. диаспоры в Италии, Крыму, Персии, К-поле, Тбилиси.

Иллюминирование Евангелий практикуется, видимо, со времени их перевода на арм. язык в V в. Наиболее ранними являются подшитые к Эчмиадзинскому Евангелию 4 миниатюры VI–VII вв.: Благовестие Захарии, Благовещение, Поклонение волхвов и Крещение. Как одни



Поклонение волхвов. Миниатюра из Эчмиадзинского Евангелия. VI–VII вв. (Матен. 2374)

из первых книжных иллюстраций евангельского текста, отмеченные своеобразием экспрессивного художественного языка и высокими живописными качествами, они имеют важное значение для истории раннехрист. искусства.

Целиком иллюстрированные рукописи сохранились с IX в., когда происходило становление системы художественного оформления Евангелия. Живопись рукописей отличается орнаментальным и стилистическим разнообразием и применением золота. Направление, представленное Евангелием царицы Млке (Venez. Mechit. 1144, до 862 г.) и Евангелием Таргманчац (Baltim. 537, 966 г.), характеризуется классицистическим стилем, ориентирующимся на александрийские образцы. К символическому линейному стилю, составляющему основное направление развития рукописного искусства, примыкают миниатюры круга Эчмиадзинского Евангелия



Храм Гроба Господня (темпето).
Миниатюра из Второго Эчмиадзинского
Евангелия (Ierus. Arm. 2555. Fol. 7)

(напр., Матен. 9430, 10517; Venez. Mechit. 697; Второе Эчмиадзинское Евангелие (Ierus. Arm. 2555), X в.). Третью группу составляют рукописи с миниатюрами примитивного стиля (напр., Матен. 6202, 7739, 7735, 5547, X в.).

Иллюстрации IX–X вв. располагаются в начале книги в 1-й тетради и представляют собой канонический ряд символических миниатюр. Послание еп. Евсевия Кесарийского и каноны согласия обрамлены в форму триумфальной арки, заполненной богатым декором, окруженной птицами, животными и деревьями. Они называются хоранами (арм. — арка, алтарь, купольный храм, небесный свод) и имеют значение входа в Евангелие. Символику цвета и изобразительных элементов хоранов подробно раскрывают «Толкования хоранов» Степаноса Сюнеци (VIII в.), католикоса Нерсеса Шнорали (XII в.) и др. арм. авторов. За хоранами следует изображение храма Гроба Господня (темпето) или креста на ступенчатом постаменте, затем Жертвоприношение Авраама, Богородица с Младенцем и портреты евангелистов. В Евангелии Тарманчац парные портреты евангелистов расположены перед каждым из Благовестий, впервые художественно выделен заглавный лист, встречаются маргинальные украшения в виде птиц, растительных и геометрических мотивов.

В рукописях 1-й пол. XI в. из Вел. А. (напр., Матен. 4804, 1018 г.; Матен. 283, 1033 г.; Матен. 6201, 1007 г.;

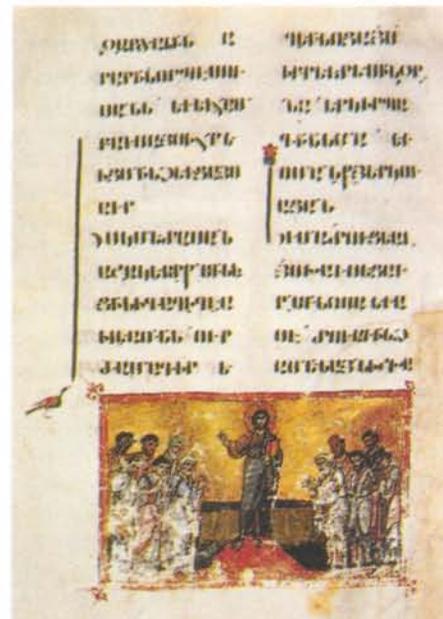
Venez. Mechit. 887, 1007 г.) и сер. XI в. из М. А. (напр., Ierus. Arm. 3624, 1041 г.; Матен. 3723, 1045 г.; Матен. 3784, 1057 г.) миниатюры сброшюрованы в одной тетради: хораны, до 15 сцен, иллюстрирующих земную жизнь Иисуса Христа, и евангелисты, стоящие попарно или вчетвером, встречаются портреты заказчиков; все изображения линейные, акварельной закрашки. Евангелие Католикоса (Матен. 10780) выделяется обширным евангельским циклом из 67 миниатюр, большинство из них — впервые встречающиеся текстовые иллюстрации. С этого времени каждое из Евангелий предворяется изображением евангелиста.

Рукописи 2-й пол. XI в. Анийской школы (напр., Евангелие (Матен. 3793, 1053 г.), Евангелие Бегюнц (Матен. 10099, до 1060 г.), Евангелие Могни (Матен. 7736, сер. XI в.)) выделяются богатством иллюминации в изображении растений, мифических и реальных существ и др. Складывается иконографический тип портрета сидящего евангелиста, формируется титульный лист. Сюжетные миниатюры располагаются после хоранов, попарно на развороте или друг над другом, сближаясь в этом с миниатюрами некоторых визант. рукописей (напр., Paris. gr. 74). Появляется рубрикация евангельских чтений и седмиц, начала которых совпадают. Парадный характер проявился и в золотых заглавных буквах рубрик и текстах титулов, в оформлении концовок в виде креста и геометрических фигур.

Хоран. Евангелие Могни.
Сер. XI в. (Матен. 7736)



В условиях визант. и сельджукской экспансии мн. княжеские дома с населением своих областей были переселены в зап. районы, вошедшие в состав Византии. В этой среде был создан ряд рукописей XI в., напр. Трапезундское Евангелие (Venez. Mechit. 1400), Карсское Евангелие (Ierus. Arm. 2556) и др., в к-рых в цветочных орнаментах и в пластике фигур проявилось влияние визант. искусства. В Карсском Евангелии новые черты иллюстрирова-



Явление воскресшего Господа апостолам
в Галилее. Миниатюра из Карсского
Евангелия (Ierus. Arm. 2556. Fol. 244v)

ния складываются в систему, характеризующуюся расширением круга символических изображений в хоранах; распределением сюжетных миниатюр у соответствующего текста Евангелий; выделением на полях пальметтой и изображением животных начал главных чтений наряду с рубриками; обилием маргиналий (305), в основном в виде маленьких заставок; наличием среди текстовых миниатюр портретов заказчика царя Гагика с женой и дочерью. Впосл. все указанные черты будут определять и способ иллюстрирования киликийских рукописей.

В XII в. размеры Евангелий стали меньше, их декор скромнее, сюжетные миниатюры редки. Завершается формирование композиции титульного листа: в центре заставка, прорезанная аркой (полухоран), слева вытянутый почти во весь лист инициал с изображением символа евангелиста (или без него), справа маргиналия в виде растительного

орнамента, увенчанного крестом, ставшая с этого времени обязательной.

Во 2-й пол. XII в. формируется также тип иллюстрирования сборников (Гомилиарии — Матен. 3777 и 1592). Для них характерны большие размеры, маргинальные портреты авторов или персонажей чтений, инициалы и неразвитые заставки. Неск. рукописей XII в. из зап. районов, куда постепенно переместились культурные центры (Евангелие — Venez. Mechit. 141/102 и 888/158), с системой иллюстрирования маргиналиями, текстовыми и листовыми сюжетными миниатюрами вплотную подвели к книжному искусству Киликии.

В Киликийском арм. царстве (1080–1375), находившемся на стыке 3 мировых культур — христ., мусульм. и дальневост., искусство рукописи достигло своего высшего расцвета, оказавшись в центре внимания царского двора и высшего духовенства. Рукописи приобретают качества драгоценного рукотворного изделия ювелирного искусства. Книги создаются как для литургии, так и для частного использования в малом формате.

В Евангелиях XII в. (напр., Матен. 7347, 1146 г.; Baltim. 538, 1193 г.; Скевское Евангелие — Ierus. Arm. 1796, 1197 г.) появилось посвящение заказчика, оформленное в виде хорана. В люнеты заставок Послания Евсевия Кесарийского Карпиану помещены портреты Евсевия и Карпиана, на отдельном листе — изображение Древа Иессеева. Совершенную форму приобрели орнаментальные и символические маргиналии, отмечающие начала евангельских чтений. Иллюстрировались и др. виды книг, напр., «Книга скорбных песнопений» (Матен. 1568, 1173 г. 15×11,5 см) арм. поэта, богослова и гимнографа X в. архим. Григора Нарекаци иллюминирована 4 портретами автора, помещенными на разворотах рядом с титулами глав. В этой рукописи сконцентрированы достижения 1-й пол. XII в.: золочение, изящество письма и орнамента, многослойная живопись, связь с визант. рукописной книгой XI в.

Ранними школами киликийской рукописи были Дразарк, Скевра и Ромкля на Евфрате, куда в 1149 г. переносится престол католикоса. С сер. XIII в. активизировались скриптории Грнера, Акнера, Маш-

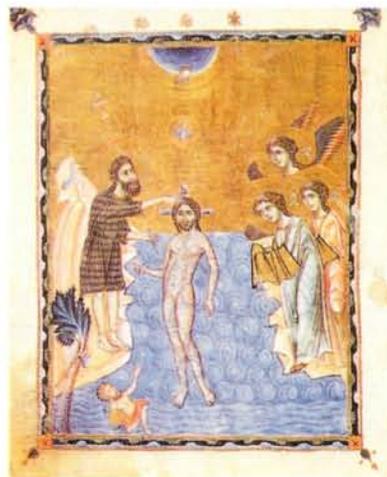


Иона, извергаемый китом. Миниатюра из Чашоца. 1286 г. Киликия (Матен. 979)

кевора, Тарса, Бардзраберда, объединяемые в школу архиеп. Ованнеса, брата царя Хетума I. Длительное время функционировала Придворная школа, рукописные памятники к-рой датируются 2-й пол. XIII–XIV в.

Художники 1-й пол. — сер. XIII в. школы Ромклы украшают киликийские Евангелия XII в. (напр., Матен. 7690, 1249 г.; Матен. 3033, 1251 г.; Freeg. 44.17, 1253 г.) разнообразными изобразительными и декоративными мотивами. Эти рукописи характеризуются тем, что хораны потеряли архитектурность, их верхнее поле уподобилось орнаментальному ковру, а капители и базы превратились в звериные маски. Животный и растительный мир, богато представленный и ранее, получил здесь более реалистичную трактовку. Символические маргиналии полностью заполнили поля в хоранах и над заставкой титулов. Тексты титульных листов и начала чтений написаны золотом или сочетанием золота с красками, где каждая буква,

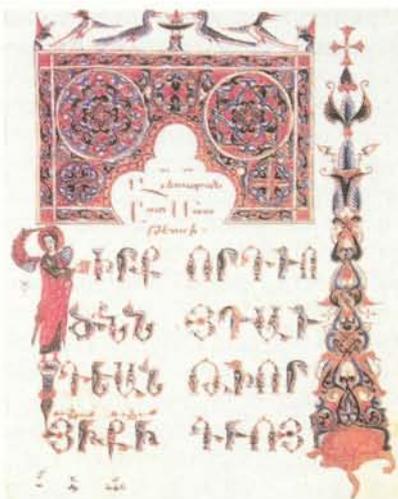
Крещение Господне. Миниатюра из Евангелия. Мастер Торос Рослина. 1268 г. (Матен. 10675. Л. 22 об.)



подобно мозаике, делится на разноцветные кусочки, обрамляется красными точками и «усиками» в виде рокайльных завитков. Больше применяется золото: оно шлифуется и чеканится, используется как фон, заполняющий свободное пространство рисунка или подложенный под него, выступает в качестве краски. Рукописи исполнены изысканным киликийским болоргиром. Мн. памятники Ромклы созданы по заказу католикоса Костандина I крупнейшим представителем школы, писцом и миниатюристом Торосом Рослином, создавшим, в частности, новые иконографические изводы евангельских сцен. В искусстве этого мастера нашло отражение его знание культуры Запада и Востока. Художники Придворной школы в 70-х гг. XIII в. развивают «элегантный» стиль Рослина в сторону большей драматизации образов (напр., Евангелие царицы Керан (Ierus. Arm. 6325, 70-е гг. XIII в.), Евангелие принца Васака (Ierus. Arm. 2568, 70-е гг. XIII в.)). В рукописях 80-х гг. XIII в. проявились черты экспрессивного стиля, определяемого как «маньеристичный», или «барочный». Лекционарий царя Хетума II и Евангелия (Матен. 9422 и 2629) — лучшие образцы киликийского искусства, отличающиеся богатейшим декоративным убором. Они украшены всеми известными видами книжных миниатюр и рубрикации. Пространство миниатюр динамично и обладает глубиной, плотно заполнено фигурами, выражающими посредством сложных жестов и поз различные чувства. Нюансирована разработка цвета, сложна система наложения света и пробелов, подвижны ассисты. Разнообразны мотивы плетения заставок, антропоморфных и зооморфных инициалов и др.

К Придворной школе примыкает школа архиеп. Ованнеса (Сборник (Матен. 4243, 1266 г.), Библия (Матен. 345, 1270 г.), Евангелие (Матен. 197), Библия Хетума II (Матен. 180, 1295 г.)), давшая замечательные образцы оформления рукописей, написанных мельчайшим бисерным шрифтом болоргир.

С разграблением мамлюками в 1292 г. резиденции католикоса в Ромкле завершается период «роскошного» стиля киликийской миниатюры. Сюжетная иллюстрация (листовая, текстовая и маргинальная) практически исчезла и появится



Миниатюра из Евангелия от Матфея.
Мастер Саркис Пицак. Нач. XIII в.
(Матен. 5786. Л.19)

только в творчестве последнего крупного худож. Киликии Саркиса Пицака (работал до 1375). Его творчество характеризуют плоскостный геометризованный стиль, симметричные композиции, яркие локальные цвета, типизированные фигурные изображения. Нек-рые орнаменты, заставки и маргиналии работы Пицака послужили образцами для оформления первых арм. печатных книг в нач. XVI в.

Расцвет арм. книжного искусства приходится на 1-ю (до монг. завоевания) и посл. трети XIII в. Для рукописей этого периода характерно наличие отдельных листов с монументальными сюжетными иллюстрациями и отсутствие миниатюр в тексте.

Две большие группы составляют рукописи из зап. областей провинции Бардзр-Айк (Вел. А.) на границе с Киликией и Византией. В одну из них входят Евангелия XII – 1-й трети XIII в., созданные «по образцу Григора Мурганеци». Их отличают отсутствие сюжетных иллюстраций (нек-рые добавлены позднее), художественное оформление хоранов и титулов с укрупненными элементами. Наибольший интерес вызывает Евангелие из Карина, исполненное Григором в 1232 г. (Venez. Mechit. 325/129), по роскоши декорации сравнимое с Трапезундским Евангелием XI в. Др. группа рукописей объединяется по месту создания в крупнейшем скриптории Авагванка в нач. XIII в. Здесь был создан уникальный памятник средневековья Мушский Гомилиарий-Торжественник (Матен. 7729, 1201–

1202 гг.) – самая большая по размерам арм. рукопись весом 27,5 кг. Декор составлен из характерных плетенок, в к-рые вписаны фантастические существа. В качестве орнамента использована и форма арм. букв – явление, распространенное в XIII в. Оформление листа построено на контрасте роскошных заставок из орнаментов, стилизованных букв и «усиков», со ступенчатыми люнетами, и простых плетеных маргиналий. Оригинальны текстовые концовки, орнаментация инициалов, колофоны, вписанные в ширину букв. К Мушскому Гомилиарию примыкает ряд Евангелий нач. XIII в., исполненных также в Авагванке (Lond. Brit. Lib. 13655; Матен. 10359 и др.).

Скриптории Бардзр-Айк функционировали и в годы монг. ига. Недалеко от Авагванка, в г. Ерзника, в 1269 – 70-х гг. XIII в. была создана одна из первых иллюминированных Библий в арм. искусстве (Jerus. Arm. 1925) с титульными листами, заставки к-рых сплетены из орнаментов и сюжетных мотивов, и изображениями авторов. В отличие от киликийских Библий титульным листам предшествует миниатюра, иллюстрирующая текст ВЗ (Моисей получает скрижали Завета, Видение Иезекииля), вместо авторского изображения часто представлена сюжетная сцена из данной книги (Даниил с Сусанной и старцами, Иов с женой и друзьями). В иконографии и стилистике миниатюр этой Библии нашли отражение элементы христ. искусства Запада и Востока, напр., иконография нек-рых пророков, изображенных пишущими текст, восходит к лат. образцам. Писцом и миниатюристом Мхитаром, участвовавшим в создании Библии из Ерзника, написан и украшен Сборник 1280 г. (Матен. 1746), содержащий сочинение философа Давида Анахта (V в.). Его изображение дано в том же изводе, что и изображение пророков из Ерзникайской Библии.

В 1-й пол. XIII в. крупным центром книгописания вновь становится Ани, искусство к-рого в этот период лишено сильного визант. влияния и укладывается в русло восточнохрист. Здесь создано *Ахнатское Евангелие* (1211), его иллюстрации наделены жанровыми элементами и отражают реалии вост. города. В мон-ре Оромос близ Ани работал один из видных арм. мастеров, писец и худож. *Игнатиос*. Из 8 его рукопи-

сей лишь Евангелие (Матен. 36) из ц. Аменапркич в Нор-Джуге имеет 14 сюжетных листовых миниатюр в начале книги и портреты евангелистов с характерными вост. чертами; моделировка фигур линейная, обобщенная, ассисты отсутствуют. В монументальности, центричности и уравновешенности композиций, выполненных на синем фоне, сказалась непрерывность традиций анийской школы, восходящих к XI в.

Своеобразные княжеские рукописи созданы в Арцахе и Хачене на востоке А. (Евангелие – Матен. 4823, 1224 г.; Евангелие – Матен. 378, 1261 г.). По декору они близки к анийским рукописям, но имеют исполненные в знаковой форме (иероглифический стиль) портреты евангелистов, словно парящих на золотом фоне, такие изображения напоминают о традициях Эчмиадзинского Евангелия. С искусством Арцаха нач. XIV в. связывают добавленные сюжетные (листовые и маргинальные) миниатюры Евангелия *Таргманчац* (Матен. 1743, 1232 г.), не имеющие себе равных по силе экспрессии, драматизму мироощущения, самобытности стиля. Декор, рубрикация и др. особенности памятника близки к анийским и киликийским рукописям, а также к памятникам, исполненным по мурганскому образцу, к-рому следовало Евангелие *Таргманчац*. Сюжетные миниатюры самобытны благодаря необычному «кубизму» и напряженному колориту. В моделировке фигур использована тонкая штриховка поверх основного тона, ассист золотом и красками, пробела. Образам с ярко выраженным арм. типом свойственны

Благовещение. Миниатюра из Евангелия.
Мастер Авак. XIV в. (Матен. 212. Л.156)





Жертвоприношение Авраама.
Миниатюра из Евангелия. Мастер Церуи.
1391 г. (Матен. 8772. Л. 3 об.)

характерное притенение глаз и абриса лица, румянка. Пейзаж и фантастическая архитектура создают особое динамичное пространство.

С посл. четв. XIII до сер. XIV в. при Гладзорском ун-те в Сюнике действует Гладзорская школа миниатюры. Тесные контакты с киликийскими мон-рями нашли отражение в искусстве крупнейших представителей этой школы — *Момика* и *Тороса Таронаци*. В сценах, представляющих земную жизнь Христа, Момик предстает мастером композиции, раскрывающим содержание сюжета через порывистые движения маленьких динамичных фигур. Сюжетная живопись Тороса Таронаци связана с народным творчеством. Из Гладзора происходит художник-скиталец XIV в. Авак, в чьем творчестве переплелись традиции Гладзора и Киликии, зап. рукописей и палеологовского искусства. Его персонажи представлены в различных ракурсах и плоскостях, в свободном движении. В сер. XIV в. Гладзорский ун-т был перенесен в Татев, где гладзорские традиции были продолжены в сторону ориентализации. Известными миниатюристами Татева были Григор Татеваци и Аноним из Сюника.

В посл. четв. XIII в. в школу объединяются скриптории пров. Васпуракан. Деятельность школы продолжается до XVIII в. Искусство Васпуракана отличается местной устойчивой традицией, архаической, неканоничной иконографией и условно-плоскостным стилем, связанным с народным творчеством.

Во 2-й пол. XIV в. искусство рукописной книги развивалось в коло-

ниях арм. диаспоры, в Сюнике и Бардзр-Айке, где заметно и влияние палеологовского стиля. Последним крупным арм. миниатюристом был Акоб Джугаеци, живший в кон. XVI — нач. XVII в., его творчество связано с джульфинской школой.

Лит.: Weitzmann K. Die Armenische Buchmalerei des X und beginnenden XI Jh. Bamberg, 1933; Der-Nersessian S. Manuscrits arméniens illustres des XII^e, XIII^e et XIV^e siècles de la bibliothèque des Peres Mekhitaristes de Venise. P., 1937. 2 vol.; *idem*. The Chester Beatty Library: A Catalogue of the Armenian Manuscripts. Dublin, 1958. 2 vol.; *idem*. Armenian Manuscripts in the Freer Gallery of Art. Wash., 1963; *idem*. Armenian Manuscripts in the Walters Art Gallery. Baltimore, 1973; *idem*. Etudes byzantines et arméniennes. Louvain, 1973; *idem*. La miniature arménienne ou XIII^e siècle: Le grand Arménie et les miniatures actualisées de Margare // Archeologia. Brux., 1979. N 126. Janv. P. 20—22; *idem*. L'Art arménien. P., 1989; *idem*. Armenian Miniature Painting. Venise, 1990; *idem*. Miniature Painting in the Armenian Kingdom of Cilicia: (From the Twelfth to the Fourteenth Century). Wash., 1993. 2 vol.; Драмлян Р. Армянская миниатюра и книжное искусство // Очерки по истории искусства Армении. М.: Л., 1939; Арутюнян А. Краски и чернила по древнеармянским рукописям. Ереван, 1941; Ազարյան Լ. Կիլիկիայի մանրանկարչությունը XII—XIII դդ. Երևան, 1964; Азарян Л. Киликийская миниатюра XII—XIII вв. Ереван, 1964 (на арм. яз.); Армянская миниатюра / Вступ. ст. и объяснения Л. Дурново. Ереван, 1967; Djanchian P. M. Miniatures arméniennes. Venise, 1970; Аветисян А. Гладзорская школа армянской миниатюры. Ереван, 1971 (на арм. яз.); Sanjian A. K. A Catalogue of Medieval Armenian Manuscripts in the United States. Berkeley, 1976; Bushhausen H. und H. Armenischen Handschriften der Mechitaristen — Kongregation in Wien. W., 1981; Дурново Л. А. Очерки изобразительного искусства средневековой Армении. М., 1979; Измайлова Т. А. Армянская миниатюра XI в. М., 1979; она же. Армянская миниатюрная живопись XII века // ИФЖ. 1979. № 4; Narkiss B. Armenian Art Treasures of Jerusalem. Jerusalem, 1979; Казарян В. Сургис Пицак. Ереван, 1980 (на арм. яз.); она же. Сюжетная миниатюра в Киликии (кон. XIII — нач. XIV в.). Ереван, 1984 (на арм. яз.); Korkhamazian E., Drampian I., Hakopian H. Armenian Miniatures of the 13th and 14th Centuries. Leningrad, 1984; Der-Nersessian S., Mekhitarian A. Miniatures arméniennes d'Ispahan. Brux., 1986; Nersessian V. Armenian Illuminated Gospel Books. L., 1987; Thierry M., Donabedian P. Les arts Arméniens. P., 1987; Овсепян Г. Материалы и исследования по истории армянского искусства. Ереван, 1983—1987. 2 т. (на арм. яз.); Казарян В., Манукян С. Матенадаран. Армянская рукописная книга VI—XIV веков. М., 1991. Т. 1; Mathews T. F., Sanjian A. K. Armenian Gospel Iconography: The Tradition of the Glajor Gospel. Wash., 1991; Mathews T. F., Wieck R. Treasures in Heaven, Armenian Illuminated Manuscripts. N. Y., 1994; Ղալաթյան Վ. Խորանների սեփնություններ. Երևան, 1995; Հակոբյան Հ. Չեռագրի նկարապարզման արվեստը Վասպուրականում. Երևան, 1997; Kévorkian R. H., Ter-Stépanian A. Manuscrits arméniens de la Bibliothèque Nationale de France: Catalogue. P., 1998.

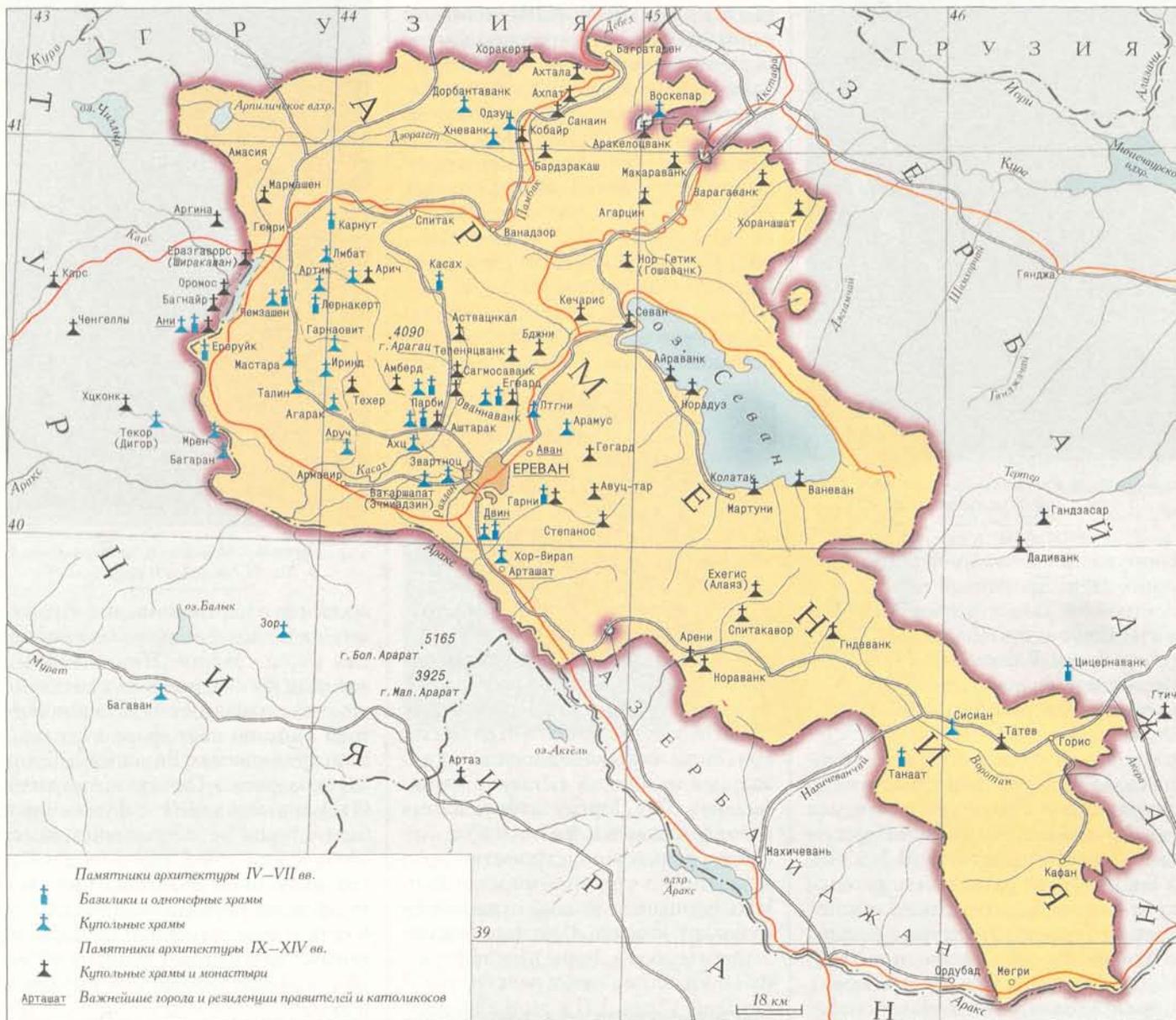
С. С. Манукян

Архитектура и изобразительное искусство. Строительная деятельность на Армянском нагорье началась в эпоху неолита. О существовании развитой монументальной архитектуры свидетельствуют городские крепости, дворцовые и культовые комплексы Ванского царства (гос-во Урарту) IX—VII вв. до Р. X. В период расцвета Вел. А., объединившей всю территорию Армянского нагорья (II—I вв. до Р. X.), искусство и архитектура, развивавшиеся в русле культуры Переднего Востока, испытали влияние эллинизма, к-рое проявилось в скульптурной традиции (статуя Афродиты из Арташата, кон. II — нач. I в. до Р. X), в нумизматике и эшиграфике (элементы греч. языка), в системе градостроительства (Арташат и др.) и типах сооружений (театр в Тигранакерте). Затем становится заметным влияние противоборствующих Парфии и Рима, а также Ирана. Археологические исследования (комплекс Гарни, I—III вв.) и ряд источников (сведения о реконструкции Арташата в I в. с помощью мастеров, направленных рим. императором) дают основание считать, что именно эллинизм, укоренившись в главных центрах страны, сделал возможной раннюю христианизацию А. С этого времени развитие арм. искусства было тесно связано с регионами христ. мира, прежде всего с малоазийскими областями Византии, Сирией, Месопотамией и Грузией.

В нач. IV в. архитектура христ. храма в А., возможно, не отличалась от храмов Каппадокии. С др. стороны, более раннее, чем в Риме (313), утверждение христианства могло стимулировать самостоятельные поиски архитектурных форм церковного зодчества. Быстро становлению национального зодчества способствовали также раннее обособление Церкви (автокефальная с 372) и положение А. на периферии христ. мира.

Облик первой церкви, основанной св. Григорием Просветителем в Аштишате, где в IV в. проходили Соборы Армянской Церкви, как и др. памятников той эпохи, неизвестен. В V—VI вв. преобладали трехнефные базилики (Ереруйк, Касах, Аштарак, Двин, Ахц, Цицернаванк) и однонефные зальные церкви (Парби, Лернакерт, Байбурд и др.). Наос большинства раннехрист. церквей вытянут по продольной оси. Алтар-

ПАМЯТНИКИ АРХИТЕКТУРЫ АРМЕНИИ



ная апсида с вост. стороны наоса имеет подковообразное или U-образное внутреннее очертание и полуциркулярную, многогранную или прямоугольную конфигурацию снаружи, иногда фланкируется одним или 2 пастофориями, вытянутыми в поперечном направлении и открытыми в пространство боковых нефов. Нартекс и атриум отсутствуют, храмы нередко окружались арочными галереями с одной или 3 сторон, сев. и юж. из к-рых завершались на востоке апсидами. Характерной особенностью всех типов ранних арм. церквей является то, что арки свода опираются на выступы стен и широко расставленные столпы. Основной строительной техникой стало использование 2 слоев каменной кладки (туф, андезит, реже песчаник) с из-

вестково-песчаной заливкой между ними, что позволяло создавать цельные пространственно-сложные структуры со сводчатыми перекрытиями. Это обстоятельство способствовало успешному переходу от деревянных перекрытий к каменным (с кон. V в.), а также помогло арм. зодчим, обращаясь к сложным композициям позднеантичной и ранневизант. архитектуры, комбинировать и перерабатывать их.

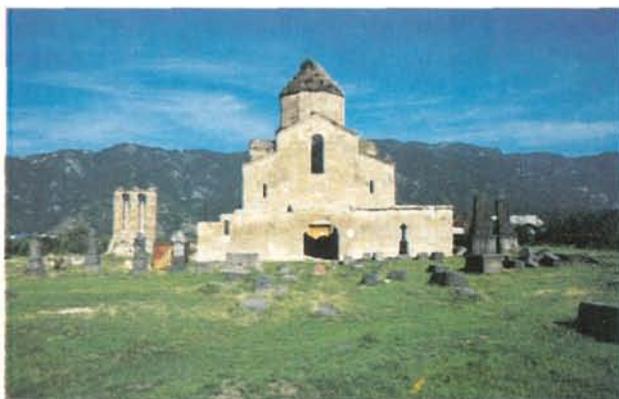
Ранний переход к центрально-купольным структурам и их широкое распространение в церковной архитектуре могли быть основаны на опыте народного зодчества: главная ячейка жилого арм. дома была центричной и перекрывалась деревянным шатром с верхним световым фонарем. Решающая роль в этом

процессе могла принадлежать ориентации заказчиков и зодчих крупнейших арм. храмов на общехрист. (Великая ц. в Антиохии, ротонда храма Гроба Господня в Иерусалиме, собор Св. Софии в К-поле) и национальные святыни (Эчмиадзин), с VII в. — на арм. храмы (Аван, св. Рипсимии (Рипсима) в Эчмиадзине, Двин, нач. или 40-е гг. VII в., и Аруч, 662–666). Для арм. зодчества раннего средневековья характерно типологическое разнообразие купольных построек, в основе структуры к-рых присутствовали элементы общехрист. иконографии; архитектурные типы храмов не имели точных аналогов за пределами А. Эчмиадзинский собор ок. кон. IV в. (самое позднее — в 80-х гг. V в.) приобрел структуру четырехстолпного купольного



Церковь св. Рипсима в Эчмиадзине. 618 г.
Вид на купол

сооружения с квадрифолием внешних стен. Др. ранней центричной постройкой является храм-мраптирий Сурб Саркис (св. Сергия) в Текоре (совр. Дигор, Турция) (80-е гг. V в.) — первая из сохранившихся крестово-купольных церквей с каменным куполом на 4 опорах. В нач. 90-х гг. VI в. возводится храм в Аване — родоначальник архитектурного типа тетраконхов с угловыми нишами (св. Рипсима в Эчмиадзине, Гарнаовит, Сисаван, *Ахтамар*). В 1-й пол. VII в. получают развитие следующие композиции: четырехстолпная крестово-купольная структура, лежащая в основе классического типа (восходит к ц. Сурб Саркис в Текоре), с прямоугольным наосом и пастофориями по сторонам алтарной апсиды (св. Гаианин (Гаяне) в Эчмиадзине, 630; Мрен, 639; Багаван, 631–639; Одзун, ок. сер. VII в. и др.); компактный тетраконх на основе структуры Эчмиадзина (Багаран, 624–631); постройки с наружной стеной в виде триконха (соборы в Двине, Талине,

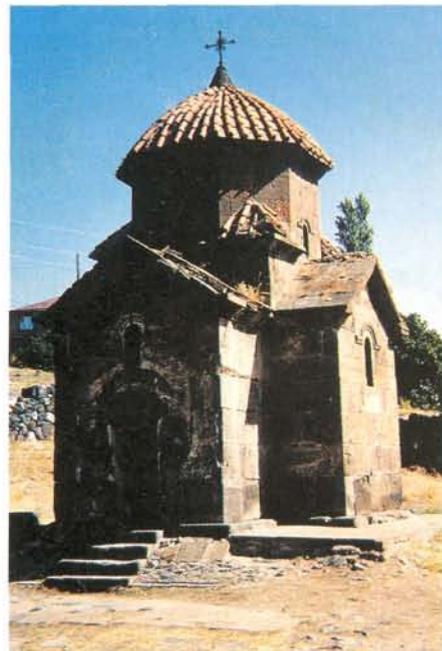


Церковь и монумен-
т в Одзуне. Сер. VII в.

полагался престол и, возможно, *амвон*. Мн. раннесредневек. арм. храмы являлись одно-

2-я пол. VII в.). Тенденция к созданию цельного центричного и вместе с тем просторного храма наиболее ощутимо проявляется к сер. VII в., чаще всего на основе планового квадрифолия — формы, вероятно прочно связанной с Эчмиадзинским кафедральным собором, именуемым армянами «Матерью-Церковью» (Аван, Мастара, ок. 645 г., храм-мраптирий Бдящих сил Звартноц, 642–662). Форма просторного, нерасчлененного светлого купольного интерьера максимально выражена в храме Аруча — величественном купольном зале, с 4 опорами в виде пилонов, к-рые примыкают к его продольным стенам; символика креста отражена не в плане, а в структуре сводов. Подобный светлый интерьер — характерная черта зодчества 2-й пол. VII в. (Талин, Артик, Звартноц). Композиционное разнообразие памятников раннесредневек. эпохи дополнялось храмами шести- и восьмиапсидной структуры (Арагац; Зорава у Егварда, 60-е гг. VII в.; Иринд). В VII в. имело место массовое строительство небольших, вероятно, приходских церквей типа простого купольного тетраконха, триконха или свободного креста с апсидой на востоке (Агарак; Арзни; Аламан, 637; Дорбантаванк; Кармавор в Аштарак; Кош и др.).

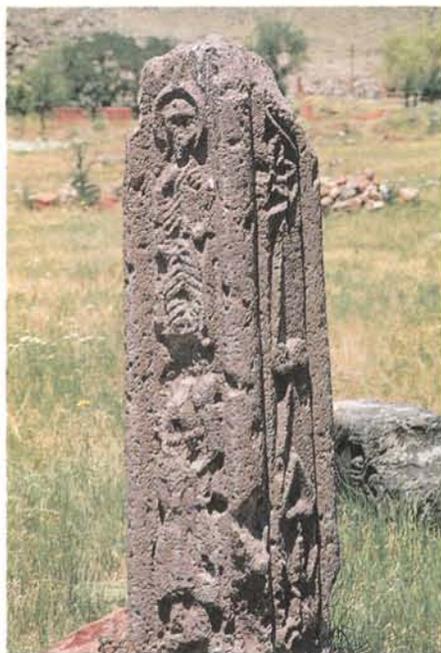
Литургическое устройство арм. церквей, по крайней мере до нач. VIII в., незначительно отличалось от визант. храмов. За редким исключением (собор в Двине), пастофории не сообщались непосредственно с апсидой. С нач. VII в. пастофории, а иногда и зап. угловые комнаты (ц. св. Рипсима) снабжались небольшими апсидами. Сохранились древние алтарные возвышения в 1–2 ступени (Кош, Птгни, Воскенар), каменный престол (Агарак), фрагменты алтарной преграды (Звартноц), ступень синтрона (Эчмиадзин, Птгни). Уникальным сооружением являлась круглая крыша (предположительно с мощами св. Григория Просветителя) в центре Звартноца, над к-рой рас-



Церковь Кармавор в Аштараке.
2-я пол. VII в.

временно и мраптириями, что отражено в их посвящениях и в особенностях иконографии. Под алтарями нек-рых из них имелись сводчатые крипты с входами с запада или востока либо из пастофория (храмы-мраптирии святых Рипсима и Гаяне в Эчмиадзине, в Ошакане, Амарасе). Отдельные здания с функциями баптистерия не сохранились, крестили в каменной (купель в виде квадрифолия в Звартноце) или металлической купели, установленной в одном из пастофориев (Дорбантаванк) или в нише бокового, обычно сев., нефа (собор в Эчмиадзине и др.).

Раннесредневек. зодчество А. представлено и мемориальными монументами. Это сооружения в виде колонн круглого сечения или квадратных в основе обелисков-стел на ступенчатых основаниях, вверху они, как правило, были увенчаны капителями и резными «крылатыми» каменными крестами (Двин и др.). Грани стел и кубовидных баз были оформлены орнаментальной и сюжетной резьбой (Талин, Гарнаовит, Брдадзор). Почти полностью сохранились монументы VII в. с двухъярусными аркатурами в Агуди и Одзуне. Большинство памятников органично входят в состав архитектурных комплексов, объединенных вокруг крупных храмов (Одзун, Талин). В комплексе с. Ахц у зап. подножия горы Арагац обелиски составляли дополнение к древнейшей в А.



Царь Трдат и св. Григорий Просветитель (?). Рельеф стелы в Талине. VI–VII вв.

христ. часовне-мавзолею, усыпальнице царей аршакидской династии (364).

В арм. историографии упоминаются неск. раннесредневек. мон-рей, археологические исследования, проведенные в посл. десятилетия XX в., выявили достаточно развитую структуру мон-рей Пемзашена и Огеванка.

Важное место в городских ансамблях занимают дворцовые комплексы. Планировки патриарших (Двин, Звартноц) и княжеских (Аруч) дворцов не имеют принципиальных различий. Они расположены с сев. или юж. стороны собора — главной градостроительной доминанты. Пространство больших дворцовых залов делится деревянными колоннами на 3 продольно вытянутых нефа с каменными профилированными базами и резными капителями. Дворец Звартноца содержит зальную часовню, зап. сторона к-рой открыта в коридор.

Важнейшие литургические источники изучения раннесредневек. зодчества собраны в «Армянской книге капонов», нач. VIII в. Канон «Основание святой церкви» католикоса Ованнеса Мандакуни (480–502) объясняет порядок литургического действия, совершавшегося при закладке храма (древнейший список сохранился в рукописи IX–X вв. в собр. мхитаристов в Венеции. № 320). В работах средневек. арм. авторов отражены и мн. художе-

ственные характеристики храмов, особо отмечались твердость и качество обработки камня. Символическое осмысление кладки дано Ованнесом Одзнецю: «Соединение больших и малых камней — это единство в благочестии как мужей, так и жен... А соединение с помощью каменной крошки [присутствующей в растворе] и др. материалов — символ, относящийся к верующим, ко всем, кого он спланивает в единой надежде призыва Христа» (*Юзбашян. С. 26*).

Интерьер арм. храмов отличается пластичностью форм, цельностью



пространства, шириной пролетов сводов и купола. Обычным явлением было устройство купола пролетом до 9 м, в отдельных храмах ширина подкупольного квадрата составляла 14,05 м (Артик), 12,2 м (Мастара). Подкупольный переход осуществлялся системой тромпов,

Собор в Талине. Посл. треть VII в. Интерьер



установленных в 2 (ц. св. Гаяне) или 3 (Мастара) уровня, либо сферическими парусами, используемыми в чистом виде (Аруч) или в комбинации с арками (Аван) и тромпами (ц. св. Рипсима). Тромповые переходы, как правило, сочетались с восьмигранными барабанами, имеющими окна в 4 или 8 гранях. Все переходы с основой в виде паруса завершались кольцевыми карнизами, над к-рыми высились многогранные барабаны (в ц. св. Рипсима 16 граней и 12 окон). В подкупольной зоне сосредоточивалось резное убранство, иногда резьбой оформлялись капи-

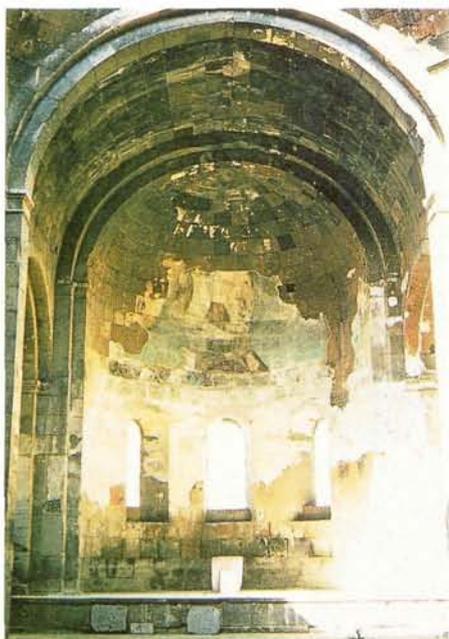
тели под подкупольными арками или под триумфальной алтарной аркой.

Неотъемлемой частью внутреннего убранства арм. храмов V–VII вв.

Церковь в Птгни. VII в.

являлись настенные мозаики и росписи. Археологические находки свидетельствуют о высокоразвитой

культуре фресковых росписей еще в урартскую эпоху (Эребуни) и о традиции мозаичной живописи в позднеантичный период (напольные мозаики бани в Гарни). Фрагменты раннехрист. мозаик обнаружены в соборах Эчмиадзина, Двина и Звартноца. В трактате Вртанеса Кертога (VII в.), посвященном борьбе с иконоборцами, перечисляются сюжеты, изображаемые в храмах. Фресковой росписью по тонкой известковой обмазке покрывался основной объем храма. Зона сводов и купола часто украшалась геометрической росписью по камню, обычно белым и красным цветом (ц. св. Гаяне в Эчмиадзине, Гарнаовит). Такая *аниконическая декорация*, подчеркивающая достоинства кладки (напр., на арках и тромпах), наносилась и снаружи храма (ц. Зоравар у Егварда, 661–685). Исследования храмов VII в. выявили существование устойчивой традиции росписей в интерьерах. Почти во всех храмах этого времени сохранились фрагменты известковой обмазки, а в нек-рых — остатки живописного слоя. Иконографической особенностью росписей церквей Лмбата и Коша являлось изображение в апсиде «Видения пророка Иезекииля» и «Вознесения Господня».



*Роспись апсиды собора в Аруче.
662–666 гг.*

В алтарной конхе Аруча сохранился образ Иисуса Христа со свитком в левой руке. Судя по живописным фрагментам церквей Аруча, Талина, Лмбата, Коша и др., уже в VII в. существовала система декорации, к-рая в более развитом состоянии представлена в росписях X в.



*Собор в Талине.
Посл. треть VII в.*

Внешний облик арм. храма характеризуется строгостью геометрической пластики, достигаемой в т. ч. кладкой четкими широкими рядами. В раннесредневек. храмах встречаются различные формы апсид, скрытых в кубовидном или многогранном объеме постройки либо выступающих за ее пределы. Арм. зодчими VII в. широко применялись глубокие трапециевидные или треугольные фасадные ниши по сторонам от объемов апсид (ц. св. Рипсима, Аруч и др.), внутри к-рых иногда устанавливались стройные колонки с крестами (Талин, Артик). Окна, иногда и ниши имели изящ-

ные обрамления (Ереруйк, V–VI вв.), но, как правило, оформлялись тонкими бровками с горизонтальными отворотами; монументальные порталы чаще всего состояли из арки на сдвоенных пристенных колонках. С сер. VII в. широко применяются пристенные аркатуры на сдвоенных полуколонках, опоясывающие по всей высоте основной объем храма, выступающие апсиды и барабан (Звартноц, Талин, Артик). Архитектурные формы покрывались резьбой в виде геометрического или растительного орнамента, в ряде случаев раскрашенной (Кармавор в Аштараке). Над входами или по оси вост. фасада создавались большие рельефные «процветшие» кресты (ц. св. Рипсима, Аруч), а на юж. стене иногда помещались солнечные часы (Звартноц).

Скульптура этого периода представлена орнаментальными и сюжетными рельефами или отдельными пластичными образами на стенах церквей и мемориальных памятников. Наиболее ранние из них — рельефы плит аркосолия усыпальницы в Ахце, 364 г. (возможно, нек-рые дохрист. времени), капитель мемориальной колонны из Касаха (IV в.?) и 2 рельефа кон. IV в. на сев. фасаде собора Эчмиадзин, в посл. определенн. неск. огурубленн. стиль рельефов V–VI вв. (Касахская базилика, Птгни, рельефы нек-рых стел). На

одном из эчмиадзинских рельефов изображен вписанный в медальон крест с 2 птицами по сторонам, на др. — образы первомученицы Феклы и ап. Павла. Тематика и месторасположение рельефов отражают эклезиялогическую и крещальную символику.



*Рельеф портала
базилики в Касахе. V в.*

Константина и Елены. Библейские сцены (Даниил во рву льви-

Арм. пластика VII в. примыкает к сиро-палестинскому и восточно малоазийскому художественным кругам. Появление новой изобразительной тематики происходит в связи с утверждением почитания св. Григория Просветителя, а также с практикой помещения на храмах изображений ктиторов.

В каменной пластике VI–VII вв. выделяются 2 стилистических направления. Произведениям одного свойственно тяготение к объемным формам и глубокому рельефу (памятники центральных и юж. областей А.: Звартноца, Талина, Сисиана), образцам др. — стремление к более мелкой моделировке, утонченной линейной пластике при неглубоком рельефе (Мрен, Мастара, памятники Гугарка). Ок. сер. VII в. происходят изменения в связи с ориентацией на памятники к-польского искусства, напр., создаются многофигурная ктиторская композиция и сцена поклонения Св. Кресту над входами в храм Мрена. В антрвольтах наружной аркатуры Звартноца в широком растительном поясе, символизирующем райский сад, представлены поясные фигуры со строительными инструментами в руках. Приблизительно в то же время были созданы рельефы церквей в Мастаре (композиция с «процветшим» крестом над зап. окном), Одзуне (крупные, детально проработанные фигуры над оконными бровками), Птгни (композиция «Вознесение Господне» над оконной бровкой), Пемзашена (на перемычке входа — Богоматерь с Младенцем Христом в окружении 2 ангелов и предстоящего в молитве князя) и др. Барельефные вставки присутствуют на фасадах храмов кон. VII в. в Сисаване (изображение ктиторов на фасаде и в интерьере) и Сион в Атени (библейские сцены, охота на ланей и др.). Яркими образцами пластического искусства являются стелы. Одзунские обелиски покрыты с 2 сторон сюжетными композициями из ВЗ, историей Крещения царя Трдата и изображением святых равноапостольных



Одзунский монумент. VI–VII вв.
Фрагмент

ном и др.) и иллюстрации к истории обращения армян св. Григорием Просветителем представлены на стелах VII в. в Талине, Ариче, Гарнаовите. Своеобразную иконографию имеют 2 архитектурных фрагмента из Двина: на гранях первого, на капители изображен святой на коне (вмч. Георгий?), попирающий змия, и композиция с крестом, верхнюю ветвь к-рого образует погрудное изображение Иисуса Христа (как и на палестинских ампулах), на части перемычки портала церкви сохранилась половина рельефного креста и лоза со сценами сбора винограда.

В VI–VII вв., вероятно, создавались и каменные иконы, одна из них, «Богородица с Младенцем Христом», сохранилась в нише рядом с алтарем церкви в Одзуне (возможно, фрагмент фасадного рельефа).

В нач. VIII в. в связи с араб. завоеванием А. надолго затормозилось развитие зодчества, и только в IX–XI вв. возобновилось церковное строительство в городах (Ани, Ахтамар и др.), в X–XI вв. были основаны мон-ри (Оромос, Хцконк, Мармашен и др.), часть из к-рых (Санаин, Ахпат, Кечарис, Татев) интенсивно развивались в последующие столетия.

В храмах X в. были реализованы почти все архитектурные типы VII в.: в основу композиции ц. Сурб Хач (Св. Крест) в Ахтамаре, 915–921 гг., положен тип тетраконха с угловыми нишами, ц. Сурб Аракеоц (св. Апостолы), 930–953 гг., в Карсе — тетраконх типа Мастары, ц. Сурб Григор (св. Григорий) в Ани (1001–1020) — тетраконх типа Звартноц, собора

в Ани (989–1001) — тип крестовокупольного храма на 4 столпах. Воспроизводились также типы простых триконхов (Севан, 874), тетраконхов (Айриванк, кон. IX в.; Гидеванк, 936) и поликонхов (Апугамренц в Ани, X в.). Особенно часто зодчие обращались к структуре купольных залов (Ширакаван, 890–914; Аргина, 972–992; Мармашен, 986–994; Бджни, 1031), постепенно приобретших компактные пропорции плана с приближением подкупольного квадрата к апсиде.

В результате пересмотра традиц. композиций были созданы и новые архитектурные типы храма: тетраконх с 4 купольными приделами (Аракеоц в Ани) и тетраконх с 4 приделами, вписанный в круговую стену ярусной ротонды (Гарни, 898; Хцконк, 1029; Мармашен). Широкое распространение получил крестобразный зал с 4 приделами по углам (ц. Аствацацин (Богородицы) в Санаине, 30-е гг. X в., и др.). Своеобразным вариантом этого типа явилась церковь с 2 вост. свободно стоящими столпами (Погос-Петрос (Павла и Петра) Татевского мон-ря, 895–906).

В эту эпоху устанавливаются нормы архитектуры алтарной части храма, сохраняющиеся и в наст. время: алтарное возвышение (ок. 1 м) выступает в пространство наоса настолько, чтобы возможно было устроить лестницы по его сторонам; в центре устанавливается каменный престол; синтрон в алтаре, редкий и в раннем средневековье, полностью исчезает. Единственной зрительной преградой перед алтарем является завеса. Пастофории, имеющие апсиды на востоке и общий с наосом уровень пола, открываются только в наос.

В мон-рях с X в. начали формироваться композиции притворов — *гавитов*, имеющих церковный, мемориальный и светский (школы, залы собраний) характер и реализующих в камне архитектурные особенности жилого дома (четырехколонный гавит Оромоса, 1038, и др.). В монастырских комплексах возводились школы (галерея Магистроса в Санаине, 2-я пол. XI в.), книгохранилища (Санаин, 1063), залы-реликварии (Оромос, 1229, 1277) и др. сооружения.

Новое развитие получило мемориальное зодчество, на смену рельефным стелам пришли *хачкары* —

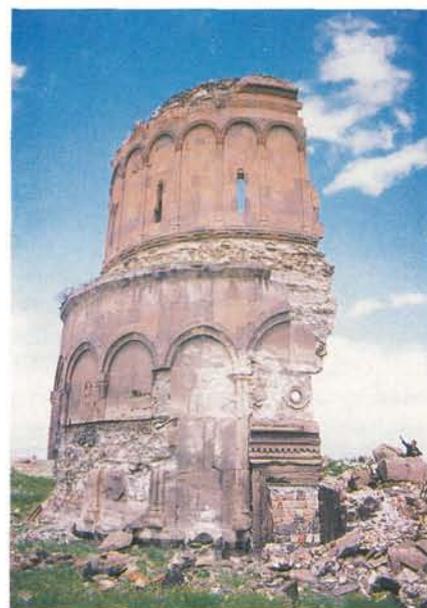


Хачкар. IX в. Макенис
(Эчмиадзинский мон-рь)

плоские вертикально устанавливаемые памятники на пьедесталах, лицевая сторона к-рых имела рельефное изображение «процветшего» креста. Мемориальные постройки этой эпохи отличаются типологическим разнообразием: качающийся столб в Татеве, нач. X в.; двухъярусная церковь-мавзолей в Цахац-каре, 1041 г.; триумфальная арка у мон-ря Оромос, до XI в. фланкированная 2 башнями, верхние ярусы к-рых — центральнокупольные часовни.

Однако основным достижением IX–XI вв. следует считать стилистическое совершенствование архитектурных форм. Интерьеры церквей приобрели большую компактность и устремленность вверх; сечение внутренних опор уменьшилось, арки сузились и приобрели стрельчатую

Церковь Спасителя в Ани. 1036 г.



форму. Полукружия апсид в отдельных случаях оформляли «хорами» — стройной аркатурой с нишами, фасадные стенки резко повысившихся алтарных возвышений украшали орнаментальными плитами с тонкой резьбой. Храмам, связанным со столичной традицией зодчества, свойственны изящество и элегантность оформления фасадов аркатурой. Более декоративную роль стали играть фасадные ниши, иногда вписываемые в аркатуры. Характерные для багратидской эпохи пучковые столпы и пилястры, стрельчатые арки, перспективные порталы, по мнению исследователей (И. Стржиговский, Ю. Балтрушайтис), превосхитили позднероманский и готический стиль в Европе. В убранстве и структуре порталов с горизонтальным орнаментированным сандриком сказывается влияние эллинистических мотивов.

Система живописного оформления храма, развивавшаяся в 1-й пол. X в., представлена ансамблями Ахтамара, Татевы, Гндеванка. Во многом определяемая характером центрального купольного пространства, она близка визант., но в целом отличалась от нее, поскольку включала и элементы зап. системы росписи. В куполе и в верхних зонах ин-



помещены рельефные изображения 12 апостолов. Рельефы по-прежнему играют активную роль на фасадах построек, где в широких горизонтальных полосах представлены отдельные персонажи, сюжетные и иногда геральдические композиции. Ярким образцом ктиторского изображения служит почти круглый рельеф на анийском храме Сурб Григор, 1001–1020 гг., — статуя царя Гагика I, с макетом церкви в руках, высотой более 2 м. Скульптурные композиции создаются и в интерьерах, напр., в мон-ре Оромос 8 рельефных наклонных плит образуют центральный шатер со световым фонарем гавита ц. св. Иоанна (ок. 1038). На вост. грани представлена композиция, прославляющая Бога и Церковь: вверху Господь с предстоящими, во 2-м регистре — изображения первых патриархов Армянской Церкви.

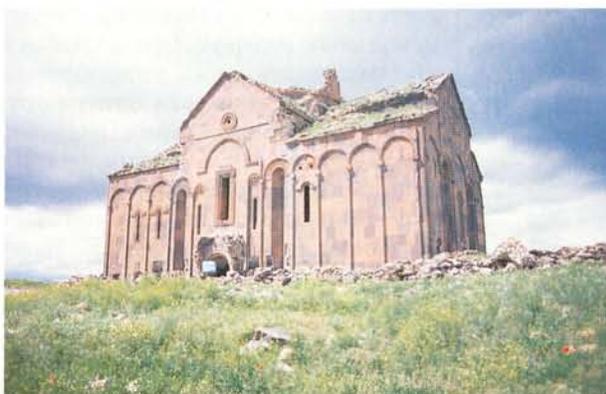
Резьба на хачкарах, как и фасадная скульптура храмов, тяготеет к крупным обобщающим формам, объемной трактовке, плиты с изображениями «процветших» крестов становятся элементами оформления фасадов и интерьеров (главная церковь Мармашена).

В пределах исторических областей А. формируются местные архитектурные школы Сюника, Васпуракана, Ани-Ширака и Тайка и др. Известны имена выдающихся зодчих X–XI вв. — Мануэл (Ахтамар) и Трдат (Аргина, Ани, восстановление Софии К-польской).

Экспансия Византии, сопровождавшаяся переселением царских

терьера помещались ветхозаветные, на стенах наоса — новозаветные сюжеты. В апсиде присутствовали изображения святителей. Арм. росписи сохранили один из наиболее ранних и полных циклов композиции «Страшного Суда» и первые в А. живописные изображения ктиторов (Капуткох, X–XI вв.).

Рельефная скульптура X–1-й пол. XI в. (Ахтамар, Карс, Бхено-Нораванк) включается в программу декорации храма, определяемую его посвящением. Так, в соборе св. Апостолов в Карсе, в аркатуре барабана,



родов и значительного числа населения А., а также сельджукское нашествие в сер. XI в. прервали развитие монументального ис-

Кафедральный собор в Ани. 989–1001 гг.

кусства. Его новый подъем приходится на рубеж XII–XIII вв. и связан с победоносной борьбой армян и грузин против тюрков-сельджуков.

Монументальное строительство XIII–XIV вв. было предпринято в основном правителями А., высокопоставленными лицами Грузинского гос-ва братьями Закаре и Иване Закарянами (Захаридами, Мхаргдзели), их вассалами и наследниками. Активное строительство церквей велось в крупнейшем городе страны — Ани. Но особое развитие получила архитектура мон-рей. Принципы планировки монастырских комплексов были весьма разнообразны — от следования прямоугольной структуре (Сананин, Кечарис, Гошаванк) до веерообразного (Ахпат) или живописного расположения зданий, учитывавших особенности местного рельефа. Мон-ри устраивались внутри (Ахтала, Татев) и вблизи (Ггчаванк) крепостей, на открытых пространствах (Кечарис), на лесистых склонах гор (Макараванк) и у отрогов скал (Гегард). В состав крупных комплексов входили неск. церквей и часовен, находившиеся перед ними гавиты (часто 1 гавит обслуживал 2 церкви), трапезная, книгохранилище и б-ка, колокольня, родовые мавзолеи и мемориальные памятники над княжескими надгробиями, жилые и различные хозяйственные постройки. Типология храмов сохранилась, но изменились их пропорции: значительно повысились барабан, фасадные щипцы и шатер. Прекрасными образцами крестово-купольного храма с 4 угловыми приделами являются большие храмы нач. XIII в. в Ариче, Ованнаванке, Гандзасаре с просторным, светлым интерьером, рельефными украшениями фасадов. Сопровождают и однонефные сводчатые церкви (Дадиванк), а также двухэтажные церкви-усыпальницы, завершаемые ротондой на колоннах (Амагу-Нораванк, Егвард, церковь-б-ка Гошаванка). Уникальной постройкой



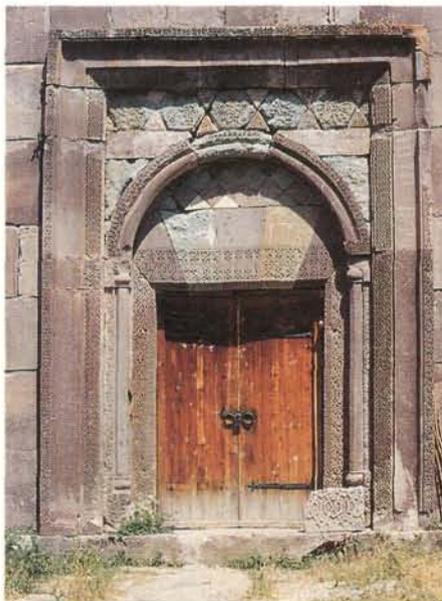
В ряде архитектурных форм и орнаментальных мотивов заметно влияние груз. зодчества (орнаментальные

*Мон-рь Гошаванк.
XIII в.*

кресты на фасадах в Ариче, Гандзасаре, Кечарисе) и сельджукского искусства (сталакти-

вые своды и порталы гавитов). Процесс этот не был односторонним — арм. архитектура XI–XIV вв. внесла существенный вклад, в частности в зодчество малоазийских сельджуков. В XIII в. среди региональных школ зодчества особо выделяются Лорийская, Арцахская и Сюникская, а в ней к концу века школа Вайоц-Дзора. Для лучших произведений этих школ характерна близость к архитектуре центральной Ани-Ширакской школы, к-рая следует классическим традициям арм. искусства. В массовом провинциальном строительстве наиболее отчетливо отражается специфика мест-

ных вкусов и архитектурных приемов. В ряде регионов (Васпуракан, Сюник, Арцах), возможно из-за материальных ограничений, наряду с регулярной кладкой чисто тесанными блоками часто применялись грубо обработанный камень и кирпич, упрощались композиции построек.



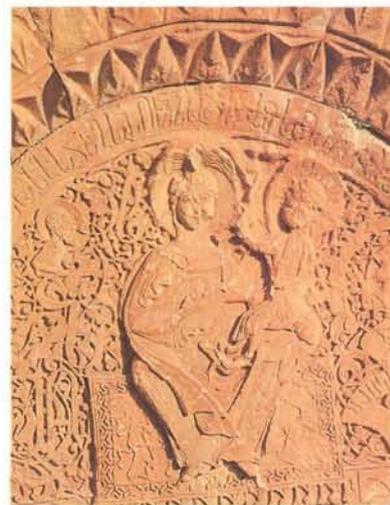
Портал ц. Аствацацин мон-ря Макараванк. 1204 г.

ных вкусов и архитектурных приемов. В ряде регионов (Васпуракан, Сюник, Арцах), возможно из-за материальных ограничений, наряду с регулярной кладкой чисто тесанными блоками часто применялись грубо обработанный камень и кирпич, упрощались композиции построек.

Начиная с послераб. времени и особенно с кон. X в. мн. арм. храмы не расписывались, хотя непосредственная связь этого явления с распространенным на Востоке иконоборчеством не прослеживается. Церкви продолжают украшаться сюжетными рельефами. Можно утверждать, что в храмах Армянской Апостольской Церкви наличие росписей было не обязательным, но тем не менее и в XIII в., и позднее нек-рые из них расписывались (церкви мон-рей Ахпат, нач. XIII, нач. XIV в.; Дадиванк в Арцахе, 1214; Сурб Хач в Ст. Крыму (Сурхате), кон. XIV в.).

Рельефная пластика XIII в. представлена ктиторскими композициями (Агарцин, Дадиванк), геральдикой (ц. Аствацацин в Егварде, 1321–1328; усыпальница Прошянов в мон-ре Гегард, 1283), скульптурами библейского (Алджоцванк, Ованнаванк) и мифологического содержания. Особым богатством отличается скульптурное убранство церквей св. Григория (Тиграна Оненца) в Ани и мон-ря Гандзасар в Арцахе. Традиция оформления храмов скульптурами на библейские темы ярко проявилась в 20–30-х гг. XIV в. в памятниках художественной школы Вайоц-Дзора (Арени, Амагу-Нораванк и др.), принадлежавших в основном зодчемо и скульптору Момику. Рельефам XIII–XIV вв. присущи динамизм, экспрессия, внутреннее напряжение, но встречаются образцы с плавным силуэтом и легкостью пластики, напр. Одигитрия на тимпане портала ц. Аствацацин мон-ря Спитакавор, 1339 г. Смысловые акценты переносятся с общего архитектурно-пластического

Богоматерь с Младенцем. Рельеф гавита мон-ря Нораванк. Кон. XIII в.





Аменапркич. Хачкар из Марца. 1285 г.
(Эчмиадзинский мон-рь)

замысла на отдельную скульптуру. Евангельские сюжеты появляются в хачкарах (Аменапркич мон-ря Ахпат). Их изготовление становится массовым, техника резьбы на хачкарах приближается по утонченности к искусству плетения кружев. Создание орнамента на плоскостях разного уровня сообщает обелиску пространственную глубину (хачкары Тудеворди в Санаине, 1184; мастера Погоса в Гошаванке, 1291; мастера Момика в Нораванке, 1308 и др.).

Архитектура Киликийского арм. царства (1080–1375) формировалась под воздействием целого ряда влияний: Вел. А., местных визант. памятников, зодчества стран Средиземноморья и искусства греч., сир. и итал. колоний Киликии. Мощными укреплениями были оснащены столица царства Сис, города Аназарв, Адана, Корикос, крепости Одзиберд (Левонкла), Тумлуберд и др. Во мн. случаях основу этих сооружений, как и нек-рых церковных построек, составляли античные и визант. постройки (Аназарв, Паперон), купольные храмы встречались редко (Св. Софии в Сисе, 1230). Большинство церквей в крепостях являлись небольшими однефными постройками (нек-рые в 2 этажа), располагавшимися вдоль стены, их апсиды заключались в объеме крепостной башни и лишь изредка выступали за ее пределы.

С кон. XIV в. монументальное строительство в А. практически прекратилось. В XVII–XVIII вв., несмотря на неблагоприятную политическую ситуацию, возводились церкви и мон-ри в Ереване и пригородах,

Вагаршапате, Агулисе. Мон-ри представляли собой компактный комплекс, окруженный оборонительными стенами, с одним храмом посреди двора, жилыми и хозяйственными постройками (Мец-Анапат близ Татева (1660); Амарас в Арцахе (1667–1676); Сурб Акоп (св. Иаков) Параги в Нахчеване, Ктуц в Васпуракане, Сурб Тадеиванк (мон-рь св. Фаддея) в Артазе; Сурб Геворг (св. Георгий) в Мугни (1664) и Хор-Вирав (1662–1695) в Айрарате и др.). Традиц. тип купольного зала встречается редко (Хор-Вирав, Шогакат в Вагаршапате), наиболее распространены трехнефные базилики, часто с одной парой столпов, а также двухстолпные и четырехстолпные крестово-купольные храмы (Мегри). Перед входом в церковь часто сооружались многоярусные колокольни (Эчмиадзин, 1654–1658). Архитектура нек-рых храмов XVII в. имеет богатое фасадное убранство в виде полухромной (шахматной или полосной) кладки (Мугни) или барельефной орнаментации и скульптуры (барaban купола Эчмиадзинского собора). В этих произведениях, продолжающих местные традиции, присутствуют элементы европ. и иран. зодчества, напр., наряду с камнем используется кирпич (Мегри, Васпуракан).

В арм. монументальной живописи позднего средневековья прослеживается связь между центрами исторической А. и арм. поселениями, осо-

Кафедральный собор Эчмиадзин.
Роспись интерьера. XVII в.



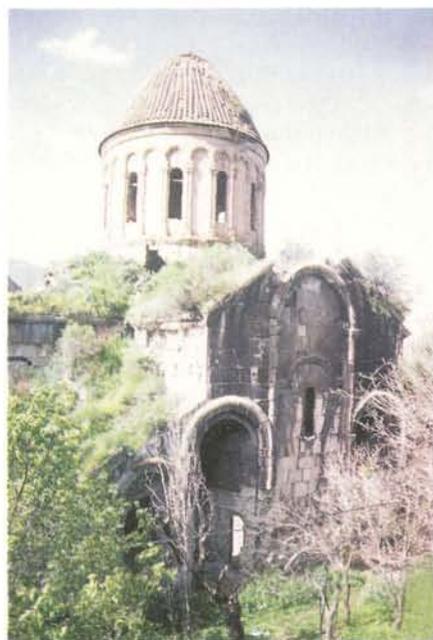
бенно в Нор-Джуге (Нов. Джульфа) под Исфаханом (Иран), в Сурхате (Крым), в Тифлисе. Росписи церквей XVII–XVIII вв. в Нор-Джуге отражают воздействие европ. (иконография) и иран. (орнаментика, вост. тип персонажей) живописи. В интерьерах храмов появляется живопись маслом на холсте, реже на шелке и на досках. Черты новоджульфинской школы присутствуют в декоре арм. церквей Иерусалима, Тбилиси, с этой школой связано искусство настенной живописи Нахичевана. В рамках нахичеванской школы, приобретшей большую известность благодаря работе династии Овнатанянов, выделяются художественные центры Агулиса, Шорота, Астаната. К XVIII в. относятся росписи в орнаментальных формах собора Эчмиадзин (художники Степанос Лехацци и Овнатан Овнатанян).

Новое развитие получило скульптурное убранство фасадов, испытывавшее персид. влияние (колокольня и барабан купола собора Эчмиадзин, мон-рь Тадеиванк в Артазе, 1819–1830). Резьбе на хачкарах свойственна большая глубина, рельефы Ст. Джульфы (XVII в.) отличаются сюжетным разнообразием. В XIV–XVII вв. в рельефах надгробных плит нашло отражение соединение христ. и светских сюжетов (особенно в Сюнике), напоминающих саркофаги, нередко надгробные памятники в виде скульптурного изображения животного (конь, баран).

Развитие искусства в кон. XIX – нач. XX в. было связано с ростом городов и носило в основном светский характер, а со времени включения Вост. А. в состав Российской империи (1828) в основном развивалось в рамках европ. культуры.

Искусство армян-халкидонитов. Первый этап развития искусства армян-халкидонитов (кон. VI – нач. VIII в.) происходил на фоне формирования национальной традиции арм. культуры. Большинство памятников этого периода было создано армянами-халкидонитами, но соединение в них визант. влияния и типических черт местной архитектуры делает невозможным их выделение из общекультурной арм. среды (об этом см. выше разд. «Архитектура и монументальное искусство»).

Для искусства IX–X вв., интенсивно развивавшегося в мон-рях Тайка, также характерна связь с культурой



Собор мон-ря Ошкванк.
963–973 гг.

Византии и традициями арм. архитектуры доараб. времени. Зодчество Тайка развивает темы триконха (Ис), тетраконха (Мухладжи-килисе), варианты свободного, полусвободного и вписанного крестов (Эгрек, Вачедзор), крестово-купольного триконха (Ошкванк (Ошки), 963–973), тип вписанного креста с квадрифолием внешних стен (Бобосгер), тетраконха с галереей, тетраконха с угловыми нишами (Чамхус), шестиконха (Олту, Кягмис-Алты), однефных залов (Покрванк) и трехнефных базилик (Пархал, Дорт-килисе, обе 60-х гг. X в.) и др. Масштаб крупных храмов (29×44,7 м в Ошкванке), их конструктивные особенности (применение комбинированных тромпово-парусных переходов к основе купола) и стилистические приемы (напр., применение фасадной аркатуры) восходят к арм. архитектуре VII в. и связаны с именем еп. Тайка и католикоса Нерсеса III, строителя храмов в Ишхане, Олту и, вероятно, в Банаке (Бане).

В эпоху Багратидов наиболее значительные памятники созданы в правление Давида Куропалата: монастырские соборы в Ошкванке, Хахуле (Хахули, 2-я пол. X в.), Дорт-килисе и Пархале отличаются вытянутыми пропорциями всего здания или его зап. рукава, высотой, богатством ornamentации баз и капителей внутренних столпов (вероятно, визант. воздействие). Своды соборов укреплены частыми подпруж-

ными арками, «ложкообразные» тромпы в основах парусов украшены резными раковинами.

Алтарные преграды этого времени неизвестны. Алтарные возвышения высотой в 1–2 ступени могли иметь орнаментированную фронтальную стенку (Дорт-килисе). Специфической чертой крупных соборов Тайка является наличие обращенных к алтарю ниш в вост. гранях зап. пары подкупольных столпов (Ошк, Ишхан) или аналогичных столпов трансепта (Пархал). В Дорт-килисе к зап. граням приалтарных пилонов примыкают приподнятые на высоту



Мон-рь Дорт-килисе.
2-я пол. X в.

1,5–2 м каменные кивоты с арочными перекрытиями. Особенностью храма в Ишхане является амбулаторий (VII, IX или XI в.), отделенный от полукружия апсиды аркатурой. В большинстве церквей Тайка жертвенник и диаконник сообщались с апсидой.

Визант. влияние проявилось в полосатой каменно-кирпичной строительной технике двухъярусной церкви-усыпальницы и внутренней кладке собора мон-ря Дорт-килисе, в наличии круглых или многогранных подкупольных столпов и куполов над угловыми компартиментами храма типа вписанного креста (Ошкванк). Традиц. для Армении структура фасадной аркатуры на узких полуколонках наложена на типичные для визант. построек лопатки и арки (Ошкванк).

На фасадах храмов Тайка заметно выделяются рельефы, составляющие ктиторские и геральдические композиции, библейские сцены, отдельные фигуры святых и ангелов. В соборе в Ошке ктиторы, включенные в композицию «Деисус», облачены в богато орнаментированные одежды, все фигуры выдержаны в одном масштабе (визант. схема имеет ближайшую аналогию в храме

Мрена в Армении, 639 г.). С образцами монументальной пластики *Аши* и *Ахтамара* можно сравнить геральдические и фантастические изображения животных в Ошке, Хахуле и Пархале. В юж. галерее собора в Ошке сохранилась колонна, сплошь покрытая орнаментами и сюжетными рельефами. Отдельные элементы на фасадах, арки, обрамления окон храмов покрыты аниконической росписью, некоторые резные орнаменты также раскрашены.

Внутренние росписи тайкских храмов сохранились фрагментарно, но позволяют судить об их ориентации на визант. образцы и связь с росписями церквей в Грузии того же времени. Точно датированы лишь фрески Ошка – 1036 г.

Вероятно, сразу после строительства, в посл. трети X в., расписан собор в Дорт-килисе. В его апсиде были

представлены композиции «Благовещение», «Встреча Елизаветы и Марии», «Моисей, получающий скрижали Завета», фигуры святителей и др. На арке алтарного окна сохранился образ ктитора (Ж. Тьерри) или коронованной Богородицы (З. Схиртладзе) с моделью базилики и груз. надписью «Сион».

Анализ памятников Тайка выявляет их тесные связи с зодчеством Армении (Ширак) и Грузии (Кларджети, Шавшети и др.). В результате присоединения части этой области к Грузинскому царству усилился процесс влияния груз. искусства. Ярким примером этого является перестроенный в 1027 и 1032 гг. собор в Ишхани.

Строительная деятельность армян-халкидонитов, выходцев из Тайка, была продолжена за пределами области, напр. в Петрицонском (Бачковском) мон-ре, основанном Григорием Пакурианом (Бакуриани) (кон. XI – нач. XII в.).

В крестообразной скальной церкви № 7 в Сабереби, X в., в комплексе мон-рей Давидгареджи в Грузии, сохранились оригинальные по своей иконографии росписи, среди которых изображения коронованной Богородицы (с арм. надписью «Католик»),



Скульптурная композиция на юж. фасаде собора мон-ря Ошкванк. 963–973 гг.

Девы Сиона, Солнца и Луны, восходящие к искусству армян-халкидонитов (Дорт-килисе, Киранцванк, ок. сер. XIII в.). Арм. надписи в росписи дублированы греч., что также позволяет говорить о принадлежности церкви армянам-халкидонитам.

Вероятно, памятником искусства армян-халкидонитов 1-й пол. XI в. является храм в Ченгеллы (Ленамор, Елегнамор) в обл. Габелеанк пров. Айрарат (близ г. Карс в Турции), сочетающий в своей композиции и орнаментальном убранстве характерные черты архитектуры Тайка и Анийской школы. Внутренний цилиндр вытянутого барабана прорезан 6 нишами, стыки их опираются на короткие свободно стоящие колонки. Над кольцевым карнизом сформирована галерея. Снаружи между окнами барабана прорезаны двугранные ниши. Этот храм предположительно идентифицируется Д. Бакрадзе с кафедралом Валашкерти (Алашкерт) Грузинской Церкви.

Развитие культуры армян-халкидонитов в кон. XII — нач. XIV в. происходило гл. обр. в обл. Гугарк (Гугарена), разделенной в эпоху Багратидов между арм. и груз. княжествами, и в Ани. Здесь преобладают однонефные постройки со сводами на подпружных арках и нишами в продольных стенах («Грузинская» ц. в Ани, кон. XII в.; собор мон-ря Кобайр в Лори, кон. XII — 1-я пол. XIII в.;

церковь мон-ря Манствер в Лори, XIII в.) и крестово-купольные храмы с куполом на 2 зап. свободно стоящих опорах (храмы мон-рей Ахтала, 1205–1216; Хучап, XIII в.; Киранц, нач. XIII в.). Ту же структуру, но без купола имеет ц. «Бгавор» у Акори, XII–XIII вв. Композиционно эти храмы связаны с груз. зодчеством, но отличаются пропорциями. Кроме камня чистой тески иногда применялся кирпич, что могло быть следствием влияния мусульм. архитектуры, иногда в сочетании с камнем в виде полосатой кладки внутри храма (Акори), что отражает визант. влияние. Во внешнем декоре доминировал груз. стиль, в нек-рых храмах сочетающийся с элементами



Роспись апсиды собора мон-ря Кобайр. 1282 г.

арм. зодчества (Ахтала). Применение мозаики из изразцов в барабане церкви Киранца также свидетельствует о связях с мусульм. миром, особо проявившихся в искусстве Закавказья посредством армян-халкидонитов. Более тесно связаны с традиц. арм. архитектурой притворы и колокольни (портал усыпальницы-колокольни в Кобайре, 1279). Чистота исполнения сложных груз. и арм. орнаментальных мотивов свидетельствует о том, что мастеров приглашали из Армении и Грузии. В результате реставрации армянами-халкидонитами церкви VII в. мон-ря Хневанк (Сев. Армения) появился высокий барабан с полихромным декором и притвор, 1200–1206 гг.; в центральных областях страны были построены церковь в Коше, 1214–1215 гг. и мон-рь Тежаруйк близ Бджни, нач. XIII в.

Памятники XIII в. практически лишены монументальной скульптуры, в интерьерах сохранились росписи (Ахтала, 1205–1216, и ц.

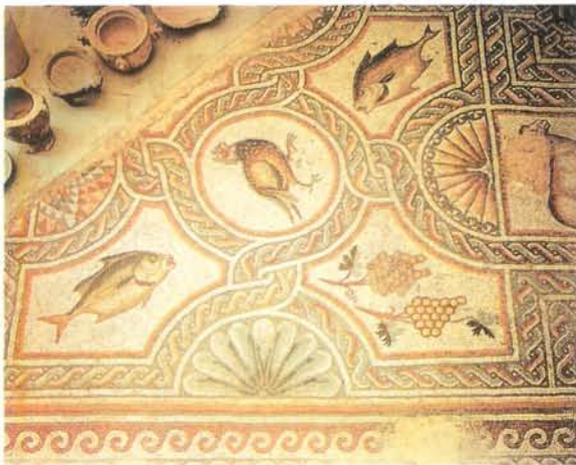
св. Григория (Тиграна Оненца) в Ани, ок. сер. XIII в.). В ряде памятников отразились важнейшие моменты истории Армянской Церкви, напр., появились развернутые циклы жития св. Григория Просветителя и св. Рипсима. Стилистически связаны с груз. живописью фрески Киранца, сер. XIII в., содержащие цикл жития св. Нино. В др. памятниках сильнее проявляется синкретизм стилей как следствие приглашения мастеров разных направлений (Ахтала). Наибольшую связь с арм. художественной средой отражают росписи Кобайра, 1282 г.

Сохранившиеся в незначительном количестве иконы, памятники прикладного искусства, рукописи армян-халкидонитов обычно рассматриваются в рамках груз. искусства. Однако, как правило, они обладают совокупностью черт, позволяющих выделить их в качестве отдельного

художественного явления, напр. произведения прикладного искусства Тайка (выносной крест из Ишхана, 973, выносной крест куропалата Давида. Мастер Асат, кон. X в.

(оба — Гос. музей искусств Грузии).

Искусство центров арм. диаспоры. В VI в. известны своей активностью арм. общины К-поля, являвшегося крупным центром арм. переводной и оригинальной лит-ры, и Иерусалима, где сохранился крупный арм. квартал в пределах Ст. города. Армянами основываются мон-ри в Палестине, известные напольными мозаиками VI–VII вв. В VI в., более активно в X–XI вв. происходило массовое переселение армян в М. Азию, на Балканы и в Сев. Италию, где, проживая компактно, они продолжали традиции национального искусства, вступавшего в активное взаимодействие с местными культурами. Новые переселенцы из этих колоний и из Вел. А. (особенно после упадка Ани в сер. XI в. и в XIII–XIV вв.) сформировали целую систему культурных общин от Индии до Польши. Возникает значительное число храмовых построек: в г. Белореченске в Краснодарском крае, 1171 г.; ц. Благовещения Пресв. Бо-



численные арм. надписи (Джвари во Мцхете, 40-е гг. VII в., Сион в *Атени*, кон. VII в.). Традиция сотруничества с груз. мастерами продолжалась и в посл. (*Анапури*).

Среди арм. памятников Грузии известны пещер-

Напольная мозаика. Сер. V в. Иерусалим (АМЕМ)

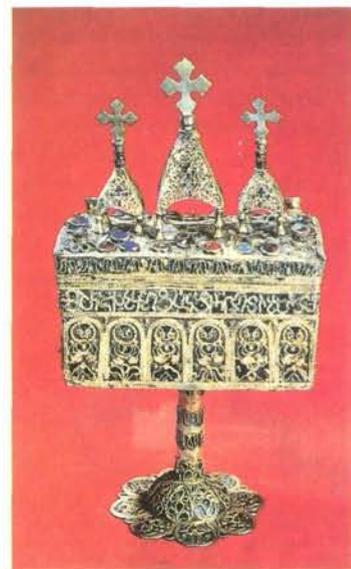
ный мон-рь в Квахврели (недалеко от Гори), ц. Аствацацин в Греми, 1595 г. (там же еще 9 храмов),

ц. Аствацацин в Цхинвали (1718, с 90-х гг. XX в. принадлежит Грузинской Православной Церкви) и др. Свообразием иконографии отличаются росписи крестообразной скальной церкви в Сабереби, X в., в комплексе мон-рей Давидгареджи. Древнейшей арм. церковью Тбилиси является Католикэ (ныне Сурб Геворг) — купольный зал, построенный кн. Пароном Умэком ок. 1251 г. Внуками Умэка в нач. XIV в. возведен крупнейший храм старого Тифлиса — собор Аранцванка, трехнефная купольная базилика. Согласно описи 1803 г., к тому времени в Тифлисе было 24 арм. храма, расположенных гл. обр. в центральной части города. В 1824 г. основывается духовная семинария «Нерсисян» (новое здание 1909–1912). В нач. XX в. в Тифлисе было 7 арм. театров. Крупными центрами арм. культуры в Грузии являлись Ахалкалак, известный своими школами, и Ахалцих, где в 1861–1868 гг. была возведена ц. Сурб Ншан.

В Турции небольшая община существовала с ранневизант. времени. Массовое переселение армян в Стамбул (К-поль), предпринятое в сер. XV в. взявшим бывш. столицу Византии султаном Мехметом II и продолжившееся при его преемниках, а также волна переселенцев в нач. XVII в. привели к формированию крупной колонии в этом городе. Ее численность в XVII в. контролировалась в пределах 100 тыс. чел., затем увеличилась и резко сократилась в результате погромов кон. XIX в. и геноцида армян 1915 г. В наст. время в Стамбуле имеется община армян, среди ее действующих культурных центров — К-польский Армянский Патриархат; кафедральная (с 1641) ц. Аствацацин (последняя перестройка в 1828); школа в Кумкани;

ц. Аствацацин в районе Ортакей (трехнефная базилика; совр. постройка 1-й пол. XIX в.) и в Бешикташе (зальная, сводчатая, 1838); Сурб Григор, древнейшая из известных арм. церквей Стамбула в районе Галаты (1389–1391; уничтожена в 1958 г. при прокладке автодороги; воссоздана архит. П. Зобяном в 1962–1966).

На территории Ирана процветали ремесла и искусства, крупнейшими мон-рями являются Сурб Степанос Нахавка (св. Стефана Первомученика), 1643–1655 гг., и Таденванк в Артазе, перестроенный в 1819–1830 гг., в г. Нор-Джуга, церкви Сурб Степанос (1613) и Сурб Ованнес (1620) и др. Строительным материалом, конструкциями, художественным обликом эти храмы напоминают мусульм.



Ладантица. XVII в. Аки (Музей-сокровищница Эчмиадзина)

архитектуру Ирана. Церкви украшались произведениями станковой живописи (из Италии), изразцами и вышивкой (из Китая и Индии), привезенными арм. купцами. Работы мастеров Исфахана и Нор-Джуги были известны далеко за пределами общины также благодаря деятельности купцов. Так, в 1660 г. Захаром Саградовым «со товарищи» в дар Алексею Михайловичу было привезено «царское место» — золотой трон (ГММК). Видным мастером новоджультинской школы живописи был Таңриверан (Б. *Салтанов*), переехавший в 1666 г. в Москву и ставший придворным живописцем царя Алексея Михайловича.

О существовании на Руси тесных связей между арм. и рус. культурами

городицы в Каменец-Подольском Хмельницкой обл. (Украина), XIII в. (к XVII в. город насчитывал 7 арм. храмов); Сурб Акоп (Сербия), 1218; в Молдове и Валахии (наиболее ранние церкви — XIV в.); во Львове (Украина), 1363; Сурб Хач (1521, обновлена в 1625, колокольня — 1776) в Сучаве (Румыния) и др. От изделий львовских мастеров XVII в. сохранились образы евангелистов из иконостаса собора во Львове (1600–1630. Народный музей. Львов); серебряные позолоченные кресты и серебряный ларец-реликварий (XVII в. Музей истории. Львов), памятники рукописной книги. Арм. архитектура Крыма представлена мон-рем в Бахчи-Эли (храм XIV в. украшен рельефами на библейские темы); церквами Феодосии (Зораванк, XIV в.; св. Иоанна Богослова, XV в.; св. Иоанна Крестителя, 1348, и др.), а также хачкарами. Только в Сурхате в XIV в. было 10 арм. церквей, к юго-западу от него существовал мон-рь Сурб Хач, 2-я пол. XIII в. (?), с ц. св. Иоанна Предтечи, 1348 г., апсида к-рой (со стороны алтаря) украшена рельефами с изображениями Иисуса Христа с апостолами, св. Иоанна Крестителя и вмч. Георгия. В Белом мон-ре в Сохаге (Египет) сохранились росписи (в конхе — Христос во славе) арм. худож. Теодороса Кесунского.

Арм. искусство развивалось в крупных городах Ближ. Востока, Сев. Африки, Греции, Италии, Франции. Начиная с позднего средневековья вплоть до 20-х гг. XX в. именно в диаспорах происходило основное развитие арм. культуры.

В Картли и Сев. Гугарке (Гугарене) арм. архитекторы и скульпторы принимали участие в строительстве груз. церквей с раннего средневековья, о чем свидетельствуют много-

свидетельствуют надписи на арм. языке на саркофаге Ярослава Мудрого, XI в.; 22 надписи XVI в. в соборе Св. Софии Киевской, автограф арм. мастера Астватура, участвовавшего в реконструкции 1444 г. ц. св. Пантелеимона в Крылосе, и др. Князьями Лазаревыми в С.-Петербурге были возведены ц. вмц. Екатерины (1779) и храм на Васильевском о-ве (1797), в Москве — ц. Воздвижения Креста (1780). Наиболее известным из арм. учебных заведений становится Лазаревский ин-т вост. языков в Москве (с 1815). Армяне, переселившиеся в 1779 г. из Крыма, основывают в устье р. Дон поселение Нор-Нахичеван (с 1838 — Нахичевань-на-Дону, в наст. время часть Ростова-на-Дону) с регулярной планировкой, 6 церквями и мон-рем Сурб Хач, 1787–1792 гг. Армяне, переселившиеся из черкесских аулов, в 1839 г. основывают город, названный в 1848 г. Армавиром по имени столицы древней А. В 1792 г. по повелению императрицы Екатерины II для армян, бежавших с территории Османской империи, к северо-западу от Тирасполя закладывается г. Григориополь, ставший в 1-й пол. XIX в. одним из крупных торговых центров юга России. В рамках Российской империи продолжилось развитие и арм. культуры в Крыму. Наряду с Сурхатом и Феодосией крупным центром арм. культурной жизни становится Ялта.

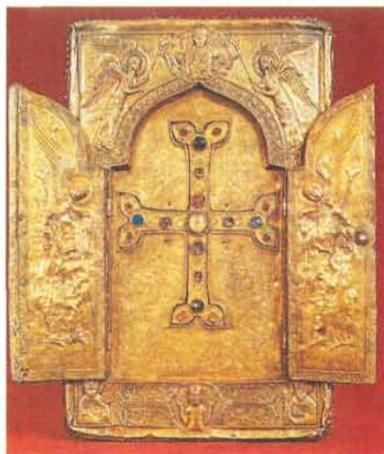
Прикладное искусство. Традиция художественной обработки металла в А. восходит к III тыс. до Р. Х. Она развивалась во взаимодействии с соседними культурами в разные исторические эпохи, особенно в средневековье. Техника исполнения предметов из золота, серебра, бронзы включала литье, чеканку, ажурную скань, зернь, чернь, резьбу, многоцветную эмаль, инкрустацию, гравировку, тиснение, золочение и др. Значительную часть этих произведений составляют серебряные и золотые оклады рукописных книг (Киликийские Евангелия, 1255 и 1496, Генуэзское Евангелие, 1347), литургическая утварь и предметы богослужебного назначения, созданные мастерами разных центров металлопластики. Особо выделяются наперстные кресты, сочетающие разные материалы: горный хрусталь (966, Ани), дерево, кораллы и цветные камни (XVIII в., Васпуракан); рипиды (мон-рь Лим в Васпуракане,



Наперстный крест. 966 г. Ани (Музей собора Эчмиадзин)

1765); бронзовые кадилницы с изображением евангельских сцен (XI–XIII вв., Ани); сосуды для мира; богато орнаментированные потиры, лампы и подсвечники. Серебряные кадила и ладанницы (XVIII в., Вагаршапат) повторяют формы собора в Эчмиадзине. Реликварии представлены 4 типами: в виде ларца («килийский реликварий», 2-я пол. XII в. (Музей замка Вавель, Краков)); в виде складня-триптиха («Скеврский складень» царя Хетума II, 1293, Киликия); в виде креста (Св. Крест из мон-ря Хотакерац в Вайоц-Дзоре с частицей Креста Господня, 1300 (Музей собора Эчмиадзин), ставротека с крестом (924–929) царя Ашота Ерката, XVIII в., Карс (Музей собора Эчмиадзин)); в форме благословляющей десницы («Длань св. ап. Фаддея», XVII в. (Музей собора Эчмиадзин)). Образ-

Св. Крест из мон-ря Хотакерац. Складень-реликварий. 1300 г. Вайоц-Дзор (Музей собора Эчмиадзин)



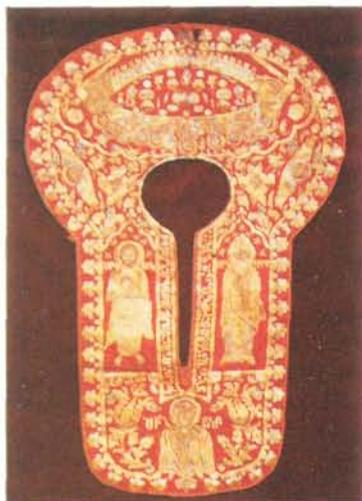
цом, объединяющим эти 3 типа, является реликварий св. Ованнеса Карапета, XIV в., Адана (Золотая кладовая Эчмиадзинского Католикосата)). При раскопках ц. Гагикашен в Ани обнаружена медная люстра-лампадофор XI в. Среди произведений ювелирного искусства XVIII — нач. XX в. представлены посохи (напр., патриарший — с закрученной



Патриарший посох. XVIII в. Ван (Музей-сокровищница Эчмиадзин)

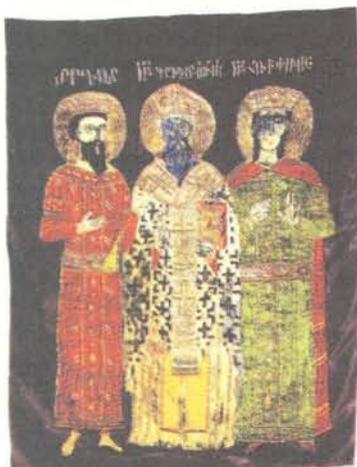
рукоятью с 6 змеиными головами, XVIII в., Ван (Музей-сокровищница Эчмиадзинского Католикосата)), наперстные кресты, панагии и др.

Литургические облачения и алтарные завесы распивались шелковыми, золотыми и серебряными нитями, украшались жемчугом и цветными камнями. С кон. XIX в. используются парчовые и бархатные ткани без шитья. Среди образцов архиерейского облачения XVII–XVIII вв. сохранились епитрахили, ризы, парамник в виде стоячего воротника (вакас), поручи, омофоры, архиерейские митры, палицы. Об арм. царских костюмах и одеяниях духовенства можно судить по изображениям на рельефных и живописных ктиторских композициях и по миниатюрам ряда рукописей (Григор Татеваци с учениками на миниатюре Евангелия из Татева — Матен. № 1203, 1449 г.). Образцы средневек. шитья обнаружены в Ани (X–XII вв.), одним из древнейших произведений является хоругвь св. Григория Просветителя, 1448 г. (Музей-сокровищница Эчмиадзинского Католикосата). На шитой алтарной завесе из Эчмиадзина представлена пространная композиция «Утверждение



Вакас. 1734 г. Вагаршанат
(Музей-сокровищница Эчмиадзин)

христианства в Армении» (1704–1714). Центрами этого искусства в позднее средневековье являлись Урфа, Аинтап, Мараш, Карин (Эрзу-



Хоругвь св. Григория Просветителя.
1448 г. (Музей-сокровищница Эчмиадзин)

рум), Ван, Нор-Джуга, Мадрас и Калькутта (коллекция Эчмиадзинского Католикосата и мон-ря св. Иакова в Иерусалиме).

Существование в А. развитого ковроделия фиксируется письменными источниками с VIII в. Древнейшие из сохранившихся ковров датируются XIV–XV вв. и составляют единую группу т. н. вишапагоргов (ковров с драконами). Традиционно знаковая система рисунка наделяет ковер функцией оберега, в т. ч. и в случае использования христ. символики. В кон. XIX — нач. XX в. в Нор-Джуге и Исфахане создаются ковры с композициями на библейские темы (напр., ковер со сценой Рождества Христова, 1902, Исфахан (Центральный музей. Лодзь)).

В Двине и Ани было развито стекольное и керамическое производство. На одной из плоских черепиц VII в. из Двина сохранилось изображение неизвестного святого. В Двине обнаружены керамические плоские сосуды для хранения освященного масла с рельефным изображением святого. В XIII–XIV вв. широкую популярность приобретают сосуды, покрытые цветной глазурью.

В позднее средневековье керамические изделия изготавливаются гл. обр. в Кютахье (Кутине) и Нор-Джуге. Роль Кютахьи (в XVII в. здесь были 3 арм. церкви и 3 квартала) возрастает в 1648 г., после упадка производства в Никее. Из Кютахьи происходит древнейшее фаянсовое изделие Анатолии — литургическая чаша с указанием на арм. языке имени мастера (Абраам Кютаец) и даты создания — 1510 г. На др. чаше в виде пиалы с внешней стороны изображен храм с куполами, с внутренней — апостолы (Афинский музей). Литургическая утварь из Кютахьи широко использовалась в церквях Армянского Патриархата в Иерусалиме. Др. направлением мастерских Кютахьи и Нор-Джуги было изготовление для церквей панно из расписных облицовочных плиток (ц. Аствацацин в Нор-Джуге, 1651–1666), истоки к-рых восходят к тур. и иран. искусству, к керамике Закавказья XIII–XIV вв., а также в трактовке религ. сцен — к арм. миниатюрной живописи.

Наиболее ранние сохранившиеся образцы искусства резьбы по дереву относятся к X в.: капители притвора ц. Аствацацин мон-ря Севан (2 в ЕГИМА; 2 с растительным орнаментом и изображением птиц по сторонам древа в ГЭ) и Распятие из обители мон-ря Авуц-тар (ЕГИМА). Интересен изготовленный из цельного куска дерева аналой 1161 г. из Ани, украшенный, как и большинство др. (1272, из Ани; 1678, из ц. Сурб Геворг в Нахичевани), изображением крестов, плетенкой, растительным орнаментом. Аналой из Севастии украшен изображениями переплетенных змей, летящих птиц, всадников и медведей. Резьбой также украшались деревянные двери храмов, напр., из ц. Аракелоц в Муше (мастера Торос, Григор и Лукас. 1134. ЕГИМА) покрыта ковровым орнаментом, верхняя планка наличника украшена изображениями всадников (иллюстрация эпоса «Да-



Тайная вечеря. Изразец.
1720 г. (?). Кютахья
(Эчмиадзинский мон-рь)

вид Сасунский»), боковые части — изображениями животных и фантастических существ. Ряд резных дверей повторяет композицию хачкара со сплошной геометрической резьбой и изображением креста в центре (1176, из ц. Аракелоц мон-ря Севан; 1253, из Татева — все в ЕГИМА). Изображение креста на двери из ц. Аракелоц мон-ря Севан (1557, ЕГИМА) заменено сценой «Сошествие Св. Духа», над к-рой представлена композиция «Вознесение». Художественную ценность представляют двери ц. Рождества Христова в Вифлееме, XIII в., с арм. и араб. эпиграфикой; арм. собора св. Акоба (Иакова) в Иерусалиме, 1370 г., с трехстрочной арм. надписью; ц. св. Иоанна Предтечи в Муше, XII–XIII вв., мастеров Саака и Киракоса; двери из церквей Феодосии, 1330 и 1336 гг.; царские врата иконостаса 1720 г. собора Эчмиадзин, богато инкрустированные перламутром, и др.

Архитектура и изобразительное искусство 2-й пол. XIX–XX в. Начиная с сер. XIX в. лишь небольшая доля произведений искусства связана с религ. тематикой. Новые церкви в традициях арм. зодчества возвели в Ереване (св. Григория Просветителя, разрушена в 30-х гг. XX в.) и Нор-Баязете (Гавар, арх. В. Мирзоян, 1903), в Александрополе (ц. Аменапркич; архит. А. Манук, 1873). В Ереване (нач. XX в.; снесен в 30-х гг. XX в.), Александрополе (в кварталах «Казачий полк», «Северский», на холме Чести — 1-я пол. XX в.), Карсе (реконструкция мечети (бывш. ц. Аракелоц, X в.), переданной в 1878 РПЦ) строятся храмы Русской Православной Церкви,

гл. обр. для расквартированных там войск. Активизировалось строительство арм. церквей в Баку, где в 1899 и 1907 гг. проводились конкурсы проектов ц. святых Фаддея и Варфоломея; возведена в 1911 г. по проекту архит. О. Каджазнуни, снесена в 30-х гг. XX в.; в основе ее композиции был купол на попарно скрещивавшихся арках, опирающихся на 8 пилонов. В Тифлисе была построена арм. ц. Камоянц на Дворцовой ул. (архит. П. Зурабян, скульптор А. Фетваджян, 1908, снесена в 1926). Большую известность Зурабяну принесли проекты гражданских построек, заказанные Армянской Церковью: здание духовной семинарии «Нерсисян» в Тифлисе (1909–1912) и резиденция католикоса в Вагаршапате (1910–1914). В Ялте в 1905–1917 гг. по проекту Г. Тер-Микеляна строится храм св. Рипсиме, композиция к-рого (купольный зал с экседрами с востока и запада) напоминает одноименный храм в Вагаршапате, отдельные элементы и декор — постройки XIII в. в сев. А. По архитектурному стилю постройки близки модерну. Внутренняя роспись выполнена по эскизам В. Суреньянца, резьба иконостаса — по проекту Д. Меркурова и Тарагроса. В годы антирелиг. пропаганды в Ереване было снесено неск. храмов, но эта кампания не затронула важнейших памятников архитектуры.

В религ. живописи кон. XIX — нач. XX в. к истории Армении обращались художники И. Айвазовский, Т. Аксентович, Е. Татевосян, В. Суреньянец, получившие образование в России и Европе.

В 1923 г. создается Комитет по охране памятников (под рук. акад. А. И. Таманяна), начавший исследование и реставрацию средневек. построек. Результатом заботы о сохранении и изучении рукописного наследия явилось строительство Ин-та древних рукописей Матенадаран, перед зданием к-рого установлены скульптуры Месропа Маштоца (скульптор Г. Чубарян), Мовсеса Хоренаци (скульптор Е. Варданян), Анании Ширакаци (скульптор Г. Бадалян) и др. деятелей арм. культуры. Ц. Сурб Саркис в Ереване (архит. Р. Израелян, 1976) сочетает в своей архитектуре монументальность облика и изящество форм; фасады ее украшены стилизованными рельефами. С мемориальным церковным искусством связаны произведения,

созданные в память о жертвах геноцида 1915 г., принявших мученическую смерть за отказ от перехода в ислам. Мемориал на холме Цицер-



прикладного искусства, в частности керамики. Среди образцов ювелирного искусства — композиции из золота на тему арм. алфавита и хачкара, выполненные по заказу католикоса Вазгена I (мастер Ж. Чулоян, Патриаршая ризница в Эчмиадзине).

Рельеф фасада ц. Сурб Саркис в Ереване. 1976 г.

Более активно развивалось церковное искусство, гл. обр. архитектура XX в., в арм. диаспорах (за исклю-

чением СССР и Вост. Европы), где строительство храмов не прекращалось. Типологически и стилистически эти храмы разнообразны, одни имитируют средневек. архитектуру или воплощают ее в стилизованном виде (колокольня ц. Аствацацин в Кумкапы в Стамбуле (1902); ц. Вардан Зоравар в Нью-Йорке (архит. Р. Израелян)), др. являются примерами использования в храмоздательстве совр. технических новшеств и преобразования пространства (часовня Сурб Саркис на арм. кладбище в Балыклы в Стамбуле (архит. Э. Шахпази, 1985)). В нек-рых из построек возродилась традиция храмовой росписи (напр., ц. Вардан Зоравар в Нью-Йорке).

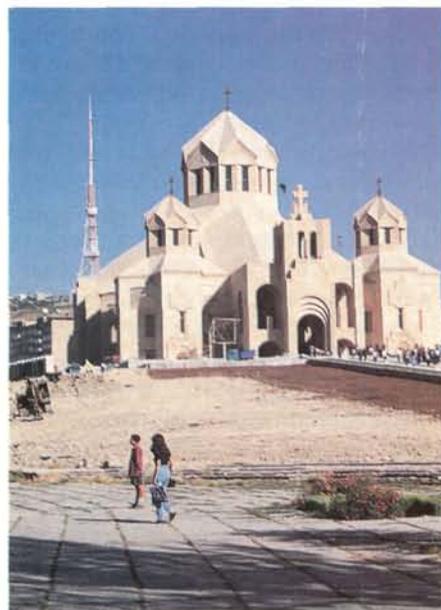
В связи с активизацией строительства новых церквей в постсоветское время перед зодчими встала проблема

Связь со средневек. традицией для мн. художников осуществлялась благодаря обращению к народному эпосу, гл. обр. «Давиду Сасунскому», прославляющему борьбу армян за независимость и освобождение от ига иноверцев. Одним из символов Еревана стал монументальный, динамически напряженный образ скульптуры Давида Сасунского работы Е. Кочара (чеканная медь, 1959). С кон. 50-х гг. в монументальном изобразительном искусстве все чаще обращаются к образам деятелей культуры и героическим персонажам средневек. истории, прославленным Армянской Церковью в лике святых (Месроп Маштоц, католикос Саак Партев, Вардан Мамиконян и др.). Примерами служат скульптуры перед Матенадараном и мозаика «Аварайрское сражение» в его вестибюле (худож. В. Хачатур), роспись на туфовой стене в вестибюле здания президиума НАН Армении (худож. О. Хачатрян), гобелены «Армянский алфавит» и «Вардананк», выполненные по заказу католикоса Вазгена I (худож. Г. Ханджян). Кризис общественной жизни последних десятилетий XX в. привел к развитию религ. мистицизма, свойственного целому ряду произведений живописи на христ. сюжеты (работы А. Акопяна, В. Подпомогова, Минаса Аветисяна и др.). Средневек. традиции и формы в новых интерпретациях ожили в произведениях

Сбор св. Григория Просветителя в Ереване. 2001 г. Архит. С. Кюркчян

Сбор св. Григория Просветителя в Ереване. 2001 г. Архит. С. Кюркчян

Сбор св. Григория Просветителя в Ереване. 2001 г. Архит. С. Кюркчян



выбора художественного направления. По итогам ереванского конкурса в столице А. возведена ц. св. Григория Просветителя (архит. С. Кюркчян, 2001), в к-рой пространство храма решено посредством сильно увеличенных форм притворов XIII в. с перекрытием на 2 парах скрещенных арок. Новые формы и решения в области церковного зодчества представлены постройками в Ереване: мемориальный комплекс с часовней на холме Ераблур (архит. А. Мхитарян, 90-е гг. XX в.), колокольня ц. Сурб Саркис (архит. Р. Джулакян, 2001), открытый алтарь перед собором Эчмиадзин (архит. Дж. Торосян, Джулакян, 2001). В большинстве случаев выбор заказчика останавливается на проектах, повторяющих известные композиции средневеков. архитектуры (церкви архит. Б. Арзуманяна в Спитаке, Севане, Ереване, 90-е гг. XIX в.).

Сохранение памятников искусства. Памятники архитектуры и монументального искусства на территории А. находятся под наблюдением Управления по охране и использованию памятников истории и культуры при Совете министров Республики Армения, Армянского об-ва по охране и восстановлению историко-архитектурных памятников, а в последние годы восстановлением занимается и Армянская Апостольская Церковь. Станковая живопись, скульптура, рукописное наследие и образцы прикладного искусства находятся гл. обр. в ЕГИМА, Гос. картинной галерее Армении (Ереван), Гос. музее этнографии Армении (Сардарпат), Музее совр. искусства Армении (Ереван), Ин-та древних рукописей им. Месропа Маштоца — Матенадаран (Ереван), Музее собора Эчмиадзин, Золотой кладовой и Музее-сокровищнице Эчмиадзинского Католикосата, в музеях Киликийского Католикосата (Антильяс, Ливан), мон-ря св. Иакова Иерусалимского Армянского Патриархата, мон-рей мхитаристской общины в Вене и на о-ве Сан-Ладзаро в Венеции, в частных собраниях (Г. Гюльбекяна, Т. Ханкелекяна, А. Геворгяна).

Лит.: **архитектура и монументальное искусство:** *Strzygowski J.* Die Baukunst der Armenier und Europa. W., 1918. Bd. 1–2; *idem.* Origin of Christian Church Art. Oxf., 1923; *Marr H. Я.* Ани: книжная история города и раскопки на месте городища. Л.; М., 1934; *Тораманян Т.* Материалы по истории армянской архитектуры Ереван, 1942–1948. Т. 1–2

(на арм. яз.); *Аракелян Б. Н.* Сюжетные рельефы Армении 4–7 вв. Ереван, 1949 (на арм. яз.); *Якобсон А. Л.* Очерк истории зодчества Армении V–XVII вв. М.; Л., 1950; *он же.* Взаимоотношения и взаимосвязи армянского и грузинского средневекового зодчества // Сов. Арх. 1970. № 4. С. 41–53; *он же.* Армянские чаккары. Ереван, 1986; *он же.* Гандзасар. Ереван, 1987; *Арутюнян В. М., Сафарян С. А.* Памятники армянского зодчества. М., 1951; *Оганесян К. Л.* Зодчий Трдат. Ереван, 1951; *Мицакакян С. Х.* Архитектура армянских притворов. Ереван, 1952; *он же.* Сюникская школа армянского зодчества. Ереван, 1960 (на арм. яз.); *он же.* Николай Марр и армянская архитектура. Ереван, 1969; *он же.* Звартноц А. М., 1971; *он же.* Крестовокупольные композиции Армении и Византии. Ереван, 1989; *Тревер К. В.* Очерки по истории культуры древней Армении (II в. до н. э. — IV в. н. э.). М.; Л., 1953; *Токарский Н. М.* Архитектура Армении IV–XIV вв. Ереван, 1961; *он же.* По страницам истории армянской архитектуры. Ереван, 1973; *он же.* Из истории средневекового строительства в Тайкском княжестве. Ереван, 1988; *Пиотровский Б. Б.* Искусство Урарту VIII–VI вв. до н. э. Л., 1962; *Орбели И. А.* Избр. тр. Ереван, 1963; *он же.* Избр. тр.: В 2 т. М., 1968. Т. 1; *Халатахчян О. Х.* Архитектура Армении // Всеобщая история архитектуры. М., 1966. Т. 3. С. 197–296; *он же.* Архитектурные ансамбли Армении. М., 1980; *он же.* Санаин: Архитектурный ансамбль Армении X–XIII вв. М., 1973; *Арутюнян В. М., Асратян М. М., Меликян А. А.* Ереван. М., 1968; *Khatchatrian A.* L'architecture arménienne du IV^e au VI^e siècle. P., 1971. P. 67–93; *Kleinbauer W. E.* Zvart'nots and the Origin of Christian Architecture in Armenia // The Art Bull. N 3. N. Y., 1972. Vol. 54. P. 245–262; Армянские чаккары / Вступ. ст. Л. Азаряна. Св. Эчмиадзин, 1973; *Казарян М. М.* Армянское изобразительное искусство в XVII–XVIII вв. Ереван, 1974 (на арм. яз.); *Азарян Л.* Армянская раннесредневековая скульптура. Ереван, 1975 (на арм. яз.); *Der Nersessian S.* L'art Arménien des origines au XVII^e siècle. P., 1977; *Мицакакян С. Х., Оганесян К. Л., Сауляян А. А.* Очерки по истории архитектуры древней и средневековой Армении. Ереван, 1978; *Мурадян П. М.* Строительство и освящение культовых сооружений по армянским источникам // Научные сообщения ГМИИВ. 1978. Вып. 10. С. 127–137; *Элларян И. Б.* Памятники истории и культуры Агстевской долины. Ереван, 1978; *Котайджян Н.* Цвет в раннесредневековой живописи Армении. Ереван, 1978; *Высоцкий А. М.* Раннесредневековая архитектура стран Закавказья и античная традиция // Античность и античные традиции в культуре и искусстве народов советского Востока. М., 1978. С. 148–156; *Манукян С.* Сложные системы росписей армянского храма // 2-й Междунар. симпозиум по армянскому искусству. Ереван, 1978; *Atti del Primo simposio internazionale di arte armena. Venezia, 1978; Thierry J. M.* La Cathédrale des Saints-Apôtres de Kars (930–943). Louvain; P., 1978; *idem.* Les tetraconques à niches d'angle // *Bazmavep. Venise, 1980.* N 1/4. P. 124–180; *Дурново Л. А.* Очерки изобразительного искусства средневековой Армении. М., 1979; *Thomson R. W.* Architectural Symbolism in Classical Armenian Literature // *JThSt.* 1979. Vol. 30. Pt. 1. P. 102–114; *Юзбашян К. Н.* Архитектурная тема в армянской средневековой историографии // 2-й Междунар. симпозиум по армянскому искусству: Сб. докл. Ереван,

1981. С. 25–37; 2-й Междунар. симпозиум по армянскому искусству 1978: Сб. докл. Ереван, 1981. 4. т.; *Brentjes V., Mnazakanjan S., Stepanjan N.* Kunst des Mittelalters in Armenien. В., 1981; *Григорян В.* Малые центрические памятники Армении раннего средневековья. Ереван, 1982 (на арм. яз.); *Драмлян Р. Г.* Государственная картинная галерея Армении. М., 1982; Сокровища Эчмиадзина. Св. Эчмиадзин, 1984 (на арм. яз.); *Atti del Terzo simposio internazionale di arte armena. Venezia, 1984; Арутюнян В.* Каменная летопись армянского народа. Ереван, 1985; *он же.* История армянской архитектуры. Ереван, 1992 (на арм. яз.); *Асратян М. М.* Очерк армянской архитектуры. М., 1985; *он же.* Арцахская школа армянской архитектуры. Ереван, 1992 (на арм. яз. с рус. рез.); *он же.* Армянская архитектура раннего христианства. М., 2000; *Степанян Н. С.* Очерк изобразительного искусства Армении. М., 1985; *он же.* Искусство Армении: Черты ист.-худож. развития. М., 1989; *Григорян А. Г., Товмасян М. Л.* Архитектура Советской Армении. М., 1986; *Шахкян Г.* Лори: Каменные страницы истории. Ереван, 1986 (на арм. яз.); *Armenian Studies in Memoriam Haig Berberian / Ed. by D. Koumjian.* Lisboa, 1986; *Азатян Ш. Р.* Порталы в монументальной архитектуре Армении IV–XIV вв. Ереван, 1987; *Бальян К. В.* Современная национальная архитектура Армении. Ереван, 1987; *Овсепян Г.* Материалы и исследования по истории армянского искусства / Подгот. и коммент. М. М. Казарян. Ереван, 1987. Т. 2. (на арм. яз.); *Thierry J.-M., Donabedian P., Thierry N.* Les arts arméniens. P., 1987; *Edwards R.* The Fortifications of Armenian Cilicia. Wash., 1987; *Таманян Ю. А.* Памятникам — новую жизнь. Ереван, 1988 (на арм. яз.); *Cunco P.* Architettura Armena dal quarto al diciannovesimo secolo. R., 1988. Vol. 1–2; *Atti del Quinto simposio internazionale di arte armena. Venezia, 1988; Марутян Т.* Архитектурные памятники. Ереван, 1989; *Мкртчян Ш. М.* Историко-архитектурные памятники Нагорного Карабаха. Ереван, 1989; *Айвазян К. В.* История отношений Русской и Армянской церквей в средние века. Ереван, 1989; *Акопян Г.* Искусство средневекового Арцаха. Ереван, 1991 (на арм., рус. и англ. яз.); *Donabedian P., Mutafian C. A.* Histoire du Karabagh. P., 1991; *Зарян А.* Распространение армянской архитектуры и армянская версия Леонардо да Винчи. Ереван, 1994; История армянской архитектуры: В 6 т. / Под ред. Г. А. Тирациана. Ереван, 1996. Т. 1 (на арм. яз.); *L'Arménie et Byzance: Histoire et culture.* P., 1996. (Byzantina Sorbonensia; 12); *Айвазян А.* Искусство настенной живописи Нахичевана. Ереван, 1998 (на арм. яз.); *Казарян А. Ю.* Древнейшие рельефы собора Эчмиадзин // *Ист. вестн.* 1999. № 2. С. 130–152; № 1 (5), 2000. С. 183–198; *он же.* Храм VII в. в Мастаре и его место в зодчестве Закавказья и Византии // ДРИ: Византия и Древняя Русь: К 100-летию А. Н. Грабара. СПб., 1999. С. 115–132; *он же.* Алтарная преграда и литургическое пространство храма Звартноц // Иконостас: происхождение — развитие — символика. М., 2000. С. 85–117; *он же.* Архитектура Армении V–VI веков и раннехристианское зодчество Каппадокии, Киликии и Исаврии // Armenia and Christian Orient. Yerevan, 2000. С. 239–265; *Каранетян С.* Памятники армянской культуры в зоне Нагорного Карабаха. Ереван, 2000; *Der-Kevorkian Ch.* Affinités de l'architecture paléochrétienne d'Arménie et de Syrie. Erevan, 2000

(на арм. яз. с франц. рез.); **прикладное искусство**: *Marr H. Я.* Декоративное искусство средневековой Армении. Л., 1971; *Степанян Н. С., Чакмакян А. С.* Декоративное искусство средневековой Армении. М.: Л., 1971; *Armenian Art Treasures of Jerusalem / Ed. by V. Narkiss.* Oxf.; Jerusalem, 1980; *Давтян С.* Очерки истории армянского средневекового прикладного искусства. Ереван, 1981 (на арм. яз.); *Аракек П.* Армянский костюм с древнейших времен до наших дней. Ереван, 1983; *Халпахчян О. Х.* Резное дерево Армении // *Архитектурное наследство*. М., 1984. Т. 32. С. 125–144; *Казарян М.* Художественная резьба по дереву в Армении. Ереван, 1989 (на арм. яз.); *Сокровища армянской церкви*: Выст. ГММК / Введ. и кат. С. Манукян, И. Мкртчян. Эчмиадзин; М., 1997; *Chookaszian L.* On a Newly-Discovered Carved Wooden Panel // *J. of the Soc. for Armenian Stud.* 1994. Vol. 7. P. 47–69; *Biedronska-Slota B.* и др. *Ormianie* *Polscy*: *Odzieżność i asymilacja*: [Кат. выст.]. Kraków, 1999; **искусство армян-халкидонитов**: *Такайивили Е.* Археологическая экспедиция 1917 г. в южные провинции Грузии. Тбилиси, 1952; *Thierry J. M.* À propos de quelques monuments chrétiens du vilaiet de Kars (Turquie) // *REArm. N.S.* 1966. Т. 3. P. 79–90; *Khatchatrian A.* Les églises cruciformes du Tayk // *Cah. Arch.* 1967. Т. 17. P. 203–208; *Winfield D.* Some Early Medieval Figure Sculpture from North-East Turkey // *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes*. 1968. Vol. 31. P. 33–72; *Rogers J. M.* The Mxargrdzelis between East and West // *Atti del primo simposio internazionale sull'arte georgiana*. Milano, 1977. P. 257–272; *Мурадян П. М.* Культурная деятельность армян-халкидонитов в XI–XIII вв. // 2-й Междунар. симпозиум по армянскому искусству: Сб. докл. Ереван, 1978. Т. 3. С. 325–335; *он же.* Новое в Кавказском культурном мире в XI–XIII вв. // *Кавказ и Византия*. Ереван, 1984. Вып. 4. С. 152–153; *он же.* Идея конфессиональной толерантности и межнационального согласия в армянской книжности XII–XIII веков. Ереван, 1997; *он же.* Проблема конфессиональной ориентации церкви Тиграна Онеца // *Кавказ и Византия*. Ереван, 1987. Вып. 5. С. 36–66; *Драмлян И. Р.* Фрески Кобайра. М., 1979; *он же.* К вопросу о датировке и интерпретации фресок Кобайра // *Кавказ и Византия*. Ереван, 1984. Вып. 4. С. 194–217; *Беридзе В. В.* Место памятников Тао-Кларджети в истории грузинской архитектуры. Тбилиси, 1981; *Тьерри Н.* Росписи церкви Киранц // *Мат-лы 4-го Междунар. симп. по груз. искусству*. Тбилиси, 1983; *Тьерри Ж.-М.* Церковь «Бгавор» в Акори // Там же. С. 1–5; *Гандольфо Ф.* Монастырь Киранц // 4-й Междунар. симп. по арм. искусству. Ереван, 1985. С. 108–110; *он же.* Фрески монастыря Киранц: Мат-лы из арх. Л. А. Дурново / Подгот. и предисл. А. Аракеяна. Ереван, 1990; *Edwards R. W.* Medieval Architecture in the Oltu-Penek Valley: a Preliminary Report on the Marchland of Northeast Turkey // *DOP*. 1985. Vol. 39. P. 15–37; *Шахкян Г. Лори.* Каменные страницы истории. Ереван, 1986 (на арм. яз.); *Токарский Н. М.* Из истории средневекового строительства в Тайкском княжестве. Ереван, 1988; *Какочкин А. Я.* О датировке росписей храма св. Григория (1215 г.) в Ани, его часовни и притвора // *ВВ*. 1987. Т. 48. С. 108–115; *Марутян Т.* Архитектурные памятники. Ереван, 1989; *Лидов А.* Искусство армян-халкидонитов // *Историко-филологический журнал*. Ереван, 1990. № 1. С. 75–87; *idem.* The Mural Paintings

of Akhtala. M., 1991; *он же.* Плиндзаханк — Ахтала, история монастыря, ктитор и датировка росписи // *Armenia and Christian Orient*. Yerevan, 2000. P. 266–278; *Нерсисян Л. В.* Монастырь Киранц — памятник культуры армян-халкидонитов // *Памятник в контексте культуры*. М., 1991. С. 9–25; *Djobadze W.* Early Medieval Georgian Monasteries in Historical Tao, Klarjeti and Shavsheti. Stuttgart, 1992; *Джалалян А.* Архитектура армян-халкидонитов // 7-я республиканская науч. конф. по арм. искусству: Тез. докл. Ереван, 1995. С. 57; *Shkirtladze Z.* The Mother of All the Churches: Remarks on the Iconographic Programme of the Arpe Decoration of Dört Kilise // *Cah. Arch.* 1995. Т. 43. P. 101–116; *Marr H. Я.* Кавказский культурный мир и Армения / Ред. П. М. Мурадян и др. Ереван, 1996. С. 209–385; *Marsagishvili G.* The Upper Church of Otkhta Ecclesia Monastery // *Amiranashvili Sh. State Art Museum of Georgia*. Tbilisi, 1999. Vol. 5. С. 89–95 (на груз. яз. с англ. рез. на С. 215); **искусство центров арм. диаспор**: *Халпахчян О. Х.* Армяно-русские культурные отношения и их отражение в архитектуре. Ереван, 1957; *он же.* Культурные связи Владимирско-Суздальской Руси и Армении. М., 1977; *он же.* Постройки Лаазревых во Фрянове // *Архитектурное наследство*. М., 1992. Т. 39. С. 47–55; *он же.* Стилистические особенности армянских памятников Крыма // *Архитектурное наследство*. М., 1996. Т. 41. С. 22–32; *Измайлова Т. А.* Армянская рукопись, написанная в Генуе в 1325 г., и ее серебряный оклад 1347 г. // *ВВ*. 1961. Т. 20. С. 243–258; *Дашкевич Я. Р.* Армянские колонии на Украине в источниках и литературе XV–XIX вв. Ереван, 1962; *Ованян С. В.* Армяно-болгарские исторические связи и армянские колонии в Болгарии во второй половине XIX в. Ереван, 1968; *Байбуртян В. А.* Армянская колония Новой Джульфы в XVII в. Ереван, 1969; *Асратян М. М.* Армянские церкви Тбилиси // 2-й Междунар. симпозиум по груз. искусству. Тбилиси, 1977; *Григорян В. Р.* История армянских колоний Украины и Польши: (Армяне в Подолии). Ереван, 1980; *Микаелин В. А.* История армянской колонии Крыма. Ереван, 1964–1970. Т. 1–2; *Машов С. А.* Армянские церкви Азербайджана // *Архитектурное наследство*. М., 1985. Т. 33. С. 142–143; *Казарян М. М., Восканян В. К.* Богдан Салтанов. Ереван, 1986 (на арм. яз.); *Торамян А. Х.* Из истории строительной деятельности армян в Молдавии. М., 1991; *Якобсон А. Л., Таманян Ю. А.* Армянская архитектура Крыма. Ереван, 1992; *Караетян С.* Государственная политика Грузии и памятники армянской культуры // *Research of Armenian Architecture* — 2. Ереван, 1999 (на арм. яз.); **Искусство 2-й пол. XIX–XX вв.**: *Драмлян Р. Г.* Египсе Гатевосян. М., 1957; *он же.* М. С. Сарьян. М., 1964; *Казарян М. М.* Вардгес Суренянц. Ереван, 1960 (на арм. яз.); *Илтиян Г. С.* Минас Аветисян. М., 1970; *Зорьян Л. С.* Таманян. Ереван, 1978; *Каменский А. А.* Этюды о художниках Армении. Ереван, 1979; *Зурабов Б. А.* Акоп Коджоян. М., 1982; *Ерлашова С. М.* Акоп Акопян. М., 1983; *Агасян А.* Ерванд Кочар. Ереван, 1999; *Зурабов Б. А., Степанян Н. С.* Григор Ханджян. М., 1987; *Тигранян Э.* Деятельность армянских архитекторов в Закавказье, кон. XIX — нач. XX в. Ереван, 2000 (на арм. яз.).

А. Ю. Казарян

АРМЕНОПУЛ [греч. Ἀρμενόπουλος] Константин (сер. XIV в.),

визант. юрист и канонист. Точные даты жизни неизвестны. В 1345 г. был судьей в Фессалонике, к 1349 г. получил титул номофилакса и должность судьи «царского секрета». Автор «Шестикнижия» («Ἑξάβιβλος»; др. название «Πρόχειρον νόμων» — Настольная книга законов) — свода визант. гражданского и уголовного права. Задумывалось оно прежде всего как практическое руководство для судей. В основу труда положен сб. визант. законов «Прохирон», в него были включены также выдержки из «Исагоги», новелл императоров, законодательных актов Патриархов, трактата Юлиана из Аскалона о градостроительстве, сборников «Малого Синописа» (составленного из материалов *Михаила Атталиата*) и «Пирь» (сборника судебных решений XI в.). А. провел реорганизацию этих материалов для своего сборника, сделал его построение более удобным. В сочинение входят 6 книг, к-рые в свою очередь делятся на титулы (главы), а титулы — на параграфы. Церковного права в «Шестикнижии» касаются законы о браке и 4-й титул добавления, где говорится о поставлении епископов и пресвитеров. А. составил также сборник канонического (церковного) права под названием «Краткое изложение Божественных и святых канонов». Это сочинение состоит из 6 разделов, каноны изложены в них кратко, прямыми словами определений Соборов и отцов Церкви, с указанием источников: 1-й — об избрании и поставлении епископов, 2-й — о поставлении пресвитеров, диаконов и иподиаконов, 3-й — о проч. чинах клира, 4-й рассматривает вопросы, связанные с монахами и монахинями, 5-й — о мирянах, 6-й — о мирянах, в особенности о женщинах. Вскоре после появления сборник был снабжен краткими схолиями, нек-рые из них надписываются именем К-польского Патриарха *Филофея Коккина*, др., анонимные, вероятно, принадлежат самому А. (*Павлов*. С. 100). Сохранилось неск. др. сочинений А., в т. ч. похвальное слово вмч. *Димитрию Солунскому* и трактат «О ересях». До сих пор не опубликованы «Алфавитный лексикон, содержащий синонимы глаголов», табель о рангах при имп. дворе и К-польском Патриархате и проч. (*Πιστάκης*. Σ. κζ', σφп. 48).

Юридические сборники А. пользовались большой популярностью



в греч. мире (сохранилось более 70 рукописей). Нормы права, содержащиеся в «Шестикнижии», действовали в эпоху Османской империи в гражданском судопроизводстве для правосл. подданных султана. Впосл. они составили часть гражданского права совр. независимого Греческого гос-ва. «Шестикнижие» А. вошло в состав источников местного гражданского права Бессарабской губ. Российской империи. В 1653–1654 гг. *Епифанием Славинецким* был сделан перевод на слав. язык «Епитом, или Сокращений» А. (старшие списки: ГИМ. Син. № 129, 1677 г. (автограф *Евфимия Чудовского*); ЯИАМЗ. № 527 по каталогу В. В. Лукьянова, 2-я пол. XVII в.), к-рый позднее был отредактирован и снабжен предисловием *Евфимием Чудовским* (РНБ. Погод. № 1963). Текст перевода готовился к изданию и, хотя не был напечатан, получил распространение в рус. рукописной традиции кон. XVII–XVIII в.

Ист.: *Constantini Armenopuli Manuale legum sive Hexabiblos* / Ed. G. E. Heimbach. Lpz., 1851. Aachen, 1969; PG. 150. Col. 19–168; *Πατάκης Κ. Γ. Κωνσταντίνου τοῦ Ἀρμενοπούλου Πρόχειρον Νόμων ἢ Ἐξάβιβλος*. Ἀθήνα, 1971.

Лит.: *Розенкамф Г. А.* Обзорение Кормчей книги в историческом виде. СПб., 1839². С. 434–435; *Никодим [Милаш], еп.* Право. С. 141–142, 206; *Павлов.* Право. С. 99–100; *Papastathis Ch.* Zur Verbreitung der «Hexabiblos» des Harmenopoulos im slawischen Raum // *Balkan Studies*. 1976. Т. 17. P. 67–78; *Fögen M. Th.* Die Scholien zum Hexabiblos im Codex Vetus-tissimus Vaticanus Ottobonianus gr. 440 // *Fontes Minores*. 1981. Bd. 4. S. 256–345; *eadem.* Hexabiblos antica // *Ibid.* 1986. Bd. 7. S. 259–333; СККДР. Вып. 3 (XVII в.). Ч. 1. С. 290; *Цытин.* Церковное право. С. 89; *Медведев И. П.* Правовая культура Византийской Империи. СПб., 2001. С. 233–245, 508–540.

Прот. Владислав Цытин

АРМЕНТАРИЙ [лат. *Argentarius*] († после февр. 731), свт. (пам. зап. 30 янв.), еп. Павии. Избрание А. на епископскую кафедру (ок. 720), по-видимому, было осуществлено при поддержке лангобардского кор. Лиутпранда. В обход архиепископа Миланского, прежде утверждавшего епископов в Павии, А. был рукоположен папой *Григорием II*, что поставило епископов Павии в прямое подчинение Римскому престолу. Пребывание А. на кафедре было ознаменовано перенесением мощей блж. *Августина*, еп. Гиппонского, из Генуи в Павию, в базилику Сан-Пьетро (722). Мощи А. находятся в кафедральном соборе города.

Ист.: *ActaSS. Ian.* Т. 3. P. 670.

Лит.: *Cappelletti.* Le chiese. Т. 12. P. 403; *Richard P. Armentarius* (5) // *DHGE.* Т. 4. Col. 393–394.

П. Б. М.

АРМИНИАНСКИЙ СПОР, богословская полемика между представителями строгого *кальвинизма* и *арминианства* в нач. XVII в. в Голландии с участием представителей из Англии, Швейцарии, Германии и Франции. В 1610 г. группа последователей Я. *Арминия* (их стали затем называть *ремонстрантами*) подала Генеральным штатам Голландии изложение своих взглядов в т. н. *ремонстрации*, а в следующем году контрремонстрацию представили ортодоксальные кальвинисты. Постепенно религиозно-догматические споры приобрели политическую окраску. С помощью великого пенсионария Яна ван Олденбарневелта, поддерживавшего *ремонстрантов*, магистраты городов, где были сильны арминианские настроения, получили право на создание отрядов *самообороны*, на стороне контрремонстрантов выступил статхаудер и главный капитан Голландии гр. *Мориц Нассауский*. Опасаясь начала гражданской войны, в авг. 1618 г. он арестовал Олденбарневелта (казнен 13 мая 1619) и созвал *Дордрехтский синод* (1618–1619). В работе синода принимали участие богословы из Швейцарии, Англии и Германии. Тезисы арминианской *ремонстрации* были последовательно осуждены в 5 постановлениях синода: 1) об абсолютной греховности человеческой природы, утратившей после грехопадения всякую способность к добру; 2) о безусловном предопределении, к-рым Бог по Своему произволению избирает одних людей ко спасению, др. оставляя на погибель; 3) об ограниченном (неполном) искуплении, совершенном Христом, к-рое распространяет свое действие только на предызбранных ко спасению; 4) о непреодолимом действии благодати Божией, к-рая обрекает человека на спасение независимо от него; 5) о неизменности Божественного избрания ко спасению, от к-рого человек никогда не может отпасть. Впосл. эти постановления получили известность как изложение основ кальвинист. вероучения.

После окончания *Дордрехтского собора* арминиане в Голландии начали подвергаться преследованиям, деятельность их проповедников была запрещена, профессора-арми-

ниане лишились кафедр и порой подвергались физической расправе. Епископ, глава арминиан, нашел убежище в Руане, часть его единомышленников иммигрировала в Англию, Шотландию, Францию и Шлезвиг-Гольштейн. После смерти гр. *Морица Нассауского* они получили разрешение вернуться в Голландию, строить свои церкви и учреждать духовные школы, но их деятельность имела ряд ограничений. Офиц. признание арминиане получили в 1795 г.

Лит.: *Winkelmann P. H.* Remonstranten en katholieken in de eeuw van Hugo de Groot. Nijmegen, 1945; *Staatin de vrijheid: De geschiedenis van de remonstranten* / Onder red. Van G. J. Hoenderdall en P. M. Luca. Zutphen, 1983; *История Европы: В 8 т. М., 1993. Т. 3. С. 364–382; Noordzij H.* Gereformeerd en protestants: De strijd tussen remonstranten en contra-remonstranten. Bedum, 1997.

В. Н. Васечко

АРМИНИАНСТВО, богословское течение, развившееся в нач. XVII в. в голл. протестантизме как реакция на крайности *кальвинизма*, прежде всего на учение о предопределении праведных ко спасению, а грешных — к гибели. Отказ от мнения об абсолютном всевластии Бога, к-рое предлагал кальвинизм, был основным побудительным мотивом к созданию учения для Якоба *Арминия* и его последователей и остается главной отличительной особенностью арминианского богословия. А. утвердило право человека содействовать Богу, ибо человеческая природа и после грехопадения сохранила способность стремиться к добру.

В сжатом виде арминианское учение было изложено в 1610 г. в т. н. *ремонстрации* (протесте), к-рая содержала 5 основных положений, направленных против строгого кальвинизма: 1) Божественное предопределение не безусловно, оно зависит от согласия или отказа человека содействовать Богу через веру в Него; 2) Христос умер за всех людей, а не только за предызбранных ко спасению, как учили кальвинисты, поэтому искупление Христово действительно для всякого человека, уверовавшего в Него; 3) начало спасения в человеке полагает действие благодати Духа Святого, без к-рой никто не в силах стремиться к добру; 4) действие этой благодати не является непреодолимым, человек по природе своей способен принять или отвергнуть дар спасающей благодати; 5) действие этой благодати





не является окончательным и неизгладимым, по вере своей человек может принять ее, а по грехам своим он может утратить ее и лишиться спасения. «Благодать Божия делает наше спасение возможным, но не неизбежным» (*Лейн Т.* Христианские мыслители. СПб., 1997. С. 186).

Для строгого кальвинизма любое признание религ. свободы человека было недопустимым, ибо оно ограничивало всевластие Бога и разрушало краеугольный камень богословия Кальвина — абсолютный суверенитет Бога. Кроме того, А. посягало на самое сокровенное завоевание кальвинизма — безусловность спасения избранных. Арминий и его последователи отвергали также типичное для кальвинизма надзирательное служение Церкви и утверждали необходимость религ. терпимости.

Идеи А. находили сторонников далеко за пределами Нидерландов: в XVIII в. арминиянское понимание предопределения проявляется в *методизме*, один из основателей к-рого Дж. Уэсли считался последователем Арминия, оно также оказало значительное влияние на *ривайвелизм* и ряд позднейших богословских течений, распространившихся преимущественно в англосаксонском христианстве. В наст. время А. сохранилось в основном в Нидерландах, но подверглось значительному влиянию либерального рационализма.

Лит.: *Harrison A. W.* The Beginnings of Arminianism to the Synod of Dort. L., 1926; *The Grace of God, and the Will of Man* / Ed. C. H. Pinnok. Minneapolis, 1995; *Geisler N.* Chosen but Free. Minneapolis, 1999.

В. Н. Васечко

АРМИНИЙ [лат. Arminius, нидерл. Harmansz — Харманс, Харменсен] Якоб (10.10. 1560, Аудеватер, Голландия — 19.10. 1609, Лейден), богослов и пастор Голландской Реформатской Церкви, создал собственную богословскую систему (см. *Арминиаство*). Обучался в ун-тах Лейдена (1576–1582), Базеля и Женевы (1582–1586). По возвращении в Амстердам получил место пастора и женился на Лейсбет Реал. С 1603 и до своей кончины А. преподавал на фак-те богословия Лейденского ун-та. Во время обучения в Женеве он подпал под влияние Т. Безы, возглавившего после смерти Ж. Кальвина Женевскую академию. Беза развил кальвинист. доктрину о предопределении до учения, получившего

название супралапсарианизм (supralapsarum — до грехопадения), в к-ром утверждалось, что Бог предопределил, кто будет спасен, а кто осужден, еще до грехопадения прародителей. В процессе дискуссии с Д. Корнхертом, выступавшим против супралапсарианизма (1589), и более глубокого изучения проблемы А. начал испытывать сомнения в правильности жесткого кальвинист. подхода к этой проблеме и позднее, в проповедях и комментариях на Послание ап. Павла к Римлянам, сформулировал собственный взгляд на Божественное предопределение, заявив, что оно не безусловно и что человек является соучастником своего спасения. Последние 6 лет жизни А. провел, защищая эту т. зр. в дискуссиях со своим коллегой по Лейденскому ун-ту Ф. Гомаром, к-рый в посл. был избран офиц. защитником кальвинист. учения на Дордрехтском Соборе.

Лит.: *Arminius J.* Opera theologica. Leiden, 1629; *McCulloh G. O.* Man's Faith and Freedom: The Theological Influence of Jacobus Arminius. N. Y., 1962; *Bangs C.* Arminius: A Study in the Dutch Reformation. Nashville, [1971]. Grand Rapids (Mich.), 1985²; *Dekker E.* Reijker dan Midas: Vrijheid, genade en predestinatie in de theologie van Jacobus Arminius. Zoetermeer, 1993.

И. Р. Леоненкова

АРМИ́НИЯ МЕЛИТИ́НСКАЯ, мц. — см. *Аристоник, Армия* и др.

А́РМИЯ СПАСЕ́НИЯ [англ. Salvation Army], международная религиозно-филантропическая орг-ция, фактически превратившаяся в новую христ. деноминацию. Основана У. Бутсом, в прошлом методистским проповедником, в 1865 г. в Лондоне, до 1878 г. называлась «Христианская миссия Восточного Лондона». Бутс вместе с женой Кэтрин не только проповедовал среди безработных, бродяг, преступников и проституток, но и оказывал им социальную помощь. По его убеждению, чтобы понять слово Божие, голодные должны получить хлеб, бездомные — приют, а униженные женщины — защиту и утешение. Но главное, сам человек должен принести публичное покаяние и искупить грехи через молитвы и помощь таким же обездоленным собратьям. Важным элементом ритуала А. с. стали многолюдные собрания на городских площадях и шествия с молитвенными песнопениями, со звуками труб и с барабанным боем.

По структуре А. с. напоминала армию. Ее служащие делились на солдат и офицеров. Солдаты могли заниматься любым делом, но должны были отречься от мирских развлечений и посвятить свободное время службе. Офицерский состав включал капралов, сержантов, лейтенантов, капитанов, майоров, полковников, стоявших в соответствии с их чином во главе больших или меньших соединений и подчинявшихся старшему по званию. По объяснению членов А. с., военная структура движения символизирует духовную борьбу, к-рую ведут христиане в грешном мире. Для офицеров служба была основным занятием, и они получали небольшое жалованье. Особенностью А. с. было равноправное положение женщин, достигнутое благодаря влиянию К. Бутс. Сам Бутс считался генералом Армии и пользовался почти диктаторской властью. Совещательным органом был генеральный штаб. Мужчины носили форму, состоящую из кепи, синего кителя, брюк и красного жилета со значком, соответствующим званию. Женщины носили кофту и юбку синего цвета и широкополую коричневую шляпу. Примечательным атрибутом был флаг «крови и огня», под к-рым вступающие в орг-цию принимали «обет бедности». В наст. время структура А. с. осталась практически неизменной. Религ. доктрина А. с. исходит из общих положений евангельской веры, утверждая спасение через личное обращение к Иисусу Христу как Спасителю, и не имеет отличий от основных протестант. представлений, кроме полного отвержения таинств, включая Крещение и Евхаристию. А. с. разработала систему собственных религ. ритуалов. Так, новорожденного ребенка торжественно «представляют Господу» в «службе посвящения», во время совершения к-рой родители приносят особую клятву. Этот ритуал заменяет Крещение. Вступающие в А. с. новобранцы (не ранее 14 лет) подписывают особые обязательства — «Артикулы войны». Проводы «достойно скончавшегося» также имеют свой ритуал — «Восхождение к славе». Богослужение состоит из спонтанных, напоминающих харизматические молитв, личных свидетельств о вере, проповеди и пения, часто в сопровождении духового оркестра.

Занимаясь сбором пожертвований среди состоятельных граждан, А. с.





основала в 70–80-х гг. XIX в. в Лондоне ряд благотворительных заведений: ночлежные дома, приюты для инвалидов, мастерские для безработных. Бутс выработал целую систему социальной помощи представителям «дна» общества, изложенную им в кн. «В трущобах Англии и выход из положения» (Лондон, 1890). В 1-й части приводились данные о бедственном положении немощных жителей англ. городов, во 2-й — план учреждения городских, сельских и заморских «колоний», призванных изменить жизнь людей, отвергнутых обществом, в процессе труда и религиозно-нравственного воспитания. Параллельно предусматривалось устройство приютов для бездомных детей и стариков, больниц, юридических консультаций и банков для бедных. Основатель А. с. был убежден, что совр. цивилизация имеет средства для реализации его программы. Проект Бутса получил признание и поддержку со стороны банкиров, промышленников и брит. правительства. Постепенно утвердился принцип, в соответствии с к-рым половина средств на содержание благотворительных заведений предоставлялась А. с. правительством, а оставшаяся часть шла через пожертвования.

В 80-х гг. началась пропаганда идей Бутса за пределами Великобритании. К кон. XIX в. А. с. имела свои отд-ния во мн. гос-вах Европы и подготовила миссии для отправки в США и Индию. Успешному продвижению «спасенцев» в др. страны способствовала их лояльность ко всем христ. конфессиям и политическим режимам. В 80-х гг. XIX в. А. с. начала работу в Норвегии, Швеции и Финляндии (1889), бывшей тогда частью Российской империи. В Финляндии в 10-х гг. XX в. насчитывалось 280 офицеров и более тысячи солдат А. с. Однако на офиц. обращение к российскому правительству в 1909 г. с просьбой разрешить им работу в России последовал отказ. В июле 1913 г. в С.-Петербурге стал издаваться на рус. языке иллюстрированный журнал А. с. — «Вестник спасения», тираж к-рого достигал 20 тыс. экз. Редакция журнала превратилась в своего рода российскую штаб-квартиру А. с., где устраивали собрания и читали проповеди. В дек. 1914 г. здесь состоялась первая торжественная церемония посвящения в солдаты А. с., по

национальной принадлежности это были финны, шведы, эстонцы и русские. 16 сент. 1917 г. в Петрограде официально открылось рус. отд-ние А. с. (первое собрание московских «спасенцев» — 18 окт. 1918). В нач. янв. 1918 г. полковник Ларссон посвятил 30 «рекрутов» в солдаты А. с. в зале Тенишевского уч-ща. Вскоре в Петроград прибыли 10 швед. офицеров А. с., и 21 мая 1918 г. начало свою работу военное уч-ще А. с.: на 3-месячные курсы в качестве «кадетов» поступили 14 чел., представители 6 национальностей. С 12 по 16 сент. 1918 г. в Петрограде был проведен 1-й Российский съезд А. с. К этому времени было приурочено посвящение в офицеры первых 17 рус. кадетов. К кон. 1918 г. большинство иностранцев в связи с революцией и начавшейся гражданской войной выехало из России. Весной 1919 г. вышел в свет последний номер «Вестника спасения».

Пребывая в советской России, А. с. стремилась сохранить нейтралитет в вопросах политики и религии. Опасаясь репрессий со стороны атеистического советского режима и проявляя лояльность в отношении Русской Православной Церкви, «спасенцы» ограничили свою деятельность по евангелизации населения и сосредоточились в основном на социальной работе. Многочисленные обращения А. с. к советским властям с просьбой о легализации орг-ции оказались безрезультатными. Не помогло и письмо норвеж. исследователя, Верховного комиссара Лиги Наций Ф. Нансена, направленное председателю ВЦИК М. И. Калинину. В нач. 1923 г. был получен отрицательный ответ ВЦИК. После этого продолжать работу было небезопасно, и А. с. свернула свою деятельность в СССР.

В марте 1992 г. в Москве в присутствии генерала А. с. Евы Барроуз, а также представителей городских властей и общественности столицы состоялось торжественное собрание, провозгласившее офиц. возвращение А. с. в Россию. К кон. 90-х гг. XX в. в России действовало 22 корпуса, из к-рых самые крупные вели работу в Москве и С.-Петербурге. На территории бывш. СССР кроме России А. с. имеет свои представительства на Украине, в Молдавии, в Грузии, в Латвии, в Литве и в Эстонии. К нач. XXI в. А. с. работает более чем в 100 странах мира. Ее идеи

пропагандируются в многочисленных периодических изданиях. Главный штаб орг-ции и основные учебные заведения находятся в Лондоне.

Члены А. с. прежде всего являются активными проповедниками Евангелия, их обширная благотворительная деятельность представляет собой только форму миссионерской работы. А. с. открыта к межхрист. контактам и поддерживает «братские связи со Всемирным Советом Церквей».

Лит.: Бутс В. В трущобах Англии / Пер. с англ., ред. Р. И. Сементковского. СПб., 1891; *Рождественский А., прот.* Армия спасения. К., 1899; *Керенский Вл.* Армия спасения. Каз., 1905; *Андре Г.* Любовь и страдание одной служительницы Господа: Жизнеописание Екатерины Бутс. К., 1913; Армия спасения, ее возникновение, распространение и цели. Пг., 1916; *Кислова А. А.* «Армия спасения» и ее идеолог Уильям Бутс // Новая и новейшая история. 1970. № 4. С. 147–152; *Остапенко Г., Чернышева О.* Армия спасения в прошлом и настоящем // Европейский Альманах: История. Традиции. Культура. М., 1993. С. 98–114; *Августин (Никитин), архим.* Армия спасения // Нева. 1998. № 7. С. 214–219; он же. Скандинавские «салютисты» в Петербурге // Скандинавские чтения, 1998. СПб., 1999. С. 246–260.

Г. С. Остапенко, О. В. Чернышева

АРМОГАСТ [лат. Armogas, Armogaste] († ок. 457), сщмч., исп. Карфагенский (пам. зап. 29 марта). О мученическом подвиге А., к-рый пострадал во время гонений кор. вандалов Гензериха (439–477), начатых под влиянием епископов-ариан, известно из описаний *Виктора из Бумы (Victor de Vita. Historia persecutionis Africanae provinciae // PL. T. 58. Col. 198–199)*. На предложение перейти в *арианство* А., занимавший высокую должность при королевском дворе, отвечал решительным отказом. Тогда его стали пытать: привязали голову к ногам, но веревки порвались, подвесили вниз головой, но он оставался непреклонен, и казалось, пытки не приносят ему боли. Теодорих, сын Гензериха, наставником к-рого, видимо, был А., сжалившись, велел отрубить ему голову, однако арианский пресвитер убедил его отменить приказ, говоря, что тот недостойн смерти мученика. А. сослали на земляные работы, потом король отправил его пасти коров в окрестности Карфагена, где святому заранее было открыто время его смерти. Когда начали копать место для могилы под деревом, указанное им за неск. дней до кончины, на большой глубине был найден саркофаг из мрамора, в к-ром А. и был захоронен.



Ист.: ActaSS. Mart. T. 3. P. 775; Tillemont. Mémoires. T. 16. P. 534–535.

Лит.: *Monceaux P.* Histoire littéraire de l'Afrique chrétienne depuis les origines jusqu'à l'invasion arabe. P., 1905. T. 3. P. 536; *Martroye F.* Genséric. P., 1907. P. 342, 346–348; *Duchesne L.* Histoire ancienne de l'Église. P., 1910. T. 3. P. 633; *Audollent A.* Armogas // DHGE. T. 4. Col. 397–398.

П. Б. М.

АРМЯНЕ-ХАЛКИДОНИТЫ (правосл. армяне), средневек. общины армян, придерживавшихся правосл. вероисповедания, установленного Всел. IV Собором в Халкидоне (451).

История. В VI в. между Вселенской Церковью и Армянской Апостольской Церковью произошел раскол, поскольку Армянская Церковь отказалась признать определения Халкид. Собора. Значительное число этнических армян остались в общении с Вселенской Церковью и перешли в подчинение К-польского Патриархата. Тем не менее этнические и языковые отличия армян (гл. обр. это было население вост. провинций Византийской империи в М. Азии и Сев. Месопотамии) от греков, составлявших подавляющее большинство христиан К-польского Патриархата, привели к сохранению за А.-х. некоего особого положения.

В ср. века в Армении сохранялось по меньшей мере 2 религ. направления в рамках единого этноса, одинаково влиятельных в жизни об-ва: Армянская Церковь, отвергавшая Халкид. Собор, и халкидониты, также обладавшие церковной организацией.

Основная идея традиции А.-х. заключается в том, что Армянская Церковь, несмотря на случайное отсутствие ее иерархов на Халкид. Соборе и не менее случайное отделение от Вселенской Церкви, никогда не порывала с ней окончательно и даже стремилась к объединению с ней, причем не под политическим давлением (как утверждали антихалкидониты), а добровольно. История догматического противостояния в Армении полна примеров, когда отношение к Халкид. Собору резко менялось. «Эпителикон» имп. Зинона (482), призванный примирить сторонников и противников Собора, был принят Армянской Церковью в 491 г., и только на 2-м Двинском Соборе (554/55) армяне прямо осудили Халкид. Собор и порвали с К-польской Церковью. Нек-рые ис-

следователи (напр., Н. Адонц) полагают, что причина разрыва лежала не столько в догматической, сколько в церковно-политической области: Армянская Церковь не признала принятое в Халкидоне положение о главенстве Вселенского Патриарха в К-поле и встала на путь автономизации. Однако уже в 571 г., когда началось восстание армян против персов, католикос Ованнес II и кн. Вардан Мамиконян возглавили посольство в Византию, где договорились о поддержке со стороны имп. Юстина II и вошли в церковное общение с греками. В 591 г., после окончания византийско-персид. войны, к империи отошла значительная часть Вел. Армении, где при поддержке Византии был основан правосл. арм. Католикосат с центром в Аване в противовес национальной Армянской Церкви, католикосы к-рой находились в Двине, на персид. территории. Правосл. арм. Католикосом стал Иоанн Багаранский (591–610). Аванский Католикосат имел много сторонников как среди пастырей, так и среди клира, и не только в областях, подвластных Иоанну, но и в персид. части Армении. Борясь с влиянием правосл. партии, двинский Католикос Авраам I принудил епископов, священников и игуменов предать анафеме Халкид. Собор или же покинуть страну. Иоанн Багаранский был единственным Аванским Католикосом. В 602/03 г., начав новую войну с Византией, шаханшах Хосров II занял Армению и упразднил Католикосат в Аване. Католикос Авраам I созвал Собор в Двине, к-рый предал анафеме груз. правосл. Католикоса Кириона и всех сторонников Халкид. Собора. Однако халкидонитство было слишком сильно в Армении, чтобы можно было победить его одними репрессивными мерами. В 630 г. при Католикосе Езре на Каринском Соборе в Армении халкид. определения были приняты вновь. Католикос Нерсес III (641–661) провозгласил правосл. Символ веры в Двинской кафедральной ц.

В сер. VII в. халкидонитство, очевидно, взяло верх в Армении, став господствующим вероисповеданием, и лишь в VIII в., после установления араб. правления и разрыва тесных связей Армении с Византией, армяне перешли к политике церковной самостоятельности. Окончательно разрыв с А.-х. определился на Маназкертском Соборе Армянской

Церкви (726), тогда же окончательно было прервано общение Армянской и Грузинской Церквей.

А.-х. начали переселяться в М. Армению, Сирию, Месопотамию, Каппадокию, где издавна существовали правосл. арм. общины, получавшие всемерную поддержку со стороны Византии. В районах Армении, граничивших с Грузией, правосл. армяне попадали в каноническое подчинение Грузинской Православной Церкви. В областях Тайк (Тао) и Кларджк (Кларджети) большинство населения составляли А.-х., к-рые в IX в. стремились оказывать влияние на возрождавшую арм. государственность династию Багратидов. Из Сирии в Армению приезжал и обращался с проповедью к князю князей Ашоту I Багратуни Феодор Абу Курра, еп. Харранский, известный поборник Православия на Востоке, очевидно призванный местными А.-х. Во 2-й пол. IX в. К-польский Патриарх свт. Фотий вел активную переписку с армянами, в т. ч. с князем князей Ашотом I и князьями обл. Тарон, приверженцами Православия. В 862 г. эмиссар Фотия архиеп. Иоанн Никейский (Ваан Никийский) прибыл на Ширакаванский Собор, где изложил догматы Халкидона. Материалы Ширакаванского Собора Армянской Церкви содержат анафемы тем, кто отрицает святость Халкид. Собора. Хотя подлинность этих актов сомнительна, они свидетельствуют об активности А.-х. В X в. действия К-поля, направленные на объединение с Армянской Церковью, и даже намерение арм. иерархов в интересах антиараб. коалиции идти навстречу Византии засвидетельствованы в «Истории Армении» Ованнеса Драсханакертци, в частности в его письме имп. Константину VII Багрянородному.

Уже в VI–VII вв. существовали епархии А.-х. в М. Армении, входившей в состав Византии. В списках епископий К-польского Патриархата (с нач. X в.) приведены названия правосл. кафедр на арм. землях. В митрополию Трапезунда (совр. Трабзон, Турция) входили епископии Шариан и Келькит по р. Гайлгет (совр. Келькит), Сарчамадзор близ Карина, Байберд, Керчанис, Лерион, Мананали, Визана, Дзернак, Мцурн, Хах, Хавчич, Серманц, Еланцберд, Андак, Басен, Сукавет, Хантиерц. Митрополия Екелесены, Хордзена и Тарона включала в себя



21 епископскую кафедру, среди них Хордзен, Тарон, Муш, Хойт, Хацюн, Манцикерт (Маназкерт), Арчеш, Арцке, Амюк, Беркри, Востан. Ликопотамская епархия включала в себя область в долине р. Ликос (совр. Кельхас) в Сев. Месопотамии. В епархию Феодосиополя (Карин), находящуюся в юрисдикции Антиохийского Патриархата, входили епископии Ордур, Маврак (Маврокастрон), Сурб Мари (св. Марии), Аруч. Антиохии подчинялись также кафедры Панаскерт и Калмах в Сев. Тайке. Мн. кафедры А.-х. не поддаются точной локализации. Возможно, они располагались следующим образом: Мастраватц — у горы Мастара на Евфрате в Анзитене; Марментидзур — пор. Мармет-джур, выходящей с востока в оз. Ван; свт. Николая — у мон-ря свт. Николая Чудотворца на сев. берегу оз. Ван; Сурб Аствацацин (Пресв. Богородицы) — в г. Ван; Елиссау — у мон-ря св. Елише в Нареке, к югу от оз. Ван.

Т. о., в XI в., в период наибольшей экспансии Византийской империи на Востоке, епархии А.-х., иерархически связанные с правосл. Церковью, находились в М. Армении, в Месопотамии, в Сирии, в Тароне, во владениях Давида Куропалата (Карин, Басен, Чормайри, Мардали, Харк, Апахуник), в Васпуракане, в Багреванде, в Айрарате, в Шираке. На землях, соседствовавших с Византией, общины А.-х. имели давнюю историю, а в Сев. Месопотамии (принадлежавшей кайситским эмирам) и Васпуракане они появились с приходом визант. войск. Общины А.-х. существовали также в столицах Багратидов — Карсе и Ани. Однако в этих городах, являвшихся оплотами национальной Армянской Церкви, не могло быть епархий А.-х. до тех пор, пока они не вошли в состав империи (соответственно в 1045 и 1065).

Увеличение в XI в. числа кафедр А.-х. — явное свидетельство возросшего количества членов их общины, т. к. епископ мог быть назначен только в многонаселенный город. Можно считать, что в это время церковная организация А.-х. вновь начинает на равных соперничать с Армянской Церковью. Нашествие тюрок-сельджуков во 2-й пол. XI в., положившее конец присутствию Византии в Армении, вынудило общины А.-х. постепенно перейти под власть Грузинского Католикоса, и в XIII в. их

епископские кафедры воспринимались уже как «грузинские».

Культура и самосознание. Впервые научную разработку темы правосл. армян и их места в вост. христианстве предпринял в кон. XIX — нач. XX в. Н. Я. Марр. Собрав все известные сведения, привлекая новые источники, данные эпиграфики и археологии, он сумел выделить ряд основных этапов истории А.-х. Не пытаясь проследить детали, ученый отметил, что ни халкидонитство, ни антихалкидонитство в Армении не ограничивалось признанием или отрицанием решений Халкид. Собора. Православие среди армян было, по Марру, «живучим, прогрессивным религиозно-культурным движением, одно время весьма плодотворным в деле подъема национальной умственной жизни армян». Мн. его исследования посвящены памятникам из среды А.-х., переведенным с арм. на груз. язык. О переводческой деятельности А.-х. (на арм. с груз. и греч. языков, как с миссионерскими целями, так и для единоверцев) писали И. В. Абуладзе, Н. Акинян, П. М. Мурадян. Отдельным представителем А.-х. из аристократических кругов об-ва посвящены очерки Н. Г. Адонца, А. П. Каждана, Э. Л. Даниеляна, Р. М. Бартикяна. В ряде работ В. А. Арутюновой-Фиданян рассмотрены исторические судьбы этой группы, оказавшейся в X–XI вв. в сфере политических интересов Византии, специфические черты А.-х., обусловленные их принадлежностью к «имперской ортодоксии» и определившие линию их поведения, в частности их присутствие в составе визант. администрации в вост. провинциях империи, где преобладал арм. этнос.

Трудности в изучении А.-х. объясняются сложностью источниковедческой базы: сведения об А.-х. находятся в разноязычных (арм., греч., груз., сир., араб.) и гетерогенных источниках (исторические хроники, жития святых, богословские и полемические трактаты, эпиграфика и т. п.), зачастую характеризующихся тенденциозностью и распыленностью в подаче материала. Ни в одном из них нет сколько-нибудь развернутой и объективной информации об А.-х., хотя произведения средневек. арм. авторов полны описаний догматических разногласий как в самой Армении, так и вне ее — в пределах обитания арм. этноса.

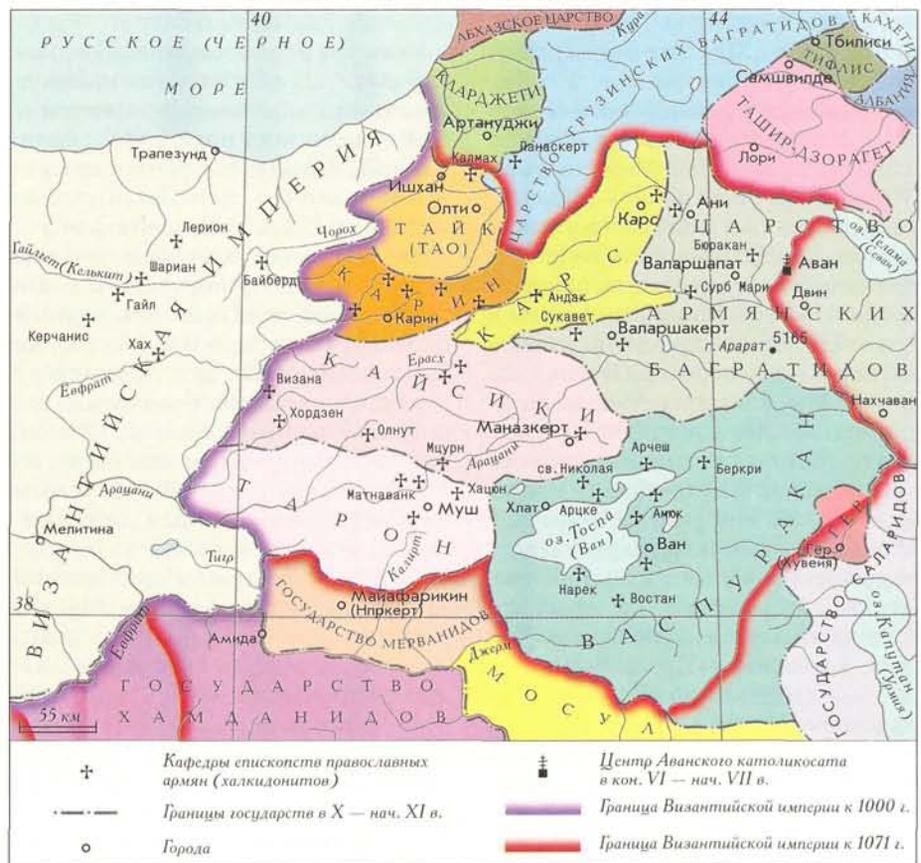
Это противоречие объясняется тем, что произведений, принадлежащих А.-х., сохранилось не много: собрание богословских антимонофизитских документов, обнаруженных в мон-ре вмц. Екатерины на Синае, историко-полемическое соч. «Повествование о делах армянских» (Narratio de rebus Armeniae) Анонима армянского (1-я пол. VII в.), «Типикон» Григория Бакуриани (XI в.) и ряд др. произведений.

Из «Повествования» следует, что Каринский Собор 630 г. состоялся под давлением имп. Ираклия. Однако в источниках нет сведений о том, что на нем была поставлена проблема «единого действия» или «единой воли» Христа: в отличие от союза с сир. и егип. монофизитами эта формула не была выдвинута в качестве идейной основы для объединения с нехалкидонитской Армянской Церковью. В Армении не признавалось учение ведущего идеолога вост. монофизитства *Севира* Антиохийского, поэтому концепция единой воли, существенная для севириан, видимо, отсутствовала у арм. богословов. Монофелитство не получило широкого распространения среди А.-х., в большинстве находившихся в оппозиции к этой доктрине, к-рая, не оставив серьезного следа в культуре А.-х., быстро утратила влияние и в самой Византии. Арм. источники резко и точно оценивают Каринскую унию как полное притяние Халкидона. Католикосы Езр (630–641) и Нерсес III Строитель (641–661) в полемике с Ованнесом Майрагомеци отстаивали правосл. вероучение. Позднее Католикос Саак III Дзорапорци (678–703) и его свита, прибыв в К-поль, присоединились «к исповедующим во Господе и Боге нашем две природы, Божественную и человеческую, существующие в единой ипостаси нераздельно и неслиянно, и письменно поклялись никогда не возражать [против этого]» (Narratio. § 144). После возвращения Саака III в Армению многие обвиняли его в единомыслии с «ромеями» — православными Вселенской Церкви.

«Повествование о делах армянских», очевидно, восходит к какому-то более раннему халкид. источнику. К нему же (или к самому «Повествованию») восходит Послание к Католикосу Закарии (кон. IX в.), приписанное традицией К-польскому Патриарху свт. Фотию. Как



КАФЕДРЫ АРМЯН-ХАЛКИДОНИТОВ



свидетельствует анализ этого сочинения, А.-х. умело ввели Послание Псевдо-Фотия в русло армяно-визант. богословской полемики. В этом тексте Фотий отвечает Предстоятелю Армянской Церкви, обратившемуся к Вселенскому Патриарху за разъяснениями по поводу основного камня преткновения в их взаимоотношениях — Халкид. Собора. В одном из 2 ответных посланий Фотия кн. Ашоту («О ереси теопасхитов») упоминается письмо к Закарии. Возможно, вся эта переписка, а также приписываемое Фотию «Послание к армянам», где упоминается «Послание к Закарии», были составлены в халкидонитских арм. кругах. Вместе с тем сочинения правосл. армян полностью вписываются в арм. богословско-историографическую традицию (VII–XII вв.), демонстрируя ту же повествовательную канву, хотя и с иными конфессиональными акцентами, что и труды Лазара Парпеци (V в.), Себеоса (VII в.), Степаноса Асолика (X в.), Ованнеса Драсханакертци (X в.), Вардана Великого (XIII в.).

В дальнейшем так и не признавшая Халкид. Собор Армянская Церковь стремилась предать забвению сочинения А.-х.: догматические споры представлялись чаще всего как столкновения армян с иноземцами (грузинами или греками) — халкидонитами. А если уж нельзя было обойти молчанием существование местных А.-х., то их появление непременно связывалось с политическим нажимом Византии или Грузии. Разумеется, греки, грузины и сирийцы вмешивались в догматическую борьбу в Армении, но они выступали лишь союзниками или противниками А.-х., а отнюдь не инициаторами этой борьбы. Иначе нельзя объяснить появление оригинальных трактатов на арм. языке против Халкид. Собора с их обстоятельностью возражений и страстностью доказательств.

А.-х. считали себя наследниками Саака Партева, Месропа Маштоца и Нерсеса Великого. Арм. язык был богослужебным языком А.-х. даже в тех случаях, когда они подвизались в греч. монархиях. Так, согласно «Повествованию о делах армянских», в VI в. в монархии Саввы Освященного армянам разрешалось вести богослужение на родном языке (кроме Трисвятого). После победы в Армении антихалкидонитской церковной

традиции А.-х. сохраняют родной язык и используют его в миссионерских целях. Иосиф, член арм. правосл. общины К-поля, изучивший там же родной язык и книжность, в 991 г. перевел с греч. Краткий годичный синаксарь К-польской Церкви, к-рый он дополнил данными арм. источников и послал в Армению. Из среды А.-х. происходит также восходящий к греч. оригиналу и сохранившийся во фрагментах XI в. Месяцеслов. На одном из его листов записана «История Нунэ», входящая в «Историю Армении» Мовсеса Хоренаци, что свидетельствует об участии А.-х. в изучении и развитии арм. лит-ры.

Правосл. лит-ра А.-х. не исчерпывалась полемическими и догматическо-богословскими трактатами. Груз. переводы с арм. относились как к древней эпохе единения Грузинской и Армянской Церквей, так и к более позднему времени, когда переводы делались с текстов арм. правосл. памятников. Лит. памятники агнографии, экзегетики и филологии, возникшие в результате армяно-груз. сближений, груз. переводы с арм. IX–X вв., такие, как «Мученичество Оския и друзей его», а также др. «чтения» арм. подвиж-

ников были сделаны тайкскими А.-х. с арм. оригиналов. Возможно, что А.-х. арм. лит-ра обязана углублением и усилением эллинофильского течения. В среде А.-х. интенсивно внедрялись груз. и греч. языки, иногда происходила трансформация языка богослужения, принятого с вероисповеданием, в язык лит-ры, а может быть, и устного общения. В речь А.-х. проникала греч. религ. терминология. После Маназкертского Собора (VIII в.) усиливается требование единоверцев к А.-х. вести богослужение на греч. или груз. языке — не столько в силу стремления к унификации форм религ. культуры, сколько из опасений влияния нехалкидонитской Армянской Церкви. *Никон Черногогораец* (XI в.), подтверждая подлинное Православие А.-х. и их полезную деятельность в качестве полемистов, указывает: «И доднесь отцы наши и патриархи берут их с Богом на борьбу с врагами, когда на Соборе возбуждается что-либо против армян-еретиков, так как они сведущи в их языке и писаниях». Однако, допуская и даже поощряя сохранение А.-х. родного языка в качестве полемического или миссионерского средства общения с «еретиками-армянами», их иноплеменные

единоверцы, за нек-рыми исключениями, отрицали его в качестве языка богослужения.

Греч. и груз. языки входили как составные в культуру А.-х. через богослужебные книги, светскую лит-ру, но не вытесняли арм., о чем неопровержимо свидетельствуют памятные записи рукописей XIII в. из Зап. Армении. Писцы-халкидониты упоминают князей из рода Гаврас, также правосл., умалчивая и о сельджукских владетелях, и о царях Киликийского арм. царства (в отличие от писцов из расположенных поблизости нехалкидонитских арм. мон-рей). А.-х. придерживались визант. эры от сотворения мира, в то время как нехалкидониты использовали арм. летосчисление.

Общины А.-х. не только на родине, но и за ее пределами сохраняли свой язык, письменность, бытовые особенности — такая культурная обособленность нередко вызывала явную неприязнь единоверцев. А.-х. называли себя «армянами» до IX–X вв. Позже интенсивное общение с единоверцами при нежелании и невозможности слиться с ними из-за этнического и культурного своеобразия приводит к двойственному обозначению А.-х. как «армян-грузин» и «армян-греков», что заставляет их осознавать себя как особый род, племя. Однако единого самоназвания за ними не утвердилось. Наиболее специфическим обозначением А.-х. явилось имя «цаты», но и под ними в источниках понимаются то «полугреки», то «обращенные в грузин».

Возникновение надэтнических конфессиональных общностей, обладающих собственным самосознанием, противодействует процессу этнической консолидации, облегчает размывание границ этноса. Однако А.-х. — феномен не этнической, а культурной трансформации. По мнению этнографов, наиболее «жесткими» комплексами духовной культуры являются язык и религия. Для А.-х. как этнокультурной группы характерны дву- и даже трехязычие (при арм. обычаях и традициях и преобладании арм. письменности) и правосл. вероисповедание. Их культуру можно считать особым типом культуры арм. этноса, обогащенным влияниями единоверных им правосл. Церквей. Если говорить о типологии культуры А.-х., то ее следует признать «пограничной»

не только в метафорическом, но и в прямом смысле: наиболее характерные произведения искусства и лит-ры А.-х. появились и бытовали на границах Византии и Армении, Армении и Грузии. Это заключение справедливо по отношению не только к архитектуре и живописи (храмы армяно-груз. лимитрофов), но и к пограничным (акритским) преданиям, самым ярким из к-рых стал визант. эпос о *Дигенисе Акрите*.

А.-х. оказались в определенной степени чужды арм. миру, но не стали полностью «своими» и в правосл. груз. и греч. мире. Их обособленность дала возможность полиэтничной Византийской империи, скрепленной помимо гос. прежде всего конфессиональным единством ее граждан, широко прибегать к их услугам при создании и функционировании контактной зоны с восточнохрист. миром. Переходя на службу Византии, А.-х. связывали себя с имперской идеей и правосл. учением, а не с греч. этносом или с тем или иным императором.

Ист.: La Narratio de rebus Armeniae / Éd. crit. et comment. G. Garitte. P. 1952.

Лит.: Акипян Н. Филологические изыскания. Вена, 1938; Абулдадзе И. В. Грузино-армянские литературные связи в IX–X вв. Тбилиси, 1944 (на груз. яз.); Adontz N. Études arméno-byzantines. Lisbonne, 1965. P. 137–318, 339–346; Адопц Н. Г. Армения в эпоху Юстиниана. Ереван, 1971; Мурадян П. М. Грузинская эпиграфика Армении. Ереван, 1977 (на арм. яз.); Типик Григория Пакуряна / Введ., пер. и коммент. В. А. Арутюновой-Фиданян. Ереван, 1978; Арутюнова-Фиданян В. А. Армяне-халкидониты на восточных границах Византийской империи. Ереван, 1980; она же. Армяно-византийская контактная зона (X–XI вв.): Результаты взаимодействия культур. М., 1994; она же. Православные армяне в контексте борьбы за унию церквей на христианском Востоке // Традиции и наследие Христианского Востока. М., 1996. С. 23–62; Марап Н. Я. Кавказский культурный мир и Армения. Ереван, 1995. С. 209–309; *культура и искусство*: Такайшвили Е. Археологическая экспедиция 1917 г. в южные провинции Грузии. Тбилиси, 1952; Der Nersessian S. An Armenian Version of the Homilies on the Narrowing of Hell // DOP. 1954. Vol. 8. P. 201–224; Токарский Н. М. Архитектура Армении IV–XIV вв. Ереван, 1961. С. 129–139; он же. Из истории средневекового строительства в Тайкском княжестве. Ереван, 1988; Мурадян П. М. Грузинские надписи Армении. Ереван, 1977 (на арм. яз.); он же. Культурная деятельность армян-халкидонитов в XI–XIII вв. // 2-й Междунар. симпозиум по армянскому искусству: Сб. докл. Ереван, 1978. Т. 3. С. 325–335; он же. Идея конфессиональной толерантности и международного согласия в армянской книжности XII–XIII вв. Ереван, 1997; Дрампян И. Р. Фрески Кобайра. М., 1979; Беридзе В. В. Место памятников Тао-Кларджети в истории грузинской архитектуры.

Тбилиси, 1981; Каковкин А. Я. О датировке росписей храма св. Григория (1215 г.) в Ани, его часовни и притвора // ВВ. 1987. Т. 48. С. 108–115; Марутян Т. Архитектурные памятники. Ереван, 1989; Lidov A. The Mural Paintings of Akhtala. M., 1991; он же. Плиндзаханк — Ахтала, история монастыря, ктитор и датировка росписи // Armenia and Christian Orient. Yerevan, 2000. P. 266–278; Марап Н. Я. Кавказский культурный мир и Армения / Ред. П. М. Мурадян и др. Ереван, 1996. С. 209–385; Шукуров Р. М. Зона контакта: Проблемы межкультурных отношений в современной византистике // ВВ. 2000. Т. 59 (84). С. 258–268.

В. А. Арутюнова-Фиданян

АРМЯНСКАЯ АПОСТОЛЬСКАЯ ЦЕРКОВЬ [полное название — Армянская Святая Апостольская Православная Церковь; арм. Հայոց Առիթը Առաքելական Ուղղափառ Եկեղեցի], Церковь арм. народа, одна из древнейших в истории христианства. Принадлежит к семье Древних Восточных Православных (дохалкидонских) Церквей.

Совр. состояние. Епархии и приходы ААЦ рассеяны по 5 континентам мира и объединяют ок. 6 млн. верующих. Высшим органом ААЦ является Церковно-Национальный Собор, состоящий из духовных и светских лиц. В его компетенции находятся вопросы церковного законодательства и канонов, изменение обычаев и обрядов, высший надзор за управлением и иерархическим устройством. На Соборе происходит избрание высшего духовного Предстоятеля ААЦ, к-рым является Предстоятель Эчмиадзинского престола.

Эчмиадзинский Католикосат. Святейший Верховный Патриарх и Католикос всех армян (с 1999 *Гарегин II*) представляет высшую централизованную церковную власть ААЦ, осуществляет надзор над всеми церковными установлениями, является хранителем догматического учения и блюстителем правой веры и церковного благочестия, главным законодателем и верховным судьей. Знаками отличия Католикоса всех армян являются: титул «Раб Иисуса Христа и, по неисповедимой воле Божией, Первосвященитель и Католикос всех армян, Верховный Патриарх всенародного первочтимого Престола Араратского Апостольской Матери-Церкви, святого кафедрального Эчмиадзина», герб, печать, покрывало с изображением Агнца, знамя-хоругвь, большой и малый жезлы, палица, трон,



Уругвайская епархия (Монтевидео) — в Юж. Америке; Канадская епархия (Монреаль); Иракская епархия

Поставление Патриарха и Католикоса всех армян Грегорию II

(Багдад); Австралийская и Новозеландская епархия (Сидней); Английская епархия (Лондон, церкви св. Саркиса и св. Петра) и Манчестерское прелатство (ц. Св. Троицы); Греческая епархия (Афины); Румынская епархия (Бухарест); Болгарская епархия (София); Центральноевропейский Патриарший экзархат (Вена) и духовное пастырство в Швеции (Стокгольм); Германская епархия (Кёльн); Швейцарская епархия (Женева); Индийское и Дальневосточное Патриаршее викариатство (Калькутта).

Киликийский Католикосат (Վաթիկոսութիւն Հայոց Մեծի Տանն Կիլիկիոյ). Престол Святейшего Католикоса Великого Дома Киликии (с 1995 Арам I) расположен в Антильясе близ Бейрута. В его юрисдикции находятся епархии: Ливанская (Бейрут, кафедральный собор Сурб Ншан); Хalebская епархия, наместничество Джизре и Дамасская епархия (в наст. время под управлением Эчмиадзина) — в Сирии; Кувейтское викариатство; Кипрская епархия (Никосия).

Католикосы имеют исключительное право освящать св. миро (торжество мирования совершается раз в 7 лет) и рукополагать епископов. В их компетенцию входит благословение новых церковных законов, установление новых праздников, учреждение новых епархий и др. вопросы церковного управления.

Иерусалимский Патриархат (Առաքելական Աթոռ Սրբոց Յակովբեանց Յերուսաղեմ). Под управлением Блаженнейшего Патриарха Иерусалимского, Предстоятеля Апостольского Престола св. Иакова (с 1990 Торком II), находятся арм. церковные общины в Израиле, Иордании и Палестине (ок. 10 тыс. прихожан). Патриарх осуществляет попечение о принадлежащих ААЦ святынях в Палестине. В его подчинении находятся 2 викариата (Амман и Хайфа) и 2 ректорства (Яффа и Рамла).

Стамбульский (К-польский) Патриархат (Ստամբուլի Հայոց Պատրիարքութիւն). Роль этого Престола ААЦ значительно уменьшилась после геноцида 1915 г., и в наст. время из насчитывавшихся до первой мировой войны 1,35 млн. прихожан в нем осталось лишь ок. 82 тыс. Под управлением Блаженнейшего Армянского Патриарха Стамбульского и всей Турции (с 1998 Месроб II) находится Патриаршая область — Турция. Вик-ства: Румелихисары, Кайсери, Диярбакыр, Искендерун. Действует более 30 церквей (в т. ч. Патриарший собор Пресв. Богородицы), в к-рых служат 30 священников и 20 диаконов.

Иерусалимский и Стамбульский Патриархаты не имеют подчиненных кафедр и в духовном отношении находятся в зависимости от Верховного Патриарха и Католикоса всех армян.

Иерархическое устройство. Три степени священства ААЦ составляют епископ, священник (пресвитер) и диакон. Диакон сослужит при таинствах, но не совершает их; священник совершает таинства, пребывая в подчинении епископу; епископ не только совершает таинства, но и имеет власть через рукоположение передавать другим дар священства через возложение рук на голову посвящаемого (рукоположение, хиротония). При рукоположении во священника и епископа совершается также Миропомазание (хризма). Рукоположение совершается при служении литургии. Епископ по облачении посвящаемого в священнические одежды крестообразно помазует св. миром его чело и ладони. Священники бывают как безбрачными, так и женатыми (они должны состоять в браке не менее года и иметь сына). Безбрачный священник (неромонах) после рукоположения в тот же день дает обет безбрачия и надевает в знак отречения от мира клобук (վեղար). Брачные священники могут достичь сана протоиерея. Рукоположение во епископа совершает Верховный Патриарх и Католикос всех армян или Католикос Великого Дома Киликии в сослужении 2 епископов. Епископ, духовный глава и предстоятель всех церковных общин подвластной ему области (епархии), рукополагается и помазывается католикосом, получая от него знаки власти — архиерейский жезл и перстень. Епископы избираются

шатиры (почетная свита в красных одеяниях с булавами в руках), бриллиантовый крест на клобуке. Верховный Духовный Совет при Католикосе в наст. время состоит из 2 Патриархов, 10 архиепископов, 4 епископов и 5 мирян. В юрисдикции Эчмиадзинского престола находятся епархии (арм. թեմ): Араратская Патриаршая (центр — Ереван), Ширакская (Гюмри), Армавирская (Армавир), Гегаркуникская (Гавар), Сюникская (Горис), Арагацотнская (Аштарак), Гугаркская (Ванадзор), Котайкская (Раздан) епархии — в Армении; Арцахская епархия (Шуша); Грузинская и Имеретинская епархия (Тбилиси); Азербайджанская и Туркестанская епархия (Баку; в наст. время не замещена); Новопахичеванская и Российская епархия (Москва), епархия юга России (Краснодар) — в России; Атрпатаканская (Тебриз), Тегеранская (Тегеран) и Исфahanская (Нор-Джуга, мон-рь Всеспасителя) епархии — в Иране; епархия Украины (Львов); Египетская епархия (Каир, ц. св. Григория Провосветителя), общины (духовные пастырства — Հոգեւոր Հովիվութիւն) в Эфиопии (Аддис-Абеба), в Судане (Хартум) и ЮАР (Йоханнесбург) — в Африке; Западноевропейский Патриарший экзархат (Հարիւստիտանական Պատրիարքութիւն) (Париж, собор св. Иоанна); епархиальные округа (Երջան): Марсельский (собор Таргманчац), Лионский (ц. св. Иакова); духовные пастырства: Голландское (Амстердам, Гаага), Бельгийское (Брюссель, Антверпен), Итальянское (Милан, Падуя, Венеция, Рим); Восточноамериканская епархия (Нью-Йорк), Западноамериканская (Калифорнийская) епархия (Лос-Анджелес) — в США; Аргентинская епархия (Буэнос-Айрес, собор св. Григория), Бразильская епархия (Сан-Паулу),

из числа безбрачного духовенства (սրբիշխ) со степенью *вардапета*. За особые заслуги епископы могут получить сан архиепископа. *Католикос*, занимающий высшее место в иерархии ААЦ, миропомазуется неск. (от 3 до 12) епископами. Таинство Священства не повторяется. Поэтому в тех случаях, когда лишенный ранее сана священник получает прощение и вновь приступает к служению, повторно он не рукополагается, однако совершенные им во время лишения сана таинства не считаются действительными. Диаконы, в чьи обязанности входит помощь священнику во время богослужений и в его пастырской деятельности, избираются из числа чтецов (դիւխր), совмещающих обязанности псаломщика, пономаря, ключаря, лампадника.

Особое место в иерархии ААЦ издавна занимают ученая степень вардапета (на рус. язык обычно переводится как архимандрит); за выдающиеся труды и заслуги присваивается степень верховного вардапета (Մշխրաբարձի զսրբիշխեցեալ, протоархимандрит). Эти звания присваиваются только безбрачному духовенству епископами, имеющими степень верховного вардапета. Вардапету вручается жезл с двуглавой змеей, символизирующий мудрость и данную ему власть учительствовать и проповедовать.

При всех 4 главных престолах ААЦ действуют духовные учебные заведения: ДС «Вазгенян» в Севане и Гюмри, ДА «Геворкян» в Эчмиадзине, ДА Киликийского Католикосата в г. Бикфайя (Ливан), семинария св. Иакова в Иерусалиме, арм. лицей в Ускюдаре, пригороде Стамбула. Каждое ежегодно оканчивают от 10 до 30 выпускников. В Америке с 1964 г. действует Армянское богословское уч-ще св. Нерсеса (Нью-Рошелл, шт. Нью-Йорк), тесно сотрудничающее со Свято-Владимирской правосл. ДС в соседнем Крествуде.

Офиц. печатные органы: ежемесячные журналы «Էջմիածին» («Эчмиадзин», Эчмиадзинский Католикосат), «Հասկ» («Колос», Киликийский Католикосат), «Սիոն» («Сион», Иерусалимский Патриархат), «Շոգակ» («Шогакат», Стамбульский Патриархат).

Мон-ри ААЦ: в Эчмиадзинском Католикосате — ставропигиальные мон-ри: Патриарший св. Эчмиадзин,

св. Рипсимии близ Эчмиадзина, св. Гаиани близ Эчмиадзина, св. Шогакат близ Эчмиадзина, св. Гегарда, мон-рь св. Григория Хор-Виран, Севанский мон-рь; епархиальные мон-ри: в Гугарке — Ахпат, Агарцин, Макараванк, в Шираке — Арич, в Гегаркуни — Ваневан, в Котайке — Кечарис, Бджни, в Арагацотне — Ошакан, св. Георгия в Мугни, Сагмосаванк, в Сюнике — Нораванк, Св. Креста, Татев. В Киликийском Католикосате — Патриарший мон-рь в Антильясе, летний мон-рь в Бикфайе; в Иерусалимском Патриархате — Патриарший мон-рь св. ап. Иакова, мон-рь Спасителя в Иерусалиме, Архангельский мон-рь в Иерусалиме, св. Николая в Яффе и св. Георгия в Рамле.

Главные святыни ААЦ хранятся в Эчмиадзине. Св. копие (Гегард), пронзившее ребро Иисуса Христа, по преданию, принес в Армению ап. Фаддей. Десница св. Григория Просветителя является символом власти Верховного Патриарха и Католикоса всех армян; во время мироования он освящает св. миро этими 2 святынями. Частица древа Ноева ковчега, остановившегося «на горах Араратских» (Быт 8. 4), была обретаена в нач. IV в. еп. Иаковом Нисибинским; в 1766 г. небольшая часть древа ковчега была передана католикосом Симеоном I в дар императрице Екатерине II.

Богослужение ААЦ ведется на древнеарм. языке (грабаре), но проповедь произносится на совр. языке; об арм. литургической традиции см. ст. «Армянский обряд». По указу католикоса Геворга V от 6 нояб. 1923 г. состоялся переход ААЦ на новый календарный стиль (с 1 янв. 1924); однако епархии в пределах Грузии, России и Украины, а также Иерусалимский Патриархат продолжают использовать старый стиль (юлианский календарь).

Среди традиц. особенностей арм. церковных обрядов выделяются следующие: 6 янв. отмечается праздник Богоявления, объединяющий Рождество Христово и Крещение; в таинстве Евхаристии используется пресный хлеб и неразбавленное вино; при пении Трисвятого после слов «Святый Боже, Святый Крепкий, Святый Бессмертный» прибавляются слова «*Распныйся за ны*» или др.; крестятся армяне 3 перстами, касаясь ими чела, ниже груди, левой, а затем правой стороны груди, и

в конце прикладывают ладонь к груди; армяне отмечают т. н. Передовой пост (Араджаворац), наступающий за 3 недели до Великого поста; в дни больших праздников совершается заклание животных (матах), имеющее благотворительный характер.

История. Древнейший период (I – сер. VI в.). Христ. проповедь в Армении началась задолго до того, как новое учение было признано официально. Сир. предание о царе *Авгаре* повествует о прибытии к его двору в *Эдессу* ап. *Аддая*, к-рый излечил царя, окрестил его со всей семьей и начал проповедь среди горожан. Позднее апостол скончался в Эдессе, окруженный благочестивыми почитателями. В неск. измененном виде это предание изложено в «Церковной истории» *Евсевия Кесарийского* (I 13), где в качестве провозвестника христианства действует ап. *Фаддей*. Предание об Авгаре было уже в древности переведено на арм. язык и в дальнейшем получило развитие на арм. почве. В древнеарм. версии говорится, что ап. Фаддей отправился на Восток к Авгарю (к-рый выступает как арм. царь), правившему в Эдессе. После проповеди в этом городе апостол прибыл в Вел. Армению ко двору родственника Авгаря арм. царя Санатрука. Здесь апостол обратил в христ. веру царевну Сандухт и множество др. лиц, после чего

Десница св. ап. Фаддея. Реликварий. XVII в. (Музей собора Эчмиадзин)



был предан мучительной казни в мест. Шаваршаван (обл. Артаз). По одной из версий предания, ап. Фаддей перед кончиной успел встретиться на Арташатском холме с ап. *Варфоломеем*, к-рый пришел в Армению после проповеди в Персии и Индии. Обратив ко Христу Вогухи, сестру арм. царя, и мн. вельмож, он также принял мученический венец, казненный по приказу Санатрука. Предание о проповеди апостолов Фаддея и Варфоломея засвидетельствовано уже в V в. (по почитание могло иметь место и ранее). Признавая, что предание об ап. Фаддее восходит к сир. первоисточнику, Армянская Церковь рассматривает сказания об апостолах Фаддее и Варфоломее как отражающие в той или иной форме древнеарм. историческую действительность апостольских времен. Этим обусловлено совр. офиц. наименование ААЦ.

О древности проникновения христианства в Армению свидетельствует цитата из Деяний святых апостолов (2. 9) в трактате *Тертуллиана* «Против иудеев» (197), где Армения упоминается в числе стран, на языке жителей к-рых заговорили апостолы после Пятидесятницы (*Liber adversus Judaeos. 7 // PL. 2. Col. 610*). В соответствующем месте канонического текста НЗ вместо Армении стоит Иудея, однако вариант чтения с Арменией встречается также в кон. IV в. у блж. *Августина* (*Contra ep. Manich. 9*). Т. о., имеется прямое свидетельство о наличии христиан в Армении, по крайней мере на рубеже II–III вв. Евсевий Кесарийский в «Церковной истории» (IV 46. 2) упоминает еп. Армении Меружана, к-рому свт. *Дионисий I Великий* Александрийский адресовал (ок. 251–255) свое послание по поводу «падших» — отрекшихся от Христа во время гонений, распространившихся и на арм. христиан. Евсевий Кесарийский, описывая неудачную войну с Арменией имп. *Максимиана* в 312/13 г., говорит об армянах: «Их, людей, издавна бывших друзьями и союзниками Рима, притом христиан, и христиан ревностных, этот богоборец попытался принудить к жертвоприношениям идолам и демонам» (Церк. ист. IX 8. 2).

Невозможно точно сказать, идет ли в древнейших источниках речь о т. н. М. Армении (к западу от Евфрата), с I в. по Р. Х. входившей в со-

став Римской империи, или о Вел. Армении (к востоку от Евфрата), представлявшей собой самостоятельное царство, где утвердилось боковая ветвь парфянской династии Аршакидов. При таком разделении страны единая церковная организация арм. народа была в то время невозможна. В пределы Аршакидской Армении христианство проникало через сирязычную Эдессу и грекоязычную *Кесарию* Каппадокийскую, что нашло отражение, в частности, в терминологии, заимствованной как из сир., так и из греч. обихода. При этом нек-рые термины греч. происхождения (епископ, синод, еретик и др.) могли проникнуть в арм. язык через посредство сир., где они успели укорениться.

О жизни арм. христиан до нач. IV в. сохранилось мало свидетельств. Перечень первых 7 арм. епископов восстанавливается на основе исторических соч. Агафангела и Фавста Бузанда, а также древнего хронологического списка (сер. VII в.). В древнейшую эпоху Церковь в Армении подвергалась постоянным преследованиям и гонениям, во время к-рых знаменитыми становились святые мученики. Среди наиболее прославленных — святые *Рипсимия* (Рипсиме), *Гаяния* (Гаяне) и 35 дев, казненные по приказу царя *Трдата III*, обращенного позже ко Христу сщмч. *Григорием Просветителем*.

С именем св. Григория связана организация Армянской Церкви в пределах национального гос-ва. Его жизнеописание сохранилось в неск. редакциях (наиболее известная сохранилась в соч. «*Агафангел*»), составленных по-армянски и получивших распространение в переложениях на греч., сир., араб., груз., эфиоп., слав. и др. языки. Ни один памятник арм. средневек. лит-ры не был столь широко известен за пределами Армении, как творения, посвященные деятельности св. Григория, память

к-рого отмечают все христ. конфессии (мозаичное изображение святого украшало собор Св. Софии в К-поле, ему был посвящен верхний ярус одного из приделов храма Василия Блаженного на Красной площади в Москве). Согласно повествованию «Агафангела», после казни святых дев Рипсиме и Гаяне царя Трдата постигла кара Божия: он принял обличье вепря. Излечить царя смог только его кровный враг, сын кн. Анака, убийцы его отца, обреченный Трдатом на мучительную гибель христианин Григорий Партев (Парфянин), получивший имя «Второго Просветителя армян» (первыми считаются апостолы Фаддей и Варфоломей). После того как раскаившийся царь оказал почести казненным мученицам и обратился в веру Христову, Григорий добился объявления прежних богов идолами. Храмовые земли были переданы Церкви. В Кесарии Каппадокийской св. Григорий принял посвящение во епископа, а вернувшись в Армению, основал первые христ. церкви и начал массовое Крещение народа. По преданию, он сопровождал царя Трдата во время его путешествия для встречи с имп. Константином Великим в Рим, а затем удалился в затвор.

Так Армения оказалась первой страной, где христ. учение утвердилось в качестве офиц. религии. Существующие датировки этого события колеблются между 284 и 314 гг. Принятая ААЦ традиц. дата — 301 год (в 2001 торжественно отмечалось 1700-летие признания христианства гос. религией Армении). В то же время ряд ученых относят это событие к 314 г., когда Армения находилась под протекторатом уже признавшей христианство Римской империи.

В IV в. престол Предстоятеля ААЦ установился в столице Вел. Армении Валаршанате, где св. Григорий построил кафедральный собор, назвав его в память о явленном ему чудесном видении *Эмиадзин* (арм. — Сошел Единородный). При Григо-

Св. Григорий
Просветитель (?).
Рельеф ц. св. Петра
и Павла мюн-ря Татев,
895–906 гг.

рии Просветителя появились первые епархии, территории к-рых



определялись в соответствии с границами удельных княжеств. Специфика арм. государственности (т. н. нахарарский строй) сказывалась в том, что епископы поначалу были связаны не столько с определенными кафедрами (городами), сколько с отдельными аристократическими фамилиями. Часть епископата происходила из бывш. жречества. Григорий основал школы для детей из жреческих семей, к-рые по окончании обучения становились церковнослужителями. Церковь стала принимать активное участие в политической жизни страны, ее роль в об-ве быстро росла, укреплялась материальная база. При первых пре-емниках смчч. Григория святителях *Аристакесе* (320 или 325–333) и *Вртанесе* (333–341) христианство стало господствующей религией среди армян. Тем не менее ААЦ еще долго боролась с силами, не признававшими ее духовный авторитет и рост общественно-политического влияния. Особенно упорным было сопротивление многочисленных приверженцев старой религии — зороастризма. Царь Трдат столкнулся с оппозицией ряда знатных нахарарских родов и в 330 г. умер, как утверждают арм. историки, отравленный придворными за поддержку Церкви. Свт. Аристакес был убит в результате конфликта с одним из местных князей. Нахарары, пользуясь поддержкой персид. гос-ва Сасанидов, неоднократно покушались на жизнь свт. Вртанеса. Крайне нетерпимо относился к влиянию Церкви царь Армении Тиран II (339–350), по его приказу был казнен еп. Юсик.

В правление свт. *Нерсеса I Великого* (353–373) состоялся 1-й Собор ААЦ в Аштишате (354), на к-ром было решено организовать по всей Армении мон-ри, школы и благотворительные учреждения. Был принят ряд постановлений, направленных на искоренение языческих обычаев и укрепление нравственности народа. Аштишатский Собор осудил *арианство* и подтвердил приверженность Никейскому Символу веры. С этого времени до XII в. Предстоятель ААЦ носил титул «Католикос Великой Армении» (от греч. *καθολικός* — всеобщий [епископ]). До времени Нерсеса I арм. епископы принимали посвящение от митрополита Кесарии Каппадокийской, этот порядок был отменен на Валаршанатском Соборе 366 г. при участии арм. царя Аршака

(или в 373/74 г. по указу царя Папа). Предстоятели ААЦ стали избираться и посвящаться в Армении, хотя традиц. связи с Кесарией некое время оставались в силе. До католикоса *Саака Партева* Великого († 439) Предстоятелями Церкви являлись потомки смчч. Григория Просветителя. Наряду с ними большим влиянием пользовался род бывш. жреца Албиана, в политическом отношении ориентированный на Сасанидский Иран.

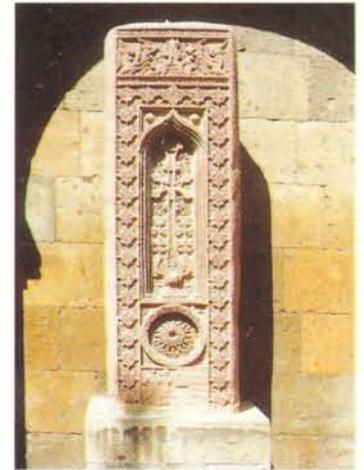
В 387 г. произошел раздел Вел. Армении, и вскоре ее зап. часть превратилась в провинцию Византии (391), а в 428 г. власть Аршакидов была упразднена и в вост. части страны, присоединенной к владениям Сасанидов в качестве пограничного округа (марзпанства). В результате этого армяне оказались вовлечены в длительную борьбу за независимость против экспансии персид. режима, к-рый стремился утвердить в Армении маздеизм, офиц. религию Сасанидов. В VI в. Армения превратилась в буферную зону постоянных конфликтов между крупнейшими империями Др. Ближ. Востока — державой Сасанидов и Византией — и к кон. VI в. была ими полностью завоевана и разделена. С этого времени в течение мн. столетий арм. народ был лишен собственной государственности, и в этих условиях лишь Церковь могла брать на себя функции объединяющего нацию института.

Со времени появления христианства литургическими языками в Армении из-за отсутствия собственной письменности были сир. и греч. Ок. 406 г. *Месроп Маштоц* († 440) создал арм. алфавит, после чего стал возможен перевод Свящ. Писания, богослужебных книг, творений отцов Церкви, житийной лит-ры и др. Во главе деятельности по созданию арм. книжности стоял католикос Саак Партев, получивший образование в Кесарии Каппадокийской и бывший одним из наиболее просвещенных людей эпохи. К 435 г. Саак и Маштоц, причисленный позднее к лику святых ААЦ, завершили перевод Свящ. Писания. Кроме того, в кругу католикоса Саака был создан ряд наставлений для монашества — первые оригинальные произведения арм. письменности (см. разд. «Язык и лит-ра» в ст. «Армения»).

Письменность, развивавшаяся в ср. века на основе арм. алфавита,

представлена почти всеми жанрами, существовавшими в традиции античной лит-ры, унаследованной Византией. Особый раздел составило каноническое право. Переводы с греч. и сир. существенно обогатили лексику, уже в этот период была возможность передачи тонкостей богословской мысли на арм. языке. Средневек. авторы принадлежали, как правило, к духовенству. Переписчиками, иллюстраторами, заказчиками рукописных книг были обычно лица духовного звания. Рукописи первых веков распространения арм. письменности почти не сохранились, однако есть все основания думать, что уже в самый ранний период письма как таковое и книжная живопись достигли высокого уровня.

Богатые и разнообразные строительные традиции Армении нашли яркое выражение в церковной архитектуре, ее классические образцы



Хачкар. 1602 г. Джуга (Эчмиадзинский мон-рь)

достигли совершенства к VII в. Ранним временем датируется появление *хачкаров* (каменных стел с изображением креста), к-рые распространились по всей Армении (подробнее см. разд. «Архитектура» в ст. «Армения»).

Вплоть до эпохи Нового времени культурное развитие армян было так или иначе связано с Церковью. Определенный слой среди черного духовенства составляли вардапеты, ученые монахи, к-рые со временем стали получать звание после прохождения соответствующего экзамена. Очагами культуры и образованности являлись в первую очередь мон-ри со своими б-ками и школами различного уровня. В условиях многовекового иноземного владычества



именно мон-ри сохраняли культурное наследие ААЦ, непрерывно умножая его. Появлению мон-рей предшествовал длительный период, когда удаление от мирской жизни носило характер отшельничества. При этом отшельники поддерживали связи друг с другом, с семьей. Образы анахоретов появляются уже в самых ранних памятниках арм. лит-ры. Общежительное монашество (киновия) начало утверждаться в Армении не ранее V–VI вв.

В V в. христ. народам Кавказа пришлось бороться с попытками Ирана насадить зороастризм как в Армении, так и в соседних Иверии (Вост. Грузии) и Албании Кавказской. В 450–451 и 482–484 гг. армяне (в первом случае найдя поддержку у албан, во втором — совместно с грузинами) поднимали восстания против персид. владычества, в ходе к-рых борьба за сохранение христианства сочеталась со стремлением обеспечить издавна существующие нормы самоуправления. Эти движения окончательно закрепили победу христ. веры, роль Церкви, не только в моральном смысле, была огромной, притом что тяжелые потери были и среди духовенства. В тот же период широкие размеры приняло и вероотступничество. Стремясь выдвинуться на политическом поприще или из материальных выгод мн. представители местной знати готовы были отказаться от христ. веры и обратиться к огнепоклонству. Повидимому, канонизация сщмч. Григория Просветителя в кон. 60-х гг. V в. и последующее широкое распространение его почитания явились ответом на гонения и вероотступничество, конец к-рому положил лишь успешный для армян и грузин исход движения 482–484 гг. В период борьбы против Персии окончательно укрепилась роль ААЦ как основного консолидирующего нацию института. Самосознание армян отныне определялось принадлежностью к национальной христ. Церкви, вероучение и деятельность к-рой были направлены на защиту не только веры, но и жизненных интересов всего арм. народа. В кон. V в. престол Предстоятеля Церкви переместился из Валаршапата в адм. ц. арм. марзпанства г. Двин.

Оформившись в качестве самостоятельного церковного института, ААЦ продолжала поддерживать тесные связи с др. епархиями и диоце-

зами христ. Востока (прежде всего с Кесарией Каппадокийской и Антиохией), входя в сообщество единой Вселенской Церкви. Сын и преемник Григория Просветителя Аристакеос был участником Всел. I Собора 325 г. Решения 2 последующих Всел. Соборов — II (381, К-поль; арм. традиция считает его участником св. Нерсеса) и III (431, Эфес) — также были приняты в Армении. Осудив вслед за отцами Эфесского Собора несторианство, Собор ААЦ в Аштишате (435) анафематствовал не только Патриарха К-польского *Нестория*, но и его учителей *Феодора Монуэстийского* и *Диодора Тарсского*. Шахапиванский Собор (446/47) принял вошедшие в свод канонического права ААЦ 20 правил против еретиков и сектантов. *Всел. IV Собор* в Халкидоне (451) состоялся без участия арм. представителей — в это время армяне во главе с *Варданом Мамиконяном* вели борьбу за само право исповедовать христ. веру. Узнав о его решениях, арм. богословы отказались их признать, увидев в учении о двух природах Христа возрождение несторианства. В неприятии Халкид. Собора сыграло немалую роль и решение о возвышении столицы Византии в церковной иерархической структуре: 28-й канон подчинял К-полю кафедру Кесарии Каппадокийской, в чем в Армении видели угрозу собственной церковной независимости. В 491 г. на Соборе в Валаршапате ААЦ приняла выработанную в Византии компромиссную объединительную формулу — «*Энотикон*» имп. Зинона, а I Собор в Двине (505/06) в сдержанной форме вынес осуждение догматическим «новшествам». После отмены «*Энотикона*» в Византии (519) Армянская Церковь вернулась к рассмотрению этого вопроса, и на II Двинском Соборе (554/55) халкидонские определения и «Томос» папы свт. *Льва I Великого* были отвергнуты и осуждены. В это же время арм. католикос получил титул Патриарха, что было призвано уравнять его статус с предстоятелями 5 главных престолов Византийской империи. Также было принято особое летосчисление — арм. эра, ведущая начало с 11 июля 552 г. от Р. X.

Попытки Византийской империи приобщить армян к Православию не прекращались. В 591 г. произошел 2-й раздел Армении, в результате к-рого большая часть страны оказа-

лась включена в состав империи. При поддержке Византии был образован правосл. (халкидонитский) Католикосат в *Аване*, противостоявший арм. католикосу, находившемуся в Двине на персид. территории (об арм. общинах, признавших Халкид. Собор, см. ст. «*Армяне-халкидониты*»). Грузинская и Албанская Церкви, развивавшиеся в тесной связи с ААЦ и издавна находившиеся с ней в братских отношениях, в VI в. придерживались одинаковой позиции по вопросу о Халкид. Соборе. Однако в них возникли различные партии: сторонники халкидонского вероучения, ориентировавшиеся на Византию, и его убежденные противники, поддерживаемые Ираном. В результате бурной полемики и углубления процессов церковной децентрализации в Закавказье произошел разрыв (608/09) между арм. католикосом *Авраамом I* и *Кирионом I*, Предстоятелем Грузинской Церкви, признавшим Халкид. Собор. Время от времени возникали противоречия на иерархической почве между Церквями Армении и Албании Кавказской. В VII в. успешно шли переговоры между К-полем и ААЦ о церковном воссоединении, в ходе к-рых была заключена т. н. Каринская уния (о подробностях этих и последующих переговоров см. ниже в разд. «Вероучение»).

Араб. завоевания и период «странствий» католикосов (сер. VI–XII в.). С началом араб. завоеваний ААЦ пришлось выдержать тяжелые испытания. В кон. VII в. было заключено соглашение между араб. властями и католикосом Сааком III о гарантиях свободы вероисповедания для армян при условии их политической лояльности ислам. халифату. В нач. VIII в. сошел на нет процесс церковного сближения армян с Византией. Ок. 706 г. католикос *Елия* добился смещения Албанского католикоса Нерсеса, поддерживавшего визант. политику на Кавказе и приверженного халкидонскому вероучению; с этого времени Армянская и Албанская Церкви придерживались единой позиции в отношении неприятия Халкид. Собора. Католикос Елия подвергал преследованиям нек-рых арм. богословов прохалкидонского направления, боролся за искоренение остатков греч. церковных обычаев. Стремление ААЦ к окончательному отделению





от визант. обрядовой и богословской традиции было закреплено при католикосе *Ованнесе III Одзнеци* (717–728), к-рый стремился в условиях араб. оккупации утвердить независимую арм. национальную Церковь. В 726 г. на Соборе в Маназкерте было сформулировано вероучение, включающее исповедание «единого естества воплощенного Бога Слова согласно неизреченному единению в Божестве, что от Божества и человечества». Тогда же произошел окончательный разрыв между ААЦ и Грузинской Церковью.

Несмотря на многочисленные вторжения завоевателей, христ. лит-ра в Армении продолжала развиваться, оставив большое число произведений. В VIII в. католикос Ованнес III составил «Армянскую книгу канонов», ставшую основой церковно-канонической традиции ААЦ. В корпус вошли правила первых трех Всел. Соборов и Поместных Соборов Армянской Церкви, 32 правила о морали, церковных праздниках, обрядах и литургии. Корпус канонов Ованнеса III был утвержден на Соборе в Двине в 719/20 г. Временем наивысшего расцвета средневек. арм. культуры считается эпоха царства Багратидов (кон. IX – сер. XI в.). К X в. относится творчество мон. *Григора Нарекаци*, создавшего кн. молитв «Нарек».

С 862 г. арм. князья из династии Багратуни добились автономии в составе халифата, а в 886 г., после перерыва в 4,5 столетия, Армения вновь обрела гос. независимость, когда Ашот I Багратуни (886–890) был возведен на царство. Патриарх К-польский свт. *Фотий* (858–867, 877–886) добивался от армян принятия халкидонского вероучения, находившего в Армении сторонников (об их роли см. ст. «Армяне-халкидониты»). Однако вскоре армяне вернулись к прежним воззрениям. В этот же период пережили новый подъем византийско-арм. отношения. Визант. имп. *Василий I Македонянин* и его наследник *Лев VI Мудрый* признали возрожденное Багратидами арм. гос-во. Из Византии в дар царю Ашоту была прислана частица св. Животворящего Креста.

Двин, с V в. служивший офиц. местопребыванием Предстоятелей ААЦ (хотя нек-рые католикосы могли иметь резиденции и в др. городах), пришел в полный упадок после



что вызвало неодобрение большинства иерархов ААЦ. В 969 г. в Ани был созван Собор, к-рый осудил и сместил Ваана, избрав ему на смену Степаноса III Севанци. Однако смещенный Ваан нашел поддержку у царя Васпуракана, соперничавшего

Мон-рь Хичконк близ Ани. IX–XI вв. Фотография. Нач. XX в.

с анийскими Багратидами. В 971 г. Ваан и Степанос III умерли, что положило конец расколу. Разногласия внутри ААЦ были преодолены избра-

землетрясения 893 г. и разорения арабами в нач. X в. Католикос Ованнес V был взят в заложники, а после освобождения сменил неск. мест своего пребывания и скончался в 928 г. в мон-ре Дзорованк (близ оз. Ван). С этого времени на протяжении более чем 2 веков центр ААЦ постоянно перемещался по различным городам Армении. Преемники Ованнеса V, католикосы из рода Рштуни Степанос II, Теодорос и Елише I, управляли Церковью из мон-ря *Ахтамар* (остров на оз. Ван). В 40-х гг. X в. католикос Анания решил перенести кафедру в новую столицу царства Багратидов г. Ани, однако еще в течение полувека, пока там не были построены дворец и собор, он проживал близ Ани, в Аргине. Со времени переноса резиденции католикосов из Ахтамара в Аргину епископы Ахтамара под влиянием арм. царской династии Арцруни, правившей в Васпуракане, заявляли свои притязания на особые права в иерархии ААЦ. Их особое положение окончательно закрепилось в 1114 г., когда епископ Ахтамара Давид Торникиан провозгласил себя Патриархом и Католикосом Армении. Несмотря на то что Давид был осужден, после примирения Ахтамара с ААЦ (нач. XV в.) за епископами этой кафедры сохранился титул католикосов.

В X в. столкновение различных внутрицерковных партий и влияние правителей мелких гос-в раздробленной Армении стали причиной церковного конфликта. Избранный в 968 г. католикосом *Ваан* вскоре проявил себя сторонником сближения с К-польским Патриархатом,

прием нового католикоса *Хачика I* (973–992). Резиденция католикосов в Ани окончательно утвердилась лишь в 90-х гг. X в., при Саргисе I.

В кон. X в. католикос Хачик I впервые в истории ААЦ рукоположил неск. арм. епископов для епархий со смешанным армяно-греч. населением в областях, находившихся в юрисдикции К-польского Патриархата. Тем самым утратил силу действовавший до этого принцип единства церковного управления и разногласия ААЦ с халкидонитами окончательно приняли форму раскола. Вместе с тем была заложена основа для создания иерархии ААЦ на всех территориях, где проживали армяне, сначала на Ближ. Востоке, а позднее и по всему миру. В нач. XI в., при Саргисе I и Петросе I, ААЦ вела решительную борьбу с ересью *тондрацитов*, близких к известным в Византии *навликианам*. Распространение этой секты было прекращено, а наиболее стойкие ее последователи были подвергнуты телесным наказаниям и заключению.

К сер. XI в. многочисленные удельные владения на территории Армении оказались включены в состав Византийской империи. В 1045 г. столица царства Багратидов Ани также была захвачена византийцами. Католикос Петрос I, к-рый с 20-х гг. XI в. вел провизант. политику и стремился найти в Византии надежного союзника для ослабевших Багратидов, не смог добиться для Армянской Церкви автономного положения и был отправлен в К-поль. В 1048 г. ему была назначена резиденцией удаленная от Армении Севастия (совр. Сивас, Вост. Турция), откуда





он еще в течение 10 лет продолжал управлять Церковью. Его преемник Хачик II (1058–1065) также пребывал сначала в К-поле, а затем в Тавблуре (близ совр. Даренде, Вост. Турция). Принять халкидонское учение, несмотря на давление, он отказался. В 1066 г. визант. власти с одобрения имп. *Константина X Дуки* поставили новым католикосом Григора II; его резиденцией стало мест. Цамндав близ Амасии. За 40 лет правления он не предпринимал к.-л. энергичных действий, передав обязанность викариям, в т. ч. своему племяннику еп. Барсегу, к-рый стал его преемником.

В 60-х гг. XI в. началось активное проникновение племен тюрок-сельджуков в Армению и Анатолию, что после разгрома визант. армии в битве при Маназкерте в 1071 г. привело к падению визант. владычества в Армении. ААЦ получила относительно самостоятельность, однако в борьбе с вторжением кочевников Армения не смогла восстановить свою независимость. Одним из результатов сельджукского завоевания стало массовое переселение армян на запад, в районы М. Азии и Киликию, где вскоре сложилось арм. княжество Рубенидов, в 1198 г. превратившееся в царство (см. *Киликийская Армения*). При католикосе Барсега I (1105–1113) в Киликию переместилась резиденция предстоятелей ААЦ: первоначально ею стал мон-рь Шугр, а затем — крепости Цовк и Ромкла (Румкале). В 1293 г. престол католикосов ААЦ утвердился в столице Киликийского царства г. *Сис*.

«Странствия» первосвятителей ААЦ (с XII в. они титулуются как «Католикосы всех армян») не привели к значительному ослаблению их власти. В этот период во многом благодаря централизованному управлению в раздробленной Армении Церковь сохраняла большой авторитет в об-ве и, кроме того, сумела решить ряд важных общенациональных проблем.

Эпоха Киликийского царства (XII–XIV вв.). В период XII–XIV вв. Киликия становится центром развития арм. христианства. В эпоху Киликийского арм. гос-ва, несмотря на сложную политическую обстановку на Ближ. Востоке, вновь происходит активизация взаимоотношений между правосл. и Армянской Церквами. Во 2-й пол. XII в. К-поль-

ский Патриархат и ААЦ достигли наибольшего в истории успеха в деле церковной унии. При имп. *Мануиле I Комнине* Византийская империя, удерживавшая значительную часть арменизированной Киликии, стремилась к установлению контактов с ААЦ, рассчитывая на поддержку армянами политики К-поля на Ближ. Востоке. На Соборе ААЦ в Ромкле (1178) была продемонстрирована готовность арм. иерархов к сближению с правосл. Церковью (Халкид. Собор не упоминался). Однако после смерти Мануила (1180) его преемники в обстановке непрекращавшихся внутренних раздоров и внешних вторжений с Запада и Востока утратили интерес к переговорам с ААЦ, тем более что вопрос о признании армянами Халкид. Собора так и остался открытым. Последовавшее в 1204 г. взятие К-поля крестоносцами надолго прервало связи ААЦ с Византией.

С XII в. после прихода на Ближ. Восток крестоносцев ААЦ поддерживала контакты с католич. Церковью. В условиях постоянной угрозы со стороны тюрок-сельджуков и Византии арм. князья и иерархи стремились к сотрудничеству с гос-вами крестоносцев в Сирии и Палестине, видя в них естественного союзника. Рим пытался использовать влияние ААЦ на Ближ. Востоке в своих интересах. В 1141 г. католикос Григор III и его брат еп. Нерсес, буд. католикос *Нерсес IV Шнорали*, участвовали в Соборе лат. Антиохийской Церкви, в 1143 г. в сопровождении папского легата на Востоке Альбериха Григор III посетил Св. землю и участвовал в лат. Соборе в Иерусалиме. В эти же годы были установлены контакты ААЦ с Римом; католикос обменивался посольствами с папами *Иннокентием II*, *Луцием II*, *Климентом III* и др. Попытки вести переговоры о вероучении первоначально не привели к существенным результатам. В то же время активная вост. политика визант. имп. Мануила I изменила политические настроения армян в пользу ориентации на К-поль. Новый этап сближения между ААЦ и Западом начался уже в кон. XII в. в связи со стремлением киликийских князей упрочить свое положение и получить от папы Римского царский (королевский) титул. Деятельность кн. Левона в этом направлении поддерживали католикос Григор IV и еп. Нерсес Ламбронани,

управлявший делами Церкви. Стремление придворной партии вызвало внутренний конфликт в ААЦ, поскольку большинство иерархов в областях Вост. Армении не принимали возможной унии. В 1193 г. по смерти Григора IV кн. Левон возвел на престол 22-летнего еп. Григора V, рассчитывая с его помощью добиться своих целей. Однако в 1194 г. Собор епископов ААЦ низложил Григора V, к-рый был заключен в замке Копитар и вскоре, видимо, убит. В 1197 г. начались переговоры армян с папой и Римско-Германской империей о пожаловании кн. Левону королевского (царского) титула. После долгих споров соглашение с латинянами было достигнуто и 6 янв. 1198 г. Левон был коронован кард. Конрадом и помазан на царство католикосом Григором VI. Заключение соглашения с латинянами не привело к существенным изменениям в положении ААЦ; уния 1198 г. осталась лишь формальностью. Уже в первые годы XIII в. царь Левон изгонял лат. монахов из Киликии и действовал вопреки инструкциям легатов. В самой ААЦ продолжали развиваться группировки про- и антилат. толка. Во время патриаршества Костандина I (1221–1267) взаимоотношения с католиками улучшились. Одним из канонов Сисского Собора (1243) вводилось таинство Елеосвящения, не употреблявшееся в арм. практике. В XIV в. зап. влияние постепенно усиливалось, что объясняется тесными связями с европейцами (в Киликии проживало много выходцев из Италии, царский род Рубенидов заключал браки с «франками» — представителями лат. династий, правивших в Вост. Средиземноморье). На этот период падает деятельность униатских проповедников (т. н. униаторов), активно распространявших католич. учение и стремившихся обратить в католичество ближневост. христиан (в т. ч. и армян). На Соборах в Сисе (1307) и Адане (ок. 1316) часть иерархов Киликийской Армении вступили в общение с Римской Церковью, однако попытки унии носили скоротечный характер. На Сисском Соборе 1361 г. были отменены все нововведения лат. обряда. В Вост. Армении большинство церковных деятелей решительно порицали контакты с Западом.

ААЦ в Киликии не раз принимала участие в богословском диалоге





с Церквами Запада и Востока, но в конечном счете сохранила самостоятельное положение, следуя своей традиции. Киликийское арм. гос-во просуществовало до 1375 г., когда было завоевано егип. мамлюками. Это вызвало новые волны эмиграции в направлении Кипра, Италии, Франции. В очередной раз ААЦ пришлось приспособляться к новым условиям.

Возвращение католиков в Эчмиадзин. Эпоха персид. и османского владычества (XV — нач. XIX в.).

Период кон. XIV — 1-й пол. XV в. стал временем наибольшего кризиса внутри ААЦ. Престол в Сисе насильственно переходил из рук в руки, неск. католиков погибли в ходе борьбы. Одновременно с этим в Вост. Армении на базе богословской школы Сюника развивалось движение за возрождение ААЦ. Здесь возникла идея о переносе главного престола Церкви в ее древнейший исторический центр — Эчмиадзин, поскольку сохранение престола вдали от самой Армении после падения Киликийского гос-ва представлялось бессмысленным. Решение о переносе главного престола ААЦ в Эчмиадзин было закреплено при католикосе Григоре IX на собрании 700 епископов, архимандритов, ученых и представителей знати (Эчмиадзин, май 1441). Католикосу всех армян, отныне находившемуся в Эчмиадзине, подчинялись в духовном отношении все проч. арм. первоиерархи. Перенос кафедры не привел к быстрому возрождению авторитета католиков. Предстоятели Армянской Церкви в Киликии сохранили титул католиков и долгое время признавали главенства Эчмиадзина над всей ААЦ. В самом Эчмиадзине в течение 2 десятилетий продолжалась борьба за престол между Григором X и Закарией Ахтамарским. В 60-х гг. XV в. укрепление Эчмиадзинского престола было достигнуто после возникновения в Католикосате ААЦ института помощников — заместителей патриарха. При Григоре X его помощниками стали Аристакеc II и Саргис II; каждый из них пользовался патриаршим титулом и всеми властными полномочиями в ААЦ. Распоряжения издавались от имени католикоса и его помощников. По смерти католикоса на престол автоматически возводился старший из его помощников. Система «тройного предстоятельства» в ААЦ про-

существовала до сер. XVII в., позволив в известной степени обеспечить стабильность Церкви, но также привела к тому, что никто из католиков этого периода не мог вести самостоятельную политику.

В XIV–XV вв. общая ситуация на Ближ. Востоке постепенно изменилась. В ходе постоянного противоборства исчезли последние христ. гос-ва региона: Киликийская Армения (1375), Византия (1453) и Трапезунд (1461), владения итал. морских республик (кроме Кипра). Державы егип. мамлюков и центрально-азиатского правителя Тимура оказались недолговечными, и к нач. XVI в. весь регион был поделен между находившейся в зените могущества Османской империей и Персидским гос-вом Сефевидов. На XVI–XVII вв. приходится период наиболее активного противоборства между этими державами за доминирующее положение на Ближ. Востоке, в т. ч. за власть над арм. землями. Епархии и общины ААЦ также были на неск. столетий поделены по территориальному признаку на тур. и персид. Обе эти части единой Церкви с XVI в. развивались в разных условиях, имели различный юридический статус, что сказалось на структуре иерархии ААЦ и на взаимоотношениях различных общин внутри нее.

После падения Византийской империи в К-поле (Стамбуле) был образован К-польский Патриархат ААЦ. Обычно датой создания считается 1461 год, когда первым арм. патриархом в Стамбуле стал архиеп. Бурсы Овагим, возглавлявший арм. общины в М. Азии, но окончательное формирование заняло длительное время. Патриарх был наделен широкими религ. и адм. полномочиями и являлся главой (баши) особого «армянского» миллета (эрмени миллети). Кроме собственно армян в этот миллет были включены и все христ. общины, не вошедшие в объединявший правосл. христиан на территории Османской империи «византийский» миллет: нехалкидонские Церкви, марониты, богомилы и католики Балканского п-ова. Их иерархия в адм. отношении была подчинена арм. патриарху в Стамбуле. На территории Османской империи в XVI в. также оказались и др. престолы, составлявшие неотъемлемую часть ААЦ, — Ахтамарский и Киликийский Католикосаты и Иерусалимский Патриархат

(арм. кафедра в Св. земле, разместившаяся в Иерусалимском мон-ре св. Иакова и получившая в посл. статус Патриархата, возникла еще в сер. VII в.).

Престол католиков всех армян в Эчмиадзине оказался на территории Персии, и там же находился подчиненный ААЦ престол католиков Албании (Арцах). Армяне в персид. владениях почти полностью утратили права на автономию, и ААЦ здесь осталась единственным общественным институтом, к-рый мог представлять нацию и влиять на общественную жизнь. Определенного единства управления в Эчмиадзине сумел достичь католикос Мовсес III (1629–1632). Он упрочил положение Церкви в Персидском гос-ве, добившись от правительства прекращения чиновничьих злоупотреблений и отмены налогов для ААЦ. Его преемник Пилипос I стремился укрепить связи церковных епархий Персии, подчинявшихся Эчмиадзину, с армянами в Османской империи. В 1651 г. он созвал Собор ААЦ в Иерусалиме, на к-ром был окончательно прекращен конфликт между Патриаршими престолами Эчмиадзина и Сиса, отныне они образовали единую иерархию ААЦ. Во 2-й пол. XVII в. противоречия возникли между Эчмиадзином и набиравшим силу К-польским Патриархатом. Патриарх К-польский Егиазар при поддержке Высокой Порты был провозглашен Верховным Католикосом ААЦ в противовес Эчмиадзину. В 1664 и 1679 гг. Эчмиадзинский католикос Акоб VI посещал Стамбул и вел переговоры с Егиазаром о разграничении полномочий. Согласно их договору после смерти Акоба (1680) Эчмиадзинский престол занял Егиазар, и т. о. единая иерархия и единый верховный престол ААЦ были сохранены.

Происходившее в основном на территории Армении противоборство тюрк. племенных союзов Ак-Коюнлу и Кара-Коюнлу (XVI в.), а затем войны между Османской империей и Ираном (XVII–XVIII вв.) привели к огромным разрушениям в стране. Католикосат в Эчмиадзине предпринимал усилия для сохранения идеи национального единства и национальной культуры, совершенствуя церковно-иерархическую систему. Тяжелое положение страны заставляло армян искать спасения на чужбине. К этому времени арм.





колонии с соответствующей церковной структурой уже имелись в Иране, Сирии, Египте, в европ. странах; в XVIII в. укрепляются позиции ААЦ в России: Москве, С.-Петербурге, Нов. Нахичеване (Нахичеванина-Дону), Армавире.

Одновременно с укреплением экономических связей Османской империи с Европой в XVII–XVIII вв. происходил рост пропагандистской активности католич. Церкви. ААЦ в целом занимала резко негативную позицию по отношению к миссионерской деятельности Рима среди армян. Тем не менее в сер. XVII в. наиболее значительная арм. колония в Европе — в Речи Посполитой — под мощным политическим и идеологическим давлением приняла католичество, вскоре после чего эта многочисленная и процветающая арм. община ассимилировалась, слившись с местным населением (хотя многие из потомков польск. армян еще помнят о своем происхождении). В нач. XVIII в. арм. епископы Халеба и Мардина открыто высказывались в пользу перехода в католичество. В К-поле, где пересеклись политические интересы Востока и Запада, европ. посольства и католич. миссионеры из орденов доминиканцев, францисканцев и иезуитов развернули активную деятельность среди арм. общины. В результате влияния католиков среди арм. духовенства в Османской империи произошел раскол: неск. епископов приняли католичество и при посредничестве франц. правительства и папства отделились от ААЦ. В 1740 г. при поддержке папы *Бенедикта XIV* они образовали *Армянскую католическую Церковь*, перешедшую в подчинение Римского престола. Вместе с тем связи ААЦ с католиками сыграли существенную роль в возрождении национальной культуры армян и распространении европ. идей Ренессанса и Просвещения. С 1512 г. в Амстердаме (типография мон. Агопа Мегартта), а затем в Венеции, Марселе и др. городах Зап. Европы начали печататься книги на арм. языке. Первое арм. печатное издание Свящ. Писания было осуществлено в 1666 г. в Амстердаме мон. Эчмиадзинского мон-ря Восканом Ереванци. В самой Армении культурная деятельность была сильно затруднена (первая типография открылась здесь только в 1771), что заставляло мн. представителей духовенства по-

кидать Ближ. Восток и создавать монастырские, научно-просветительские объединения в Европе. Мхитар Себастиацци, увлекшийся деятельностью католич. миссионеров в К-поле, в 1712 г. основал мон-рь на о-ве Сан-Ладзаро в Венеции. Приспособившись к местным политическим условиям, братия мон-ря признала примат Римского папы; тем не менее эта община и возникшее ее ответвление в Вене старались оставаться в стороне от пропагандистской деятельности католиков, занимаясь исключительно научно-просветительской работой, плоды к-рой заслужили всенародное признание (см. *Мхитаристы*). В XVIII в. большое влияние среди армян, сотрудничавших с католиками, приобрел католич. монашеский орден *антонитов*. Общины антонитов на Ближ. Востоке формировались из представителей Вост. Церквей, перешедших в католичество, в т. ч. из ААЦ. Орден арм. антонитов был основан в 1715 г., и его статус утвержден папой *Климентом XIII*. К кон. XVIII в. большинство архиереев Армянской католической Церкви принадлежали к этому ордену.

Одновременно с развитием католич. движения ААЦ на территории Османской империи создавала арм. культурно-просветительские центры национальной ориентации. Наиболее известным из них стала школа мон-ря Иоанна Крестителя, основанная священнослужителем и ученым Варданом Багишеци. Большую известность в Османской империи приобрел мон-рь Армаши: выпускники его школы пользовались большим авторитетом в церковных кругах. Ко времени патриаршества в К-поле Закарии II в кон. XVIII в. важнейшей областью деятельности Церкви становится обучение арм. духовенства и подготовка необходимых кадров для управления епархиями и мон-рями.

Эчмиадзинский Католикосат под властью Персии в XVIII в. не мог столь же активно участвовать в жизни ААЦ. Верховным католикосам на фоне возросшей роли арм. иерархов в Османской империи предстояло приложить усилия для укрепления своего авторитета. Католикос Симеон I (1763–1780) сумел упорядочить монастырское хозяйство Эчмиадзина, учредил архив, благоустроил школу, построил типографию и бумажную фабрику. Его преемник

Лука Каринский (Гукас Карнеци) учредил постоянный Патриарший совет из 6 епископов для обеспечения управления Церковью. Развитие Эчмиадзина было связано и с новым поворотом политических событий. Симеон I первым среди Эчмиадзинских католикосов установил офици. связи с Россией. К кон. XVIII в. арм. общины Сев. Причерноморья оказались в составе Российской империи в результате продвижения ее границ на Сев. Кавказе. Епархии, находившиеся на персид. территории, прежде всего Албанский Католикосат с центром в Гандзасаре (Арцах), развернули активную деятельность, направленную на присоединение Армении к России. Арм. духовенство Ереванского, Нахичеванского и Арцахского ханств стремилось избавиться от власти Персии и связывало спасение своего народа с поддержкой христ. России. Тифлисский еп. Нерсес Аштаракецци способствовал созданию арм. добровольческих отрядов, к-рые внесли немалый вклад в победы рус. войск в Закавказье.

XIX в. Кон. XVIII — нач. XIX в. характеризуется общим обострением политической ситуации на Ближ. Востоке, а также усилением влияния России на религ. ситуацию в регионе. В нач. XIX в. внутривосточная борьба в Османской империи сказалась на состоянии арм. К-польского Патриархата. В течение 3 лет (1799–1802) патриархи менялись 5 раз. На рубеже столетий разгорелась борьба и за Эчмиадзинский престол между 3 претендентами, каждый из к-рых не только представлял свою внутрицерковную партию, но и стремился упрочить политическое влияние одной из 3 держав, чьи интересы сталкивались в Закавказье. В 1800 г. католикосом был избран *Иосиф (Аргутинский-Долгорукий)* (Овсеп Аргутян-Еркайнабазук), но он не успел принять посвящение и умер по дороге в Эчмиадзин. Ставший католикосом его соперник Давид V был в 1804 г. изгнан и сменен Даниэлом I.

Благодаря длившейся почти столетие борьбе с Персией по Туркманчайскому договору 1828 г. Вост. Армения вошла в состав Российской империи. Деятельность Армянской Церкви протекала в соответствии с особым «Положением» («Сводом законов Армянской Церкви»), утвержденным имп. Николаем I в 1836 г. Согласно этому документу, в част-





*Католикос Нерсес V.
Портрет. 40-е гг. XIX в. (Гос. картинная
галерея Армении. Ереван)*

ности, был упразднен утративший самостоятельное значение Албанский Католикосат, епархии к-рого вошли в состав Эчмиадзинского Католикосата. По сравнению с др. религ. общинами Армянская Церковь в Российской империи занимала особое положение, на к-рое не могли существенно повлиять частные ограничения (католикос должен был рукополагаться только с согласия императора; в 1885–1886 арм. приходские школы были временно закрыты, а с 1897 переданы в ведомство Мин-ва просвещения; в 1903 был издан указ о национализации арм. церковных имуществ, отмененный в 1905). Предстоятели Армянской Церкви имели возможность влиять и на мирские дела. Усилиями католикоса Нерсеса V в Тифлисе была открыта школа, выпускники к-рой сыграли особую роль в развитии новой арм. культуры. Да в Эчмиадзине к кон. XIX в. стала одним из крупнейших центров научного арменоведения.

В Османской империи арм. церковная организация в XIX в. также обрела новый статус. После русско-тур. войны 1828–1829 гг. благодаря посредничеству европ. держав в К-поле были созданы католич. и протестант. общины, в их состав вошло значительное количество армян. Тем не менее арм. К-польский патриарх продолжал рассматриваться Высокой Портой как офиц. представитель всего арм. населения империи. Избрание патриарха утверждалось султанской грамотой, и тур. власти всячески стремились поставить его под свой контроль, используя политические и общественные рычаги. Малейшее нарушение пределов компетенции и неповиновение могли повлечь за собой низложение с престола. В сферу деятель-

ности арм. К-польского Патриархата вовлекались все более широкие слои об-ва, и патриарх постепенно приобрел значительное влияние в Армянской Церкви Османской империи. Без его вмешательства не решались внутрицерковные, культурные или политические вопросы арм. общины. Управляя епархиями, входившими в состав арм. К-польского Патриархата, его глава мог вмешиваться и во внутренние дела др. престолов — Киликийского и Ахтамарского Католикосатов и арм. Иерусалимского Патриархата. К-польский патриарх являлся посредником при общении между Предстоятелями названных Церквей, ту же роль он выполнял во время контактов Турции с Эчмиадзином. Согласно «Национальной конституции», выработанной в 1860–1863 гг. (в 80-х гг. XIX в. ее действие было приостановлено султаном Абдул-Хамидом II), духовное и гражданское управление всего арм. населения Османской империи находилось в ведении двух советов: духовного (из 14 епископов под председательством патриарха) и светского (из 20 членов, избравшихся собранием 400 представителей арм. общин).

Несмотря на то что после принятия российского «Положения» и османской «Национальной конституции» ААЦ оказалась политически разделенной на 2 части, Католикос всех армян с престолом в Эчмиадзине, на территории Кавказского наместничества Российской империи, продолжал оставаться общепризнанным на церковном и гос. уровне духовным главой Армянской Церкви. По этой причине арм. К-польские патриархи нередко выдвигались и избирались на Эчмиадзинский престол. К 1914 г. непосредственно Эчмиадзину подчинялись 19 епархий в пределах России и 9 в Иране, в Индии, на о-ве Ява, в Европе и в Америке. В юрисдикции К-польского Патриархата находилась 51 епархия в пределах Османской империи и отделившихся от нее Греции, Румынии и Болгарии. Киликийскому Католикосату подчинялись 15 епархий, Ахтамарскому Католикосату — 2 и Иерусалимскому Патриархату — 4 епархии.

XIX в. был временем духовного подъема в жизни Армянской Церкви. Мн. молодые армяне, получившие университетское образование в Европе, возвращались на родину и

включались в культурно-просветительскую работу. Новые арм. школы открывались почти во всех епархиях. Духовные академии при мон-ре Армаши и в Эчмиадзине готовили кадры высшего духовенства ААЦ.

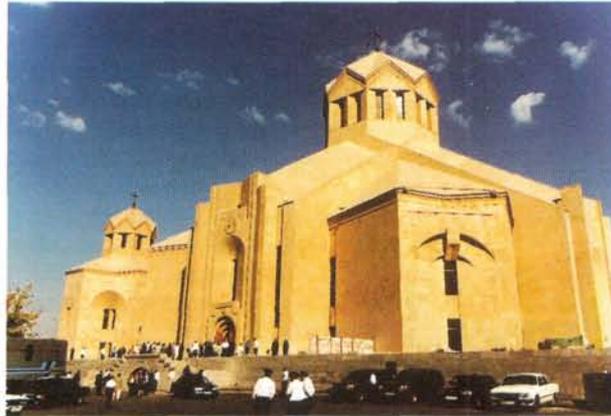
XX в. В годы первой мировой войны Армянская Церковь в Турции понесла потери вместе со всем арм. населением страны. Массовые избиения происходили с кон. XIX в., а 24 апр. 1915 г. начался геноцид армян. Духовенство полностью разделило судьбу народа в целом: священнослужителей убивали, они погибали на пути в ссылку или вынуждены были вместе с паствой искать пристанища за рубежом. Преобладающее большинство епархий К-польского Патриархата, а также Ахтамарский Католикосат перестали существовать. Киликийский престол, находившийся до 1922 г. в тур. г. Сис, ценой больших усилий был возрожден в 30-х гг. XX в. католикосом Саагом II с центром в мон-ре Антильяс близ Бейрута. Для обеспечения существования Киликийского Католикосата в его юрисдикцию при поддержке Католикоса всех армян был передан ряд епархий, относившихся к арм. Иерусалимскому и К-польскому Патриархатам. В кон. 50-х гг. Киликийский католикос самовольно распространил свою власть на ряд епархий, подчиненных Эчмиадзину. Противоречия между Католикосатами обострились настолько, что в США, где существовали 2 епархии (Вост. и Зап.) Эчмиадзинского Католикосата, Киликийский Католикосат организовал 2 собственные епархии. Спор о юрисдикции коснулся арм. общин Греции и Ирана. Лишь с сер. 80-х гг. отношения между Эчмиадзинским и Киликийским престолами стали улучшаться, однако проблемы (в основном партийно-политического характера) все еще омрачают их взаимоотношения, что, однако, не мешает Киликийскому католикосу признавать духовное первенство Католикоса всех армян.

С утверждением советской власти в Закавказье в 1920 г. на Армянскую Церковь обрушились репрессии, сфера ее деятельности резко сократилась. С 1928 г. в Армении развернулась активная антирелиг. пропаганда, внутри Армянской Церкви в 20–30-х гг. XX в. шли сложные и противоречивые процессы, связанные с попытками проведения церковных реформ. В 1939 г. богатейшее собрание

б-ки Эчмиадзина (более 10 тыс. рукописей на арм. и тысячи на др. языках) было перевезено в Ереван (с 1959 — Ин-т рукописей *Матена-даран*).

С началом Великой Отечественной войны Армянская Церковь предприняла успешные действия по сбору бескорыстной материальной помощи на оборону страны. Местоблюститель Эчмиадзинского престола архиеп. Геворг Чеорекчян в нач. 1944 г. передал Советской Армии танковую колонну им. св. Давида Сасунского, сформированную на собранные ААЦ пожертвования. В конце войны в связи с существенным изменением отношения к религии в СССР с разрешения гос. властей в Армении впервые состоялся Национально-Церковный Собор ААЦ, на к-ром представители арм. епархий всего мира избрали Католикосом всех армян *Геворга VI* (1945–1954). Начавшаяся после войны массовая репатриация арм. населения в СССР также положительно сказалась на отношении гос-ва к Церкви.

Весьма успешной была деятельность католикоса *Вазгена I* (1955–1994). Авторитет, к-рым он пользовался как в самой Армении, так и среди армян диаспоры, позволил ему осуществить ряд программ по обновлению церковной жизни. Перемены стали особенно явными с началом в СССР перестройки, в атмосфере резко возросшего национального самосознания, связанного с Карабахским движением. К кон. 80-х гг. XX в. Армянская Церковь постепенно вернула в общественном сознании подобающее ей культурно-историческое значение. Велика оказалась ее роль в ходе ликвидации последствий землетрясения в Армении 7 дек. 1988 г., унесшего десятки тысяч жизней. По призыву Церкви из ее зарубежных епархий незамедлительно поступили средства на помощь пострадавшим и на восстановительные работы. Завершилось обновление и строительство неск. церквей. После длительного перерыва Церковь вновь включается в систему образования. С 1989 г. в Большом зале Ереванской филармонии проводятся концерты духовной музыки. Церковь финансирует целый ряд детских орг-ций. В нек-рых школах введено преподавание Закона Божия. В Ереванском ун-те открылся фак-т богословия. Возросло число



Важным событием в духовной и культурной жизни республики стало отмеченное в 2001 г. 1700-летие принятия в Армении христианства в качестве

*Собор св. Григория
Просветителя в Ереване.
2001 г. Архит. С. Кюркчян*

гос. религии. Мероприятия по празднованию этой даты прошли во мн. городах мира.

В Ереване, Москве, С.-Петербурге, Риме, Вене, Галле и Лондоне были открыты выставки, посвященные этому событию, проведены научные конференции. К этой дате приурочено возведение в центре Еревана храма св. Григория Просветителя.

Во время торжеств Армению посетили Патриарх Московский и всея Руси Алексей II, Предстоятели и делегации 24 Церквей, в т. ч. папа Иоанн Павел II.

В Ереване, Москве, С.-Петербурге, Риме, Вене, Галле и Лондоне были открыты выставки, посвященные этому событию, проведены научные конференции. К этой дате приурочено возведение в центре Еревана храма св. Григория Просветителя. Во время торжеств Армению посетили Патриарх Московский и всея Руси Алексей II, Предстоятели и делегации 24 Церквей, в т. ч. папа Иоанн Павел II.

А. А. Бозоян, К. Н. Юзбашян

выпускников Эчмиадзинской ДА «Геворгян».

Гарегин I (1995–1999), бывш. католикос Киликийский, приложил немало усилий для сплочения рядов верующих и роста авторитета Церкви. При нем был достигнут большой прогресс в деле нормализации отношений между Эчмиадзином и Киликией, началась работа над документом об общем устройении ААЦ.

Решение многочисленных проблем Армянской Церкви возложено на нынешнего католикоса Гарегина II (с 1999). Одна из них — проникновение в Армению после распада СССР многочисленных ересей и сект, к-рые, оказывая материальную поддержку нуждающимся, отрывают людей от лона Церкви.

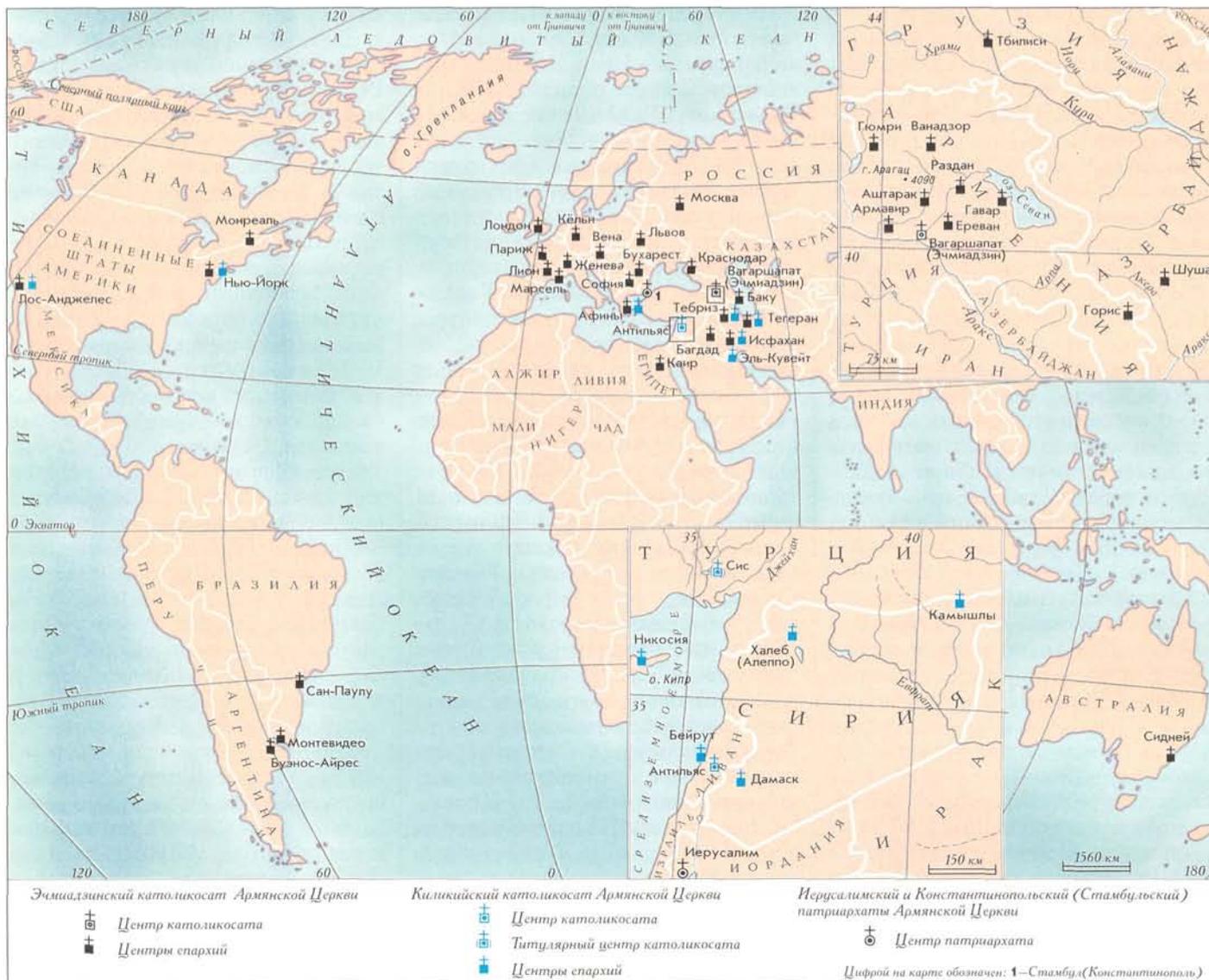
В 90-х гг. XX в. Армянская Церковь восстановила упраздненную в советское время Арцахскую епархию (Нагорный Карабах). В соответствии с введенным в 1997 г. в Армении новым адм. делением в республике создано 8 епархий, почти совпадающих с границами областей. Составлена программа создания новых церковных учебных заведений. Открыты семинарии в городах Севан и Гюмри. В Армении возрожден институт духовных пастырей в армии, идет работа над восстановлением конституционных прав Церкви. Действует церковный телеканал «Шогакат». Проповеднический центр ведет подготовку учителей богословия. Для своих просветительских и пропагандистских нужд Армянская Церковь намерена создавать научно-информационные центры, такие, как уже открытые изд-во «Гандзасар», Ошаканский арменоведческий центр, Богословский центр им. Гарегина I. С 1995 г. действует богословский фак-т Ереванского ун-та.

Вероучение. В ААЦ, как и в др. древневост. Церквах, отсутствует к.-л. официально утвержденное сжатое изложение основ вероучения. Источниками по догматике служат Символы веры, святоотеческие сборники-флорилегии (напр., «Печать веры», VII в.), соборные постановления и вероисповедания наиболее авторитетных богословов: Григора Нарекаци (X в.); католикоса Нерсеса IV Шнорали (в пастырском послании к арм. народу, в послании к имп. Мануилу Комнину и в богословской поэме «Иисус, Сын Единородный Отцу» — XII в.); архиеп. Тарского Нерсеса Ламбронаци (XII в.) (*Троицкий. С. 17–20*).

В ААЦ используются 3 древних Символа веры. Краткий Символ (I), употребляемый в чине оглашения, вероятно, развился из древних «крещальных вопрошаний». Он гласит: «Веруем: во Святую Троицу, Отца, Сына и Святого Духа; благовещению Гавриила, зачатию Марии, рождению Христа, святотворящему Крещению, спасительному Распятию, и трехдневному погребению, блаженному Воскресению, и Божественному Вознесению, и седению одесную Отца; и еже страшное и преславное Второе Пришествие веруем и исповедуем» (*Троицкий. С. 49*).

Входящий в чин Божественной литургии ААЦ «средний» Символ (II),

АРМЯНСКАЯ ЦЕРКОВЬ В XX в.



в арм. традиции именуемый Никейским, а в научной лит-ре — «Armenian», родствен Никео-Константинопольскому Символу веры и Толкованию на него, приписываемым свт. Афанасию Великому, и восходит предположительно к V в. (древнейшее свидетельство — «История» еп. Себеоса, VII в.). Его текст: «Веруем во Единого Бога Отца, Вседержителя, Творца небу и земли, видимым же всем и невидимым. И во единого Господа Иисуса Христа, Сына Божия, Единородного, Иже от Отца рожденного прежде всех век, [сиречь от естества Отца], Бога от Бога, света от света, Бога истинна [от Бога истинна], рожденна, не сотворенна, Единосущна Отцу, Им же вся быша на небеси и на земли видимая и невидимая; Иже нас ради человек и ради нашего спасения сшедшаго с небес, воплотившагося, [вочеловечшася], рож-

деннаго совершенно от Марии Святыя Девы Святым Духом, приившаго плоть, душу и ум, и вся яже суть в человецех, истинно, а не мечтательно; пострадавша, распята, погребенна, и в третий день воскресша, восшедшаго на небеса с тем же телом и сядяща одесную Отца; и грядущаго с тем же телом и славою Отчею судити живых и мертвых, Его же Царствию не будет конца. Веруем и в Духа Святаго, не сотвореннаго, но совершеннаго, иже глаголавшаго в законе и пророцех и в евангелиях; снисшедшаго на Иордан, проповедавшаго в апостолах и обитавшаго во святых. Веруем во едину святую Соборную и Апостольскую Церковь. Во едино крещение, в покаяние, во очищение [и во оставление] грехов. В воскресение мертвых, в суд вечный душ и телес, в Царство Небесное и в жизнь вечную. Говорящих же, что было некогда время, когда не

было Сына Божия, или также что было время, когда не было Духа Святаго, [или что они созданы из ничего], или что Сын Божий или же Святой Дух — из другого существа, или же прменяемы [или изменяемы] — таковых анафеме предает Православная [Кафолическая] и Апостольская Святая Церковь» (Там же. С. 50–51; в квадратных скобках варианты по *Максимаджиану*. С. 6–7).
 Пространный (III) Символ, в совр. практике читаемый священником в начале утреннего богослужения, также предположительно относится к V в. Его текст: «Исповедуем и веруем всесовершенным сердцем Бога Отца не сотворенна, не рожденна и безначальна, такожде Родителя Сына и Производителя Святаго Духа. Веруем Бога Слова не сотворенна, рожденна, и начала имуща от Отца прежде век; Иже не есть последний ниже меньший, но якоже



Отец есть Отец, тако и Сын есть Сын. Веруем Святаго Духа не сотворенна, не временна, не рожденна, но происходяща от Отца, сосущественна Отцу и сславима Сыну. Веруем, Троицу Святую быти едино естество, едино Божество — не три суть боги, но Един Бог, едина воля, едино царство, едино владычество, Творец видимых и невидимых. Веруем во святую Церковь, во оставление грехов и в сопричастие святых. Веруем, едино от трех Лиц, Бога Слова, рожденна от Отца прежде век, по времени снисшедша в Богородицу Деву Марию, приявша от крове ея, и соединивша с Божеством Своим; девять месяц вместившася во чреве пречистыя Девы и бывша Бога совершенна, совершенна человека, духом и разумом и телом: едино лице, един вид, и соединен в едином естестве. Бог бысть человек, без изменения, без прещения. Без семени бысть зачатие, и без истления рождение. Якоже несть начала Божеству Его, тако ни конца человечеству Его. Яко Иисус Христос вчера и днесь, Тойже и вовеки. Веруем Господа нашего Иисуса Христа, по тридесятилетнем странствовании на земле, пришедша ко Крещению, Отца свидетельствоваша: «Сей есть Сын мой возлюбленный», и Духа Святаго в виде голубине снисшедша на Него. Искушаема бывша от сатаны и победивша его. Проповедавша людем спасение. Изнемогавша телом, томившася, алкавша и жаждавша; таже пришедша волею на страсть, распята, и мертва бывша телом, жива же Божеством Своим. Тело Его положено бысть во гробе купно с Божеством, и духом Своим снисшедша во ад нераздельно с Божеством, проповедавша душам, разрушивша ад и освободивша души оныя. По трех днех воскресша из мертвых, и явившася учеником Своим. Веруем, Господа нашего Иисуса Христа с тем же телом вознесшася на небеса и сидяща одесную Отца. И паки грядущаго с тем же телом и славою Отчею судити живым и мертвым. Иже есть воскресение всех человек. Веруем и воздаянию по делу: праведным будет живот вечный, грешником же мука вечная» (Там же. С. 51–53).

Как явствует из Символов веры, в целом догматическое богословие ААЦ основывается на учениях великих отцов Церкви IV–V вв. (святителей Афанасия Великого, Василия

Великого, Григория Богослова, Григория Нисского, Кирилла Александрийского) и на догматах, принятых на первых трех Всел. Соборах (Никейском 325 г., К-польском 381 г. и Эфесском 431 г.). Лишь фраза из пространного Символа «едино лице, един вид, и соединен в едином естестве» свидетельствует о главном отличии арм. вероисповедания от правосл., к-рое содержит исповедание двух естеств во Христе, принятое на IV Всел. Соборе в Халкидоне (451).

Вост. богословы антихалкидонского направления отказались признать учение о «двух естествах» Христа, увидев здесь скрытую тенденцию к реабилитации учения Нестория. Основывая свое толкование христологического догмата на некоторых определениях главного обличителя несторианства свт. Кирилла Александрийского, противники Халкид. Собора отстаивали формулу «единая воплощенная природа Бога Слова». За отказ признать учение о двух природах во Христе православные называли своих оппонентов монофизитами (хотя нехалкидонские богословы осуждали монофизитство *Евтихия*, признающее полное поглощение человечества Христа его Божеством). Не способствовала взаимопониманию и нечеткость терминологии, в особенности значений терминов «естество» («природа») и «ипостась». Еще более эта проблема усложнялась при переводах богословских текстов с греч. на иностранные языки. Правосл. богословие VI–VII вв., твердо оставаясь на позициях Халкид. Собора, раскрыло его определение с помощью положений, выработанных в трудах *Леонтия Византийского*, *Леонтия Иерусалимского* и прп. *Максима Исповедника*, синтез к-рых осуществил в VIII в. прп. *Иоанн Дамаскин*. Правосл. учение понимает под естеством предельную, неделимую далее категорию вида (отсюда невозможность «сложной природы»), а под ипостасью (лицом) — индивидуальное, самобытное проявление и трактует соединение Божества и человечества как «воипостаживание» двух природ в «единую сложную ипостась» (ὁπόστασις σύνθετος) Христа. На этом христологическом основании зиждется святоотеческое учение о «причастности и обожевании», получившее развитие в совр. правосл. богословии.

Для противников халкидонского вероопределения признание во Христе двух природ означало признание двух ипостасей (несторианство). Решая вопрос о способе сосуществования в едином лице Христа совершенного Божества и совершенного человечества, «умеренные монофизиты» развили учение о «единой сложной природе Богочеловека». Христологическое учение ААЦ формировалось в оппозиции халкидонскому вероопределению. Его формулировки, содержащиеся в соборных канонах и исповеданиях веры V–XII вв., нередко вырабатывались в ходе регулярно возобновлявшихся переговоров о воссоединении с правосл. Церковью.

В сер. VI в. на подвластных Византии арм. землях имп. *Юстиниан I* начал преследования противников Халкид. Собора, что приводило к возрастающему отчуждению между греками и армянами. *Двинский II Собор* (554/55), деятельное участие в к-ром принял сириец яковит *Абдишо*, открыто осудил Халкид. Собор, впервые прервав общение с признающими его правосл. Церквями. Не последнюю роль в этих событиях играло давление со стороны сасанидского Ирана, всячески способствовавшего углублению церковных разногласий армян с Византийской империей. Вскоре политика гонений со стороны имп. администрации была прекращена и уступила место попыткам преодоления церковного раскола между К-полем и Востоком. При имп. *Маврикии* в К-поле организовывались религ. диспуты с армянами, закончившиеся безрезультатно: в 584 или 591 г. Собор ААЦ в Двине подтвердил решения Собора 554/55 г. и осудил халкидонские вероопределения, позднее еще раз осужденные и анафематствованные на Двинском Соборе 607 г. при католикосе Аврааме I.

В 1-й пол. VII в. имп. *Ираклий*, искавший поддержки со стороны вост. христиан во время долгой войны с Ираном, стремился объединить сторонников и противников Халкидона. После трудной победы над персами, добытой при активнейшем участии его союзников-армян, Ираклий направил католикосу *Езру* послание с изложением вероисповедания. Езр отправился в Феодосиополь (арм. Карин, совр. Эрзурум) для встречи с императором, во время к-рой удалось рассеять взаимные





предубеждения, в знак чего Ираклий причастился с католикосом из одной чаши (ок. 630). Император призвал арм. епископов воссоединиться с правосл. Церковью. Это предложение было поддержано Езром и известным арм. богословом Теодоросом Сюнеци. Фактически состоялось восстановление общения Церквей (т. н. Каринская уния), греч. и арм. иерархи вместе совершили Евхаристию и причастились. Стремление Езра к соглашению с греками вызвало противодействие части армян во главе с вардапетом Ованнесом, к-рый обвинил партию Езра в том, что они подкуплены Ираклием. Езр и богослов Мафусайл Сюнеци отправили императору послание, выдвинув ряд условий для признания Халкид. Собора. Тем не менее нек-рое время ААЦ поддерживала если не полное церковное единство, то во всяком случае тесные отношения с К-полем. В Армении стали распространяться греч. церковные обычаи (причащение квасным хлебом, празднование Рождества 25 дек.). В 641 г. преемник Езра католикос Нерсес III созвал Собор, осудивший вардапета Ованнеса. В 40-х гг. VII в., в период начавшейся совместной борьбы византийцев и армян с араб. завоеваниями, при имп. *Константе II* переговоры о восстановлении церковного единства возобновились. Император, посетивший Армению в нач. 50-х гг. VII в., причащался из одной чаши с католикосом Нерсесом и арм. епископами. Тесные связи ААЦ с греками поддерживались в течение всего VII в. Следует отметить, что на переговорах с армянами не ставился вопрос о формулах «единого действия» и «единого воления» Христа (см. *Монофелитство*). Католикос Саак III, принявший правосл. исповедание, прибыл на Трул. Собор в К-поле (691), однако покинул его в знак протеста против осуждения ряда «особливых преданий Армянской Церкви» (употребление для Евхаристии вина, не смешанного с водой; поставление на церковные и священнические степени только потомственного духовенства; разрешение сыра и яиц в субботы Великого поста; внесение в алтарь мирянами вареного мяса и его раздача священникам — Трул. 32, 33, 56, 99). Несмотря на пребывание в Армении визант. войск и тесные связи арм. аристократии с Византией, тенден-

ция к сближению не получила дальнейшего развития. Военные успехи арабов привели в нач. VIII в. к сворачиванию контактов между К-полем и ААЦ. После захвата Армении арабами арм. христиане оказались в числе *зиммиев* — немусульм. подданных халифа, пользовавшихся его защитой лишь при условии полного повиновения. Католикосы, стремясь сделать Церковь главным консолидирующим институтом арм. народа, взяли курс на размежевание с Византией. К-польский Патриарх свт. *Герман I* направил арм. католикосу послание с предложением о признании Халкид. Собора, однако созданный Ованнесом III Одзнецки Двинский Собор (719 или 720) вновь осудил его. В 726 г. на Соборе ААЦ в Маназкерт было сформулировано следующее вероучение: «(1) Ежели кто не исповедует Святую Троицу как единую природу и единое Божество, в трех Лицах и трех Ипостасях, совершенных и равных — да будет анафема. (2) Ежели кто не будет исповедовать Бога Слово воистину воплотившимся от святой Девы, то есть восприявшим от Нее нашу природу, душу, тело и разум без повреждения, а скажет, что Христос явился в воображении и по уподоблению — да будет анафема. (3) Ежели кто не скажет, что Бог Слово воспринял тело от грешного и смертного естества нашего, а скажет, что от безгрешного, бессмертного и нетленного естества, которое было у первосозданного человека до грехопадения, — да будет анафема. (4) Ежели кто не будет исповедовать единое естество воплощенного Бога Слова согласно неизреченному соединению в Божестве, что от Божества и человечества, а утверждает единое естество по природе или же по смешению и превращению — да будет анафема. (5) Ежели кто не будет исповедовать одного и того же Бога и в то же время человека, а говорит, что некто один — Бог, а некто другой — человек, — да будет анафема. (6) Ежели кто не скажет, что тело Христово было нетленным от рождения, что от Девы, вплоть до вечности, не по природе, но по неизреченному соединению, а скажет, что вплоть до Воскресения было тленным, бесславным и несовершенным, и что лишь после Воскресения оно стало нетленным, прославленным и совершенным — да будет анафема. (7) Ежели кто не скажет, что тело Господне было под-

верженным мучениям и смертным по природе и не подверженным мучениям и бессмертным — по Божеству Слово Единому, а скажет, что по природе оно было не подверженным мучениям и бессмертным или же по неизреченному соединению — подверженным мучениям и смертным, — да будет анафема. (8) Ежели кто не скажет, что Христос телом претерпел все страдания человеческие без греха, а скажет, что по Божеству Своему подпал под страдания, или же не был причастен человеческим страданиям по домостроительству — да будет анафема. (9) Ежели кто не будет исповедовать Христа истинным Богом, по неизреченному домостроительству равным Отцу и Духу, а также совершенным и истинным человеком, равным Матери и нам, кроме грехов, — да будет анафема. (10) Ежели кто не будет исповедовать, что Христос добровольно и нетленно претерпел все страдания человеческие, а говорит, что претерпел их с тлением или что страдания делают Его тленным, и не исповедует согласно апостолам, пророкам и православным наставникам — да будет анафема» (*Матевосян*. С. 71–74, цитирует по: *Гандзасар*. Ереван, 1992. Вып. 2. С. 103–120).

Собор, на к-ром присутствовали неск. яковитских епископов из Сирии, осудил воззрения Севира Антиохийского, одного из столпов монофизитства, по вопросу о тленности тела Христа, признав его тленным по природе, но нетленным «по неизреченному соединению». Подобное учение развивал в V в. в полемике с Севиром *Юлиан* Галикарнасский (см. *Афтартодокетизм*), однако Собор анафематствует его мнение о принятии Христом нетленного тела ветхого Адама до грехопадения. Прп. Иоанн Дамаскин, различая 2 значения слова «тление» (греч. φθoρά) — подверженность страданиям (πάθη) и разрушению (διάφθορά), — признает тело Христово тленным в первом смысле, но нетленным во втором (*Ioan. Damasc. De fide orth.* III 28 (72)). В последнем смысле толкуют догмат Маназкертского Собора совр. арм. богословы (*Матевосян*. С. 71).

В период усиления Армении при Багратидах оживился богословский диалог ААЦ с К-полем. В 60–70-х гг. IX в. переписку с армянами по богословским вопросам вел К-польский Патриарх свт. Фотий, призывавший





признать Халкид. Собор и осудить как несториан, так и монофизитов. Материалы Собора в Ширакаване (862/63), проходившего в присутствии католикоса Закарии и князя князей Ашота Багратуни, содержат речь посланца Фотия митр. Иоанна Никейского с изложением правосл. вероучения и 15 анафематствований, в т. ч. против Евтихия (6) и теонасхитов (15), а также осуждение противников Халкид. Собора: «Если из-за человекоугодия или любостязания (кто-либо) не проклинает того, кто Халкидонский Собор и его последователей признает врагами и противоборниками установленного апостольского и пророческого предания или завета трех Святых Соборов, таковой да будет проклят (13). Если дерзает, согласно с Несторием, проклинать или бесславить мерзким того, кто Халкидонский Собор и следующие за ним Соборы (Пятый, Шестой и Седьмой) признает последователями и единомышленниками преданий апостолов, пророков и трех (первых) Святых Соборов, то таковой проклинает себя (14)» (ППС. 1892. Т. 11. Вып. 31. Ч. 1. С. 251). В Окружном послании (867) свт. Фотий объявил, что армяне в чистоте исповедуют Православие. Переговоры продолжил Патриарх *Николай I Мистик*, но вскоре католикос Ованнес V, неоднократно призывавшийся в К-поль, прервал их резким осуждением Халкид. Собора. С сер. X в. Византия добилась значительных успехов в борьбе с арабами, и отношение к армянам как к потенциальным союзникам становится менее доброжелательным. Переговоры, возобновлявшиеся при католикосах Ваане (ок. 969), Хачике (1060) и Григоре II (1080), шли в условиях военной экспансии Византии на арм. землях. По свидетельству *Маттеоса Урхаеци*, в 1065 г. Гагик Анийский, излагая вероисповедание армян перед имп. Константином X Дукой, утверждал, что догматы ААЦ основаны на учении великих отцов Церкви IV–VI вв. и трех Всел. Соборов, и не упоминает о «нетленности» тела Христова (*Մատթէոս Առհայեցի. Փառաշնորհարարութիւն. Վաղաշրջանաւ*, 1898. էջ 164–178).

В эпоху Киликийского арм. гос-ва, несмотря на сложную политическую обстановку на Ближ. Востоке, вновь происходит активизация взаимоотношений между правосл. и Армян-

ской Церквами, достигшими во 2-й пол. XII в. наибольшего продвижения в деле церковного объединения. При имп. Мануиле I Комнине Византийская империя, удерживавшая значительную часть арменизированной Киликии, стремилась к установлению контактов с ААЦ, рассчитывая на поддержку армянами своей политики на Ближ. Востоке. В нач. 1165 г. брат католикоса *Григора III* еп. Нерсес (буд. Нерсес IV Шнорали) встретился с великим протостратором Алексеем, зятем императора и наместником Киликии, к-рый от имени Мануила просил изложить вероучение ААЦ для рассмотрения возможности церковного воссоединения. В 1166 г. такое изложение было составлено католикосом Нерсесом IV, занявшим престол после Григора III. По мнению тщательно исследовавшего этот документ И. *Троицкого*, оно наиболее полно и обстоятельно излагает учение ААЦ. В нем содержится, в частности, следующее христологическое учение:

«Исповедуем, что единое из Трех Лиц, Сын Божий, по изволению Отца и Духа Святого, по благовестию Архангела Гавриила, сошел на землю, Им сотворенную и Им непрестанно хранимую, пребывая неотлучно, откуда низшел, — и вместился во чрево Девы (...), прияв от Нея наше греховное и тленное естество, душу, ум и тело, смешав, соединил с безгрешным и чистым естеством Своим, и соделался единым с ними и нераздельным, не пременив естества тела в бестелесность, но только греховное тело соделав безгрешным, тленное — нетленным и смертное — бессмертным. Непременяемый, в самом соединении сохраняя Божественное и человеческое естества, благоизволил девять месяцев пребывать и быть носимым во чреве, родиться от Девы, оставив девство неповрежденным и нерастленным, и Тот же Самый, рожденный от Отца бестелесно, родился от матери с телом, и Сын Божий соделался сыном человеческим, — не так, что один есть Сын Божий, а другой — сын человеческий, чем единый сын разделился бы на двоих, по превратному учению Нестория. Ибо Слово не вселилось в тело, но воплотилось, не изменением, но соединением, и во чреве Девы не Само сотворило Себе тело, (...) но от Девы прияло тело вовсе не чуждое ей, но взятое от Ее же естества, и не призрачно прошло через Нее,

словно чрез некий канал, как превратно умствовал Евтихий и его единомышленники, но истинно прияв тело от состава Адамова в новое смешение и чудесное сочетание превыше всякого сравнения и примера, ибо Творец от начала веков не составлял с творением подобного смешения и соединения. Лишь в малом, отнюдь не во всем, уподобляется соединению Бога с человеком смешению души с телом. (...) И мы, согласно с сим, веруем, что Слово, соделавшееся плотью, по слову евангелиста Иоанна, не превратилось в плоть, утратив свое естество, но, соединясь с телом, истинно соделалось плотью — и осталось бесплотным, каким и было исконно. Не иной кто — плоть, и иной — бесплотный, но Один и Тот же Иисус Христос есть плоть и бесплотный: плоть по человечеству, которое Он восприял, и бесплотный по Божеству, которое имел. И Тот же — видимый и невидимый, осязаемый и неосязаемый, временный и безвременный, сын человеческий и Сын Божий, единосущный Отцу по Божеству и единосущный нам по человечеству. Не иной и иной, но единое существо и единое лицо из двух естеств, во едином Иисусе Христе соединенных, несмесным и нераздельным соединением. (...) — И как мы исповедуем, что от двух естеств соделалось единое и что в соединении не утратилось ни одно из обоих, равно и о воле разумеем мы не так, что Божественная воля во Христе противостояла воле человеческой или человеческая — Божией, но — что у единого существа, двояким соделавшегося, воля была в разные времена иная: иногда Божественная, когда хотел Он явить силу Божественную, иногда человеческая, когда хотел показать смирение человеческое. Но это отнюдь не свидетельствует о противоборстве, а лишь о самостоятельности: ибо человеческая воля не могла побеждать Божественную (как это бывает в нас, в которых плотская воля желает противного духу), но человеческая воля Христа следовала воле Божественной (...). Подобно тому, как в единой самовластной воле Божества было двоякое воление Божественное и человеческое без противления, веруем, что и действие в соединении так же было Божественное и человеческое. Впрочем, мы не приписываем ни высших действий — Божеству без плоти, ни низших — человечеству,





взятому отдельно от Божества (...), но исповедуем, что и те, и другие были действиями единого лица, так что иногда, как Бог, совершал Он действия Божественные, а иногда, как человек — человеческие (...). Не иной кто — умерший, а иной — освободивший от смерти, но Один и Тот же умерший и оживший и жизни податель для мертвых. Ибо Один и Тот же Иисус Христос, будучи человеком, смертным по естеству, и Богом, по естеству бессмертным, — не надвое разделенный по двум соединенным естествам (...), но соединенный из двух противоположных, соделавшись единым, — носил в Себе противоположные ощущения обоих: страдание и смерть человеческого естества, бесстрашие и бессмертие — Божественного. (...) Его проповедники Слова проповедают Богом и человеком, соединившимся совершенным единением, превосходнейшим, нежели единение души и тела. Ибо душа человеческая, в руки Отца преданная, отделилась от тела, но Божество осталось нераздельным от них обоих: Оно было соединено с душою разумною, когда та нисходила к духам во ад, и было неразлучно со смертной плотью во гробе, всецело пребывая в обоих. (...) Ибо Тот же Самый в недрах Отчих — и во чреве Девы, на престоле славы — и в яслях, одесную Отца — и на кресте, среди херувимов — и во гробе, Чьей славы полны суть небеса и земля — и воскресший на третий день, став воскресением нашим и жизнью, и взошедший на небеса — оттуда никогда не отлучавшийся. И придет паки воскресить из мертвых род Адамов и судить праведно живых и мертвых, по мыслям, словам и делам, добрым воздавая доброе, а злых осуждая на мучения. И Сам будет в бесконечные веки царствовать с воцаренными с Ним навеки, приведя во всеобщую известность и полную ясность ту веру, которую ныне мы познаем отчасти, веру в Отца, и Сына, и Святого Духа, Ему же слава и сила во веки. Аминь» (см. *Троицкий*. С. 26–32).

Кроме того, Нерсес указал ряд особенностей в обрядах ААЦ, объясняя их древностью и священностью предания. В обращении к императору католикос писал, что недоразумение и неверное понимание отдельных пунктов отдаляют армян от правосл. Церкви, но не от ее учения. В 1169/70 и 1171/72 гг. для ведения дальней-

ших переговоров имп. Мануил направил в Киликию делегацию греч. богословов во главе с Феорианом. Между греками и Нерсесом состоялись длительные консультации, в ходе к-рых удалось отказаться от предрассудков (армяне считали греков несториянами, а греки армян — последователями Евтихия). После переговоров Нерсес отправил Мануилу письмо, в к-ром, отметив сближение позиций с правосл. Церковью, вновь изложил учение ААЦ о Св. Троице и Иисусе Христе. После новых переговоров с Феорианом Нерсес решил созвать Собор ААЦ для окончательного объединения. Собор был созван уже после кончины Нерсеса IV его преемником католикосом *Григором IV* в г. Ромкла (Румкале) на Евфрате (1178). На Соборе присутствовали 33 виднейших арм. епископа, к-рые, изучив присланное из К-поля исповедание веры, объявили о своей согласии с ним. В Соборном послании указывалось, что исследование древних св. отцов привело Церковь к выводу о том, что во Христе присутствует «неизреченное соединение двух естеств»; епископы провозгласили, что «воистину у нас Един Господь, едина вера, едино крещение, Един Бог и Отец всяческих, иже над всеми, и через всех, и во всех нас». Собор подтвердил осуждение ересей Ария, Македония, Павла Самосатского, Нестория и Евтихия. Было подтверждено признание Никейского, К-польского и Эфесского Вселенских Соборов, а также Поместных Соборов в Анкире, Кесарии, Неокесарии, Гангре, Лаодикии и Сардики (все IV в.). В то же время Халкид. Собор в актах Собора в Ромкле никак не упоминался, кроме того, подчеркивалось, что объединение Церковью должно проходить не по примеру хозяина и слуги, а как равных с равными, на основании Библии и Свящ. Предания. Делегация ААЦ, отправленная в К-поль с актами Собора, не смогла добраться до визант. столицы из-за военных действий в М. Азии. В следующем 1180 г. умер имп. Мануил, и переговоры о вере прекратились. Дальнейшие контакты с Византией осуществлялись по инициативе арм. стороны: переговоры при католикосах Костандине I (в 1240 и 1248) и Костандине IV (между 1323 и 1326).

Главным требованием, к-рое непременно выдвигалось представителями правосл. Церкви в переговорах

с ААЦ, было признание Халкид. Собора вместе с посланием (Томосом) папы Льва I и принятие учения о двух естествах, волях и действиях во Христе. Наряду с этим визант. сторона настаивала на унификации церковных обычаев, а также требовала поставить избрание католикоса под контроль императора. В процессе наибольшего сближения двух Церквей при имп. Мануиле с арм. стороны была выражена готовность принять требования православных: 1) провозгласить анафему Евтихию и Севиру; 2) отказаться от формулы свт. Кирилла «единое естество Слова воплощенного» ввиду ее двусмысленности, позволяющей усматривать в ней мнение о смешении естеств, принять формулу «два естества» и присоединиться к исповеданию «двойкой воли, равно как и действия, под условием перенесения на единого Христа Бога»; 3) отвергая обвинение в монофизитском смысле добавлений к Трисвятому и объясняя появление в нем союза «и» требованиями благозвучия, а добавления «распныйся за ны» — наличием его уже в древнейших греч. книгах, армяне готовы во избежание всякого подозрения воспевать Трисвятое так: «Святыи Боже, Святыи и Крепкий, Святыи и Бессмертныи, воплотивыйся и распныйся за ны, помилуй нас»; 4) расхождения в праздновании Рождества, Благовещения и Сретения арм. сторона объясняла древностью традиции, но, не видя в изменении ее «ни избытка, ни ущерба вере Христовой», согласилась принять греч. практику, предупредив о трудностях в связи с укоренением древнего обычая; 5) употребление для св. мира оливкового масла войдет в обычай, если этот продукт легко будет доступен «в северной полосе»; 6) указывая, что освящение опресноков есть древняя традиция, хранимая и в Риме, армяне советуют грекам «войти в соглашение с апостольской кафедрой Петровой и восстановить таким образом закон любви», а вместе с тем принять и этот обычай; сами они в свою очередь готовы примешивать воду к чистому вину; 7) практику, когда во время совершения богослужений христиане находились не внутри храма, а вне его, сами армяне называют злоупотреблением, вызванным лишь недостатком церквей; 8) вслед за IV Всел. Собором с любовью будут приняты и последующие,



когда в Армении станут известны их деяния; 9) в ответ на требование подчинить избрание католикоса воле императора арм. сторона просит «обручить армянскому патриарху Антиохийскую кафедру», утверждая, что «коль скоро патриарх наш воссядет одесную императора ромейского Антиохийским первосвященителем, чрез него к вам обратятся все надежды, доверие и согласие всех армян». Со своей стороны, армяне просят о выполнении ряда своих требований, среди к-рых — совершение Евхаристии на опресноках и запрет употребления во время поста клириками и мирянами рыбы и вина (*Троицкий*. С. 266–276; цит. по: *Galvanus C. Historia Armena. Coloniae*, 1686. P. 308–321).

В Византии для армян, желавших присоединиться к правосл. Церкви, был выработан особый чин принятия (Τάξις γινομένη ἐπὶ τοῖς ἐξ Ἀρμενίων ἐπιστρέφουσιν). Его древнейший известный текст (восходящий, по мнению Троицкого, к XI в.) включает Миропомазание и анафематствование всех ересей: Ария, Нестория, Евтихия с Диоскором и Севиром, «дерзнувших внести смещение в Церковь и признавать плоть, которую воспринял от нас Сын Божий, нетленною и не подобострастною (ὁμοιωπλαθῆ) нам», отвергающих Халкид. Собор «и не говорящих, что Христос — два неслиянных и нераздельных естества», «вводящих единое естество и единое естественное хотение и единое действие Спасителя», «не поклоняющихся честным и святым иконам, ни самому образу Животворящаго Креста прежде, чем не освятят, как они говорят, крещением» (иконоборческие тенденции проявлялись в Армении в основном в приграничных с Византией областях, где с сер. IX в. иконопочитание воспринималось как «ромейский» обычай; уже в нач. XII в. в трудах Ованнеса Саркавага окончательно формулируется положительное отношение ААЦ к иконам), «признающих Божество страдавшим на кресте и не исповедующих, что Один и Тот же был страдавшим по восприятию (τῷ προσλήματι) и бесстрастным по Божеству», «вводящих к трисвятой песне хульное прибавление Петра Гнафея и говорящих: Святыи Бессмертныи, распныйи за нас», «по иудейскому обычаю» употребляющих при священнодействии опресноки и совершающих жертво-

приношение животных (матах), а также вводящих др. посты и допускающих сырно-молочную пищу в субботу и воскресенье и мясную — в Неделю сырную (*Троицкий*. С. 242–244). Имеются отдельные свидетельства и о практике перекрещивания переходящих в Православие армян, что, возможно, являлось результатом временного ужесточения или реакцией на аналогичную практику ААЦ по отношению к халкидонитам, принятую при католикосе *Анании Мокаци* (946–965).

Взгляд на армян как на крайних еретиков распространился из Византии и на Русь, о чем свидетельствует сказание о прп. Агапите в Печерском Патерике. В канонических ответах игум. Афанасию митр. Киевский *Киприан* (1376–1406) называет «армянскую ересь» «гнуснейшей паче всех ересей» и порицает любое общение с еретиками. По замечанию проф. Троицкого (С. 247), подобные взгляды, заимствованные Русской Церковью от Греческой, удерживались в рус. богословской лит-ре до XIX в. Ряд сочинений греч. правосл. полемистов, появившихся в эпоху наибольшего обострения армяно-визант. отношений (1-я пол. XI в.), содержали резкие, малоаргументированные и пристрастные нападки на армян. К их числу принадлежит трактат «О безбожной вере армянской», автором к-рого считается прп. *Никон Метаноит* († 998), и «Два обличительных слова» (Δύο λόγοι στηλιτευτικοί), приписываемые католикосу Исааку. Они послужили основой для всех последующих антиарм. памфлетов, к-рые распространяли всевозможные домыслы о вере армян. Даже серьезные богословские труды полемического характера, по словам проф. Троицкого, «к сожалению... были в большинстве своем проникнуты тем же духом, каким и памфлеты» (Там же. С. 249). Впрочем, основное содержание этих сочинений — среди них главное место занимают посвященный армянам 23-й титул «Догматического всеоружия» (Παροπλία δογματική) *Евфимия Зигавина* и «Сокровище православной веры» (Θησαυρὸς τῆς ὀρθοδόξου πίστεως) *Никиты Хониата* — составляли попытки четко и объективно определить отношение к догматике и обычаям Армянской Церкви. Евфимий Зигавин основные разногласия с Православием видит, во-первых,

в том, что армяне признают тело Христово не единосущным нам, а «нетленным и бесстрастным, и эфирным, и несотворенным, и небесным, совершавшим все, что свойственно телу не на самом деле, а в воображении (κατὰ φαντασίαν)»; во-вторых, они считают, что в акте Воплощения тело Христа «превратилось в Божество и сделалось единосущным ему, исчезнув в Божестве как капля меду в море, так что после этого не остаются уже во Христе два естества, но одно, целиком Божественное (οὐ δύο φύσεις, ἀλλὰ μία καὶ αὕτη ὅλη θεότης)». Никита Хониат, вкладывая в уста армянам основные аргументы против учения о двух природах, утверждает далее, что «яковиты и армяне исповедуют во Христе два естества до соединения, а после соединения исповедуют единое сложное, сливая оба — Божественное и человеческое, и вследствие этого называют оное единым естеством; в оправдание же свое пред признающими благочестиво два естества во Христе говорят, что нет естества безипостасного или безличного, и что будто бы признающие два естества во Христе вводят и две ипостаси, по Несторию, и оказываются признающими не три лица или ипостаси во Св. Троице, а четыре; и поэтому анафематствуют Халкидонский Собор, провозгласивший якобы две ипостаси во Христе (...); кроме того, обращаются к св. Кириллу как к своему будто бы пособнику, — именно, ссылаясь на те места в его творениях, где он употребляет выражение «единая природа Слова воплощенная» — но понимают это выражение не в том смысле, в каком он употребил оное, а в том, в каком сами они представляют себе естество во Христе слившимся после соединения, или, лучше сказать, превратившимся в Божество» (*Троицкий*. С. 250–254).

Армяне в свою очередь обвиняли православных в ереси. Как свидетельствует переписка армян со свт. Фотием, в т. ч. «Обличение и опровержение» *Никиты Византийского*, написанное от имени Патриарха в ответ на отказ армян признать Халкид. Собор, они считали, что халкидонские определения противоречат решениям первых трех Всел. Соборов, «познавших и проповедавших всему миру единого Христа и Сына и Господа, соединенного из двух естеств неслиянно и непреложно и



нераздельно, между тем как упомянутый Собор говорит о двух разделенных естествах, и действиях, и хотениях, совершенно согласно с Несторием, за исключением того только, что не говорит о двух лицах» (Там же. С. 259–260).

Падение К-поля положило конец многочисленным попыткам воссоединения ААЦ с правосл. Церковью. После долгого перерыва этот вопрос был поднят в вышедшей в 1866 г. статье митр. Хиосского Григория (Περὶ ἐνώσεως τῶν Ἀρμενίων μετὰ τῆς Ἀνατολικῆς Ὀρθοδόξου Ἐκκλησίας; рус. пер.: О мерах к достижению единения Армянской и Православно-Кафолической Церквей. СПб., 1868). В области догматики греч. иерарх считал достаточным для воссоединения признание армянами следующих пунктов: 1) IV Всел. Собора; 2) анафемы Евтихию, Диоскору, Севиру и всем монофизитам и теопасхитам, признающим смешение и слияние двух естеств во Христе; 3) неслиянного, непреложного и неизменного соединения в едином Лице Богочеловека двух естеств с невредимым сохранением свойств каждого; 4) пребывания бесстрастным Божества воплощенного Слова; 5) под традиц. арм. формулой «одно естество» подразумевается «не что иное, как то, что разумеет кафолическая Церковь под словами «два естества», т. е. нераздельное и неслиянное единство Божества и человечества»; 6) оставляя это традиц. выражение, «как более свойственное их языку и как издревле освященное их Церковью в богословских и поучительных сочинениях, равно как и в церковных их песнопениях», они не осуждают греч., а точнее, соборное выражение и признают его благочестивым и православным (*Троицкий*. С. 315–316). В отношении обычаев армян возможно, по мнению митр. Григория, ограничиться «письменным удостоверением в том, что с этими обычаями они не соединяют еретического смысла». В углубленное изучение традиций, истории и совр. практики ААЦ и др. нехалкидонских Церквей большой вклад внесла деятельность митр. *Антония (Вадковского)*, еп. *Порфирия (Успенского)*, проф. В. В. *Болотова* и др. рус. ученых.

Новый этап диалога по вопросу церковного единства начался после второй мировой войны. На Всеправославном совещании на о-ве Родос

(1961) было принято решение начать обсуждение основных вопросов христ. жизни и вероучения правосл. и дохалкидонских Церквей. В ходе многочисленных неофиц. консультаций (Орхус, Дания, 1964; Бристоль, Великобритания, 1967; Женева, Швейцария, 1970 и др.) представители ААЦ сделали ряд докладов: «Доктрина о лице Иисуса Христа в Армянской Церкви», «Христология в литургической традиции Армянской Церкви», «Историко-богословское обозрение анафематствования Армянской Церковью IV Вселенского Собора». И хотя «Второе общее заявление и предложения Церквям» Смешанной комиссии по богословскому диалогу между Православной и Восточными Православными Церквями (Шамбези, Швейцария, 23–28 сент. 1990) – важнейший документ, появившийся в результате 3 десятилетий переговоров, – констатировало отсутствие догматических расхождений в области христологии, Архиерейский Собор РПЦ 1997 г. по результатам обстоятельного изучения этого документа в Синодальной Богословской комиссии (1994–1997), приветствовал «дух братства, взаимопонимания и общего стремления быть верными апостольскому и святоотеческому Преданию, который выражен Смешанной богословской комиссией», принял, что «Заявление» «не должно рассматриваться как окончательный документ, достаточный для восстановления полного общения между Православной Церковью и Восточными Православными Церквями, так как содержит неясности в отдельных христологических формулировках». Выразив надежду на то, что эти формулировки «будут и далее уточняться в ходе изучения вопросов литургического, пастырского и канонического характера, а также вопросов, относящихся к восстановлению церковного общения между двумя семьями Церквей восточно-православной традиции», Собор поручил синодальным структурам разработать план научных мероприятий, способных «содействовать ознакомлению духовенства и верующих нашей Церкви с проблематикой и развитием богословского диалога с Восточными Православными Церквями (дохалкидонскими)» (Архиерейский Собор РПЦ. М., 1997. С. 148–149). Во исполнение постановления Собора Свящ. Синод РПЦ 30 марта

1999 г. принял решение о начале прямого двустороннего диалога РПЦ с Древними Восточными Церквями. Данное решение было одобрено Юбилейным Архиерейским Собором РПЦ 2000 г. 20 марта 2001 г. в Москве состоялось 1-е заседание координационного комитета с участием представителей РПЦ и Коптской, Сирийской и Армянской Апостольской (Киликийский Католикокат) Церквей. На встрече с участниками Патриарх Московский и всея Руси Алексей II особо отметил, что начало двусторонних переговоров не означает, что РПЦ ставит под сомнение значение общеправославного богословского диалога, но необходимо придать новый импульс дальнейшему изучению разных богословских традиций, прежде всего в области христологической терминологии. При этом важно приложить максимум усилий не для защиты документов или формул согласия, а для обретения самого этого согласия в вопросах веры (ИБ ОВЦС. 2001. № 3. С. 43–45). Обсуждение богословской проблематики началось также в рамках прямого диалога РПЦ и ААЦ, для проведения которого создана богословская комиссия (по 6 представителей от каждой Церкви).

Каноническое право ААЦ. Начало формирования положений арм. церковного права восходит ко времени св. Григория Просветителя. В 325 г. ААЦ приняла Никейский Символ веры и 20 правил, утвержденных I Всел. Собором. Как сообщает историк Мовсес Хоренаци, св. Григорий добавил к этим канонам еще неск. правил (реконструируются гипотетически). К сер. IV в. традиционно относятся ответы на различные вопросы канонического и литургического характера Иерусалимского Патриарха *Макария I* католикосу Вртанесу; возможно, однако, этот памятник следует отнести ко времени Патриаршества в Иерусалиме *Макария II*, 2-я пол. VI в. (*Mai A. Scriptorum veterum nova collectio*. R., 1838. Т. 10. Р. 270; *Clercq. Col.* 1043). Ряд дисциплинарных правил был принят на Соборе ААЦ в Аштишате (ок. 354) при католикосе Нерсесе I; они касались вопросов о статусе различных церковных учреждений (мон-рей, больницы, школ), а также содержали положения для мирян: правила, касающиеся заключения браков, запрет кровавых жертвоприношений





и языческих погребальных обычаев (История Армении Фавста Бузанда. IV 4). ААЦ приняла постановления *Всел. II* (381) и *Всел. III* (431) Соборов. В V в. правила Никейского и Эфесского Вселенских Соборов были переведены на арм. язык. К ним были добавлены 55 правил католика Саака Великого.

В VIII в. католикос Ованнес Одзнец составил 1-й канонический сборник, в к-рый вошли постановления 24 групп правил: 34 из «*Didascalia Apostolorum*» (Сирия, IV в., арм. пер. до 440); Ап. 1–85; 27 «правил Отцов, последователей Апостолов»; I Всел. 1–20 (с интерполяциями); Анкир. 1–20 (1 новое); т. н. Кесарийского Собора 1–10 (соответствуют Анкир. 20–25 и 4 др.); Неокес. 1–20; Гангр. 1–24; Антиох. 1–25; Лаодик. 1–55; 30 «правил св. Григория Просветителя»; Сардик. 1–21; II Всел. 1–3; III Всел. 1–6; 88 «правил Афанасия»; 51 – Василия Великого; 55 «правил св. патр. Саака»; 20 – Шахапиванского Собора (447); 14 – из «Послания еп. Севантия»; 37 – католика Нерсеса и еп. Нершапуха (VI в.); 9 – католика Ованнеса I (478–490); 3 «правила еп. Авраама Мамиконяна к царю Вачагану Албанскому» (ок. 500); 15 – католика Саака III (677–703); 32 правила католика Ованнеса III (Двинский Собор, 719/20). В X в., при католикосе Аналии Мокаци, в этот корпус были добавлены еще 16 групп, в т. ч. постановления Соборов в Двине (645, 12 правил) и Партаве (768 или 771, 24 правила). В XI в. корпус был дополнен «постановлениями Каринского Собора» (VII в.; их аутентичность в наст. время считается сомнительной). Претерпев еще ряд переработок, «Книга канонов» ААЦ окончательно оформилась в XVII в., включив ок. 2 тыс. церковных правил.

В кон. XII в. арм. ученый *Мхитар Гош* составил юридический справочник под названием «Книга судебных постановлений» (Судебник). В этом труде, пользовавшемся в ААЦ большим авторитетом, были собраны отдельные канонические правила, сопровождаемые толкованием. Ок. 1265 г. появился Судебник Смбата, в к-ром юридические тексты были систематизированы, переведены на разговорный арм. язык и сведены в 177 статей, касающихся церковного, гражданского и гос. права.

Совр. законодательство ААЦ, основанное как на канонической традиции средневековья, так и на законоположениях XIX в., развивается со времени легализации Церкви в СССР в 40-х гг. XX в. Высшим органом власти считается Церковно-Национальный Собор, состоящий из духовных лиц (ок. 1/4 членов) и светских делегатов, избираемых арм. общинами по всему миру. Собор избирает тайным голосованием Верховного Патриарха и Католика всех армян и имеет право сместить его в чрезвычайных случаях. Первый всеармянский Собор ААЦ состоялся в апр. 1945 г.; на нем было закреплено легальное положение ААЦ в СССР, утверждено значение Эчмиадзинского престола для всей Церкви, выработаны основы системы управления и жизни ААЦ. Традиционно существовавшие при Эчмиадзинском престоле органы высшего управления Церковью в XX в. претерпели значительную эволюцию. В 20-х гг. XX в., после установления советской власти в Армении, Синод ААЦ был преобразован в Высший Духовный Совет, собиравшийся по мере возможности. В 1955 г. на его основе был учрежден Архиерейский Синод (аналог Архиерейского Собора РПЦ), к-рый в наст. время включает всех епископов ААЦ и собирается периодически для решения важнейших вопросов веры, дисциплины и организации внутрицерковной жизни. Кроме того, при Католикосе всех армян продолжает действовать на постоянной основе Высший Духовный Совет (аналог Свящ. Синода РПЦ), в состав к-рого наряду с иерархами входят представители арм. общин из числа мирян (ученые, видные общественные деятели).

Э. П. Г.

Епархии ААЦ на рус. землях. Отношения с РПЦ. В X–XI вв. началось массовое расселение армян с их исторической родины на земли Византийской империи. К этому периоду относится появление первых арм. поселенцев в Крыму, находившемся в то время под контролем Византии. Обосновавшееся здесь арм. купечество развернуло бурную деятельность на торговых путях между Западом и Востоком, особенно интенсивную с сер. XIII в. Известно о строительстве в 1027 г. арм. ц. св. Георгия в Кафе (совр. Феодосия). Источники сообщают о существовании в XIV в. арм. епархии «всех

северных стран» с центром в Кафе, во главе к-рой стоял Степанос, «благженный архиепископ Крымской области». В состав этой епархии входили, по всей вероятности, и арм. общины Киева.

В Киевской Руси арм. купцы и воины, прибывшие из Византии, появились еще в XI в. Как свидетельствует Житие прп. Феодосия Печерского, в кон. XI в. армяне заселили целую улицу в Киеве. Во 2-й пол. XIII в. там насчитывалось до 3 тыс. армян. Возможно, уже в это время здесь существовали и арм. храмы, но первое достоверное упоминание сохранилось о построенной в сер. XV в. ц. Богородицы. Ко 2-й пол. XIV в. относятся свидетельства о появлении в Киеве арм. (архи)епископа. В 1364 г. вышел указ («кондак») католика Месропа I об учреждении новой арм. епархии с центром во Львове, в к-рую вошли также Луцк и Владимир-Волынский. В посл. четв. XV в. множество армян прибыло во Львов из захваченного турками Крыма. После заключения польско-литов. Люблинской унии (1569) резко усилилась католич. пропаганда среди армян, в результате к-рой в 60-х гг. XVII в. многочисленная и богатая арм. община во Львове перешла в католичество и к XIX в. утратила собственный национальный язык и культуру, растворившись среди местного населения. В 30-х гг. XX в. Львовская армянско-католич. епархия была упразднена. В 1997 г. Львов, где существует 3-тысячная арм. община, стал центром Украинской епархии ААЦ.

В 30-х гг. XIV в. десятки тысяч армян переселились из Золотой Орды в Юж. Крым: Кафу, где насчитывалось более 70 арм. храмов, Сурхат, или Солхат (Ст. Крым), Сугдею (Судах), Ак-Мечеть (Симферополь), Бахчисарай, Инкерман и др. города. В XV в. торговые города Крыма подверглись опасности тур. завоевания. Тщетно стремясь заручиться поддержкой Запада, глава Крымской епархии архим. Саркис без ведома католика подписал во Флоренции унию с католиками (1442). В мае 1475 г. турецко-татар. войско захватило Кафу, где истребило десятки тысяч христиан. С этого времени начинается упадок арм. колонии в Крыму. Последним духовным предстоятелем крымских армян был вардапет Петрос Маркосян; в 1778 г. его паства переселилась из Крыма





в Приазовье. Сразу после присоединения Крыма рус. правительство всячески способствовало переселению крымских христиан (прежде всего греков и армян) в малоосвоенные земли Новороссии. Среди переселенцев было 13 тыс. армян, к-рым в соответствии с имп. грамотой от 14 нояб. 1779 г. предоставлялась для поселения обширная равнина на правом берегу Н. Дона, где 21 апр. 1781 г. был основан г. Нахичеван (с 1838 Нахичевань-на-Дону, ныне в черте Ростова-на-Дону). В 1787–1792 гг. здесь был построен мон-рь св. Креста (Сурб Хач), при к-ром открылась арм. школа. В 1781 г. архиеп. Иосиф Аргутинский составил Судебник, применявшийся в арм. общинах России до утверждения «Положения» 1836 г.

Др. районом, привлекавшим арм. купцов и колонистов, было Поволжье. К XIII в. относятся упоминания арм. епархии в столице Золотой Орды г. Сарай-Бату, к-рая входила в подчинение Албанскому католикоосу. В XIV в. арм. община переселилась в новую столицу Орды г. Сарай-Берке (где в 1370 появилась арм. церковь). Мн. армяне переехали в Астрахань. Расширяя свои торговые связи, армяне старались через московские земли упрочить контакты с Амстердамом и др. городами Европы. В XVI в. из Москвы был налажен торговый путь, пролежавший через Тверь, Новгород, Ладогу, далее до Риги, Ревеля, а затем морем на Любек, Гамбург и Амстердам.

Отношение к армянам в допетровской России было унаследовано от греков. Св. Максим Грек в «Слове на армянское зловерие» называл армян «проклятыми и треклятыми», а веру их — «богомерзкой ересью, от разных ересей сложеною и потому гнуснейшею». Армянам не дозволялось совершать богослужения, строить храмы и в то же время запрещалось общаться с правосл. духовенством, пока они не присоединятся к правосл. Церкви через восприятие нового Крещения (*Лебедев*. С. 6–7).

В 60-х гг. XVII в. устанавливаются прямые контакты арм. купечества с царским двором. В кон. XVII в. по благословению католикаса Акоба VI переговоры с рус. правительством вел известный деятель арм. освободительного движения Израил Ори. В интересах расширения торгового и промышленного дела имп. Петр I

начал призывать армян в Россию, обещая «честный армянский народ содержать в особой милости». 11 марта 1707 г. в Посольский приказ было направлено распоряжение «о дозволении торговым армянам ездить из Москвы через Ругодив (Нарву) и С.-Петербург за границу, на каких судах они пожелают». 2 марта 1711 г. в С.-Петербурге был дан указ Сенату: «Армян как возможно приласкать и облегчить, в чем пристойно, дабы тем подать охоту для большего их приезда». Армян стали принимать в Православие «третьим чином» (через покаяние — см. *Присоединение к Православию*), были разрешены смешанные браки. В Астрахани в 1706 г. была построена первая арм. каменная церковь, а в 1717 г. образовалась первая на территории Российской империи епархия ААЦ (в сер. XVIII в. Астраханская община временно признала юрисдикцию Албанского католикаса).

Офиц. отношения ААЦ с Российским гос-вом установились в 60-х гг. XVIII в., при католикосе Симеоне I. Он направил в С.-Петербург миссию во главе с вардапетом Давидом, доставившую императрице Екатерине II ценные дары (частицы мощей св. Иоанна Крестителя, св. Рипсима, вмч. Георгия Победоносца и частицы Ноева ковчега). Указом от 30 июня 1768 г. Эчмиадзинский католикос получил право юрисдикции над всеми армянами России. В Астраханскую епархию входили все арм. общины на территории Российской империи — от Моздока и Кизляра до С.-Петербурга и Москвы. Возглавил ее деятельный архиеп. Иосиф Аргутинский-Долгорукий (1773–1800), преемниками к-рого были архиепископы Епрем Дзорагехци (1800–1809) и Ованнес Акопян (1809–1829).

В 1809 г. на территории Дунайских княжеств, занятых рус. войсками во время войны с Османской империей (1806–1812), царским указом была образована особая арм. епархия (арм. Молдавская епархия существовала и ранее, с 1401 по 1686). После заключения мирного договора (1813) в ее юрисдикцию вошли арм. общины Бессарабии (400 прихождений и 5 храмов). Во главе епархии встал еп. Григор Закарян, к-рого в 1828 г. сменил архиеп. Нерсес, в следующем году принявший под свою власть и овдовевшую Астраханскую кафедру.

По Туркманчайскому договору 1828 г. Эриванское и Нахичеванское ханства вместе с Эчмиадином вошли в состав Российской империи. Указом имп. Николая I от 30 апр. 1830 г. арм. епархии на территории России (за пределами Закавказья) были реорганизованы: в ведении Астраханского епископа остались Сев. Кавказ, Поволжье, Сибирь и Ср. Азия, в то время как остальныи области, включая Дон, Крым, Малороссию и Новороссию, Москву и С.-Петербург, вошли в новообразованную Новоахичеванскую и Бессарабскую епархию с центром в Кишинёве (в 1858–1879 резиденция епископа временно находилась в Феодосии; в Нахичевани-на-Дону с 1862 действовало вик-ство). Во главе Новоахичеванской епархии стояли архиеп. Нерсес Аштаракци (до 1843, избран католикосом), архиеп. Маттеос (1843–1857), брат худож. Айвазовского вардапет Габриэл Айвазян (1857–1865), архиепископы Геворг (1865–1879), Макар (1879–1885, избран католикосом), Григор Саганянц (1887–1896), Нерсес (1897–1917). В 1906 г. в этой епархии насчитывалось 58 храмов и ок. 114 тыс. прихожан (*Мовсесян*. С. 129–130). Астраханскую епархию возглавляли архиепископы Серовбе (1830–1862), Маттеос (1863–1866), Геворг Вагапетян (1867–1882), еп. Сукиас (1883–1885), архиеп. Аристакеc Сетракян (1886–1906), епископы Мхитар (1907–1915) и Месроп (1916–1917). В 1909 г. здесь было 5 храмов и молитвенных домов и ок. 60 тыс. прихожан (Там же. С. 135–136).

Деятельность ААЦ в России регламентировано подписанное 11 марта 1836 г. имп. Николаем I «Положение» («Свод законов Армянской Церкви») из 10 глав и 111 статей. Армянская Церковь официально называлась в этом документе «Григорианской» или «Просветительской» (по имени св. Григория Просветителя; это наименование, вошедшее в России в широкое употребление, является неприемлемым для ААЦ). «Положение» определяло структуру церковного устройства: приходские общины самостоятельно избирали иереев и ктиторов; епископы, избравшиеся католикосом и утверждавшиеся царским правительством, управляли епархиями с помощью подчиненной им консистории; главой Церкви провозглашался Верховный Патриарх и Католикос всех



армян, избираемый на всенародном собрании светскими и духовными делегатами и утверждаемый императором. Связь католикоса с пастырской деятельностью за пределами Российской империи могла осуществляться лишь через посредство МИД. Учреждался Синод (из 4 епископов и 4 архимандритов под председательством католикоса), деятельность которого контролировалась назначаемым правительством прокурором. Предусматривалось открытие при храмах церковных школ, семинарий и приходских школ в каждой епархии (их на территории Российской империи насчитывалось 6: Ереванская, Грузинская, Карабахская, Шемахинская (Ширванская), Новонахичеванская и Бессарабская, Астраханская), создавалась ДС в Эчмиадзине.

После 1917 г. в связи с включением бывш. Бессарабской губ. в состав Румынии арм. общины на ее территории вошли в Румынскую епархию ААЦ. Новонахичеванская епархия с центром в Ростове-на-Дону с 1917 г. была лишена епископа и управлялась vicариями. Ср. Азия была отделена от Астраханской епархии и присоединена к Бакинской, образовав Бакинскую и Туркестанскую епархию. Управление Астраханской епархией, сократившейся до территории Сев. Кавказа и Поволжья, в 1949 г. было передано главе Новонахичеванской епархии, а в 1956 г. возникла объединенная епархия Нов. Нахичевана и Сев. Кавказа во главе с архим. Гарегиним Тер-Акопяном.

5 мая 1956 г. вновь открывшаяся в Москве арм. ц. Воскресения стала действовать как отдельное пастырство (приход) ААЦ. В 1962 г. на Церковно-Национальном Соборе в Эчмиадзине армяне России были представлены 2 делегациями: Новонахичеванской и Северокавказской епархии и Московского пастырства. В 1963 г. новым главой епархии еп. Паркев Геворгян (1963–1976) перенес резиденцию в Москву, и в 1966 г. образовалась единая Новонахичеванская и Российской епархия с центром в Москве. Патриаршим указом 13 янв. 1997 г. из нее были выделены 2 епархии: юга России с центром в Краснодаре и Украины с центром во Львове. С 1976 г. епархию возглавлял архиеп. Тиран Кюрегян. В 2001 г. его сменил нынешний глава епархии еп. Езрас Нерсесян.



своей обязанностью «еще более укреплять это братское общение, невзирая на некоторую разность в вероучении и обряде» (ЖМП. 1950. № 9. С. 19).

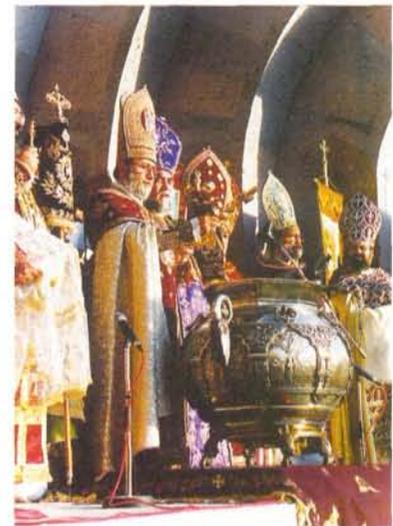
*Патриарх и Католикос
всей Грузии Каллистрат,
Патриарх Московский
и всея Руси Алексий I,
Патриарх и Католикос всех
армян Геворг VI.
Эчмиадзин. 1950 г.*

Русская Православная и Армянская Апостольская Церкви всегда с вниманием относились к вопросам двусторонних контактов, теплый характер которых оставался неизменным на протяжении всей истории межцерковных связей. В послевоенное время важным событием в церковной жизни стало подписание «Обращения Предстоятелей Русской, Грузинской и Армянской Церквей к христианам всего мира» (5 авг. 1950). Этот документ, выработанный в ходе встречи в Тбилиси и Эчмиадзине Патриарха Московского и всея Руси Алексия I с Патриархом и Католикосом Грузии Каллистратом и Патриархом и Католикосом всех армян Геворгом VI, содержал призыв объединить усилия в борьбе за мир во всем мире. Во время приема в Эчмиадзине Патриарх Алексий I, кратко коснувшись многовековой истории ААЦ, подчеркнул, что РПЦ «неизменно простирает любовь о Христе к Церкви Армянской», и считал

*Гарегин II, Святейший Верховный
Патриарх и Католикос всех армян*



Традиция дружеских отношений, бывшая неоспоримым достоянием Церкви в период предательства католикоса Вазгена I, была продолжена при его преемнике Гарегине I и получила новый импульс после избрания на престол Эчмиадзина святейшего Патриарха и Католикоса всех армян Гарегина II. Свой первый визит после избрания он совершил в Москву (29 февр.— 3 марта 2000), что явилось знаком дружбы и уважения, проявлением особого отношения ААЦ к связям с рус. Православием. Предстоятели Церкви приняли решение о начале прямого двустороннего диалога



*Празднование 1700-летия христианства
в Армении. Мирварение в Эчмиадзине.
2001 г.*

между РПЦ и ААЦ по самому широкому спектру вопросов. 6 июля 2000 г. на переговорах в Москве председатели ОВЦС обеих Церквей митр. Смоленского и Калининградского Кирилла и еп. Езника Петросяна были достигнуты договоренности о начале совместного обсуждения наиболее актуальных проблем современности, а также богословского диалога, который должен быть тщательно

подготовлен и основываться на серьезной совместной исследовательской работе богословов и ученых обеих Церквей. При этом он не должен ограничиваться одной христологией: желательны включение в него вопросов мариологии, иконопочитания, агиологии, почитания святых, существенное место может занять изучение темы Предания, в



Празднование 1700-летия христианства в Армении. Слева направо: Католикос Киликийский Арам I, Патриарх и Католикос всех армян Гарегин II, Патриарх Московский и всея Руси Алексий II. Эчмиадзин, 2001 г.

частности места и роли в Церкви Вселенских Соборов. Разделяя общую позицию в отношении «Второго общего заявления и предложений Церквям» (Шамбези, 1990), стороны выразили мнение, что оно не может рассматриваться как окончательное. Было сочтено целесообразным осуществлять научно-богословское сотрудничество, регулярно и оперативно обмениваться информацией о жизни и служении обеих Церквей (ИБ ОВЦС. 2000. № 7. С. 32–34). 13–16 февр. 2001 г. в Эчмиадзине состоялось первое двустороннее собеседование между делегациями РПЦ и ААЦ, посвященное социальной доктрине Церкви (Там же. 2001. № 2. С. 37–39).

После визита в Армению, приуроченного к празднованию 1700-летия принятия Арменией христианства как гос. религии (22–23 сент. 2001), Патриарх Московский и всея Руси Алексий II охарактеризовал отношения РПЦ и ААЦ как тесные и братские. Московский Патриархат поддерживает деловые отношения с главой Новонахичеванской и Российской епархии еп. Езрасом.

РПЦ представлена на территории Армении 5 приходами (главный — Свято-Покровский храм в Ереване), в к-рых служат 2 священника и 1 диакон. Приходы канонически подчинены Майкопской епархии; в наст. время изучается вопрос о придании им статуса, соответствующего уровню добрососедских отношений

России с независимым Армянским гос-вом.

Арм. храмы Москвы и С.-Петербурга. Арм. община в Москве сложилась в XIV–XVI вв. Не позднее XVI в. в Китай-городе существовала арм. церковь. В 1716–1719 гг. в подмосковном с. Воскресенском на р. Пресне была построена ц. Успения Богородицы в Грузинах, переданная арм. общине проживавшим там груз. царем **Вахтангом VI**. Перестроена

в 1830 г. архит. И. А. Селиховым (**Паламарчук**. С. 429). 16 янв. 1742 г.

именным указом императрицы Елизаветы Петровны было повелено: «Церкви армянские, кроме одной каменной в Астрахани ... упразднить и впредь позволения о строении оных не давать» (**Лебедев**. С. 9).

Ситуация изменилась при Екатерине II, издавшей 4 дек. 1762 г. манифест о приглашении в Россию на поселение иностранцев разных наций. В 1763 г. в ответ на дознание гоффактора армянина Иоагана Асатурова Сенат определил: «Дабы призываемые на поселение в России охотнее могли выходить и чрез то население умножить, надлежит ... по их законам церкви строить и содержать позволить в тех местах, где они селиться похотят». 1 нояб. 1770 г. императрица дала положительную резолюцию на прошение, поданное придворным ювелиром Иваном Лазаревым от имени арм. общины: «Армянам церкви в Петербурге и Москве строить позволить на том же основании, как и католики состоят» (Там же. С. 13).

Строительство арм. храмов в Москве связано с родом богатого купца и ювелира Лазаря Назаровича Лазарева (Егиазара Лазаряна; 1700–1782), к-рый в сер. XVIII в. переселился в Москву из Персии с большим семейством и челядью. Екатерина II возвела его род в дворянское достоинство. Лазаревы устроили под Москвой шелковые и бумажные фабрики, приобрели леса, заводы, рудники. После указа Екатерины II о разре-

шении строительства арм. храмов сын Л. Н. Лазарева Иван (Ованес; 1735–1801), один из видных деятелей арм. освободительного движения против тур. ига, придворный ювелир, богатейший помещик и фабрикант в России, построил (в основном на свои средства) 4 арм. храма в обеих столицах Российской империи. Оставив состояние брату Иоакиму (Овагиму; 1744–1826), он завещал ему также основать арм. уч-ще в Москве (открыто в 1815, с 1835 гимназия, в 1848 преобразовано в **Лазаревский ин-т вост. языков**). В 1779–1780 гг. на средства Лазаревых рядом с их московскими владениями в Столповом пер. (за к-рым с кон. XVIII в. закрепилось название Армянского) была построена ц. Воздвижения Креста (Сурб Хач; освящена архиеп. Иосифом). Выполненная в лучших традициях классицизма, она по стилю напоминала арм. ц. вмц. Екатерины в С.-Петербурге, построенную по проекту Ю. М. Фельтена (предполагают, что этот петербургский архитектор был автором и московской церкви). Величественное здание, украшенное скульптурой, в 1866 г. было надстроено колокольней над зап. входом. Во время первой мировой войны в Крестовоздвиженской ц. хранились сокровища Эчмиадзина, эвакуированные из зоны военных действий. Также на средства Лазаревых построена ц. Воскресения Христова (Сурб Арутян) на Армянском кладбище. Здание было перестроено в 1815 г. по проекту архит. А. Григорьева. Храм, закрытый в 30-х гг. XX в., был возвращен арм. общине в 1954 г. На Армянском кладбище (филиал Ваганьковского), основанном в кон. XVIII в. по ходатайству московской арм. общины, находятся могилы братьев Ивана и Иоакима Лазаревых, поэта С. С. Шахазиза, юриста Г. А. Джаншиева, ученых Л. К. Рамзина и Н. А. Прилежаева, писателя Андрея Платонова и др.

В 1701 г. в Россию впервые пришел один из видных деятелей в борьбе за освобождение арм. народа вардапет Минас. 20 нояб. 1714 г. он обратился к рус. правительству: «Всепокорно прошу, чтобы позволено было построить церковь армянскую в Петербурге». Аналогичные просьбы Минас высказывал в 1722 и 1725 гг. Указом от 29 сент. 1725 г. Святейший Синод РПЦ определил: «Дом молитвенный иметь



*Церковь вмц. Екатерины
в С.-Петербурге. 1780 г.
Архит. Ю. М. Фельтен*

в Петербурге армянам дозволить» (Лебедев. С. 8). О постройке церкви «армянского закона» в С.-Петербурге хлопотал Лука Ширванов. На это ходатайство в 1740 г. дано имп. разрешение, отмененное при Елизавете Петровне (1742). В достройке начатой в С.-Петербурге каменной церкви было также отказано (1745).

После упомянутого указа императрицы Екатерины II в С.-Петербурге началось строительство арм. храма вмц. Екатерины на Невском проспекте (1771). Оно велось по инициативе и на средства И. Лазарева и было завершено в нач. 1780 г. Эта однокупольная церковь явилась образцом рус. раннего классицизма. 18 февр. 1780 г. арм. храм освятил архиеп. Иосиф в присутствии кн. Г. А. Потёмкина и мн. высокопоставленных лиц. В 1783 г. в Петербурге открылась первая в России арм. типография, позднее перевезенная в Астрахань. Последние годы XIX в. были тяжелым временем для арм. народа. Гонения со стороны Оттоманской империи особенно усилились с 1894 г.; беженцы-армяне из Турции оседали не только в Юж. России, но и в Киеве и в С.-Петербурге. В 1895 г. С.-Петербург посетил католикос Мкртич I (1892–1907). Этот выдающийся деятель Армянской Церкви был принят императором и присутствовал за богослужениями в арм. храме вмц. Екатерины. В правление имп. Павла I была построена арм. ц. Воскресения Христова на Смоленском арм. кладбище в С.-Петербурге (освящена в 1797). При храме была устроена родовая усыпальница Лебедевых; со временем здесь же были похоронены потомки рода Лорис-Мели-

ковых, проф. тур. языка Ованес Амиди (1788–1849), историк и филолог А. М. Худобашев (1780–1869), сохранилось надгробие проф. К. П. Патканова (1833–1889).

В нач. 30-х гг. были снесены 2 из 3 арм. храмов в Москве (кроме Воскресенской ц. на Армянском

кладбище). В 30-х гг. XX в. был закрыт арм. храм вмц. Екатерины в Ленин-

граде (в дальнейшем использовался под хозяйственные нужды). Арм. храм при Смоленском кладбище был закрыт в 1931 г.; здание использовалось разными организациями. В 1988 г. храм был возвращен арм. общине, в нем было возобновлено богослужение и одновременно начаты реставрационные работы. 1 марта 1993 г. арм. общине был передан храм вмц. Екатерины в С.-Петербурге. 14 марта того же года свящ. Езрас Нерсисян совершил здесь первое после 60-летнего перерыва богослужение. Интерьеры церкви находились в крайне запущенном состоянии: пропала вся церковная утварь, исчез иконостас, мраморный пол был разобран. Реставрацию храма завершили к 1700-летию принятия Арменией христианства (2001), 12 июля 2000 г. состоялось освящение церкви в присутствии Католикоса всех армян Гарегина II и Патриарха Московского и всея Руси Алексия II. В 1993 г. арм. общине Москвы выделен участок в центре города для строительства нового храма во имя Воздвижения Честного и Животворящего Креста Господня; после проведения конкурса проектов (1993–2001) здесь начаты строительные работы.

Архим. Августин (Никитин), Э. П. Г.

Епископы и католикосы ААЦ. Святые обозначены в соответствии с традицией почитания в ААЦ. Имена Эчмиадзинских католикосов даны в восточно-арм. варианте, проч. — в западноарм.

Эчмиадзин (Валаришанат)

Святые апостолы Фаддей (Тадеос) и Варфоломей (Бартулимос); св. Захария († ок. 71/72); св. Зементос († ок. 75/76); св. Атриерсех († ок. 91/92); Муше († ок. 122/23); Шахен († ок. 148/50); св. Шаварш († ок. 169/71); св. Леонтий († ок. 187/90); св. Меружан (сер. III в.?); сщмч.

Григорий I Просветитель (Григор Партев Лусаворич) (301/14 — ок. 320, престол в Эчмиадзине; удалился на покой, † ок. 325); св. Аристаке I Партев (320/25 — ок. 333); св. Врганес I Партев (333–341); св. Юсик (Хусик) Партев (341–347); Даниэл (347?); Парэн (Парнерсе) Аштишатци (348–352); свт. Нерсес I Партев Великий, католикос (353 — 25.07.373); Шаак Маназкертци (373–377); Завен I Маназкертци (377–381); Аспоракес Маназкертци (381–386); свт. Саак (Исаак) I Партев Великий (387/88–425, удалился на покой, † 439); Сурмак (425–426); Баркишо Сириец (426–429); Самвел (429–434); вдовство престола в течение 10 лет; сщмч. Овсеп (Иосиф) I Вайоцзорци (Огоцимци) (444–451, казнен персами); Мелите (Мелетий) I Маназкертци (452–456); Мовсес (Моисей) I Маназкертци (456–461); св. Гот Арахезаци (Вотмсеци) (461–471); Кристапор (Христофор) I Арцруни (475–480); св. Ованнес (Йовханнес, Иоанн) I Маидакуни (478–490; с 484/85 престол в Двине); Бабген I Вотмсеци (490–516); Самвел I (Самуил) Арцкеци (516–526); Муше I Айлаберци (526–534); Саак II Улкеци (534–539); Кристапор II (I) Тираринджци (539–545); Левонд I Ерастаци (545–548); Нерсес II Багревандци (548–557); Ованнес II Габелеанци (557–574); Мовсес II Еливардеци (574–604); Абрам I Албатанеци (606/07–610/15); Комитас I Алцеци (610/15–628); Кристапор III (II) Апахунеци (628–630); Езр I Паражнakerтци (630–641); Нерсес III Таеци Ишханци Строитель (641–661/62); Анастас I Акорэци (661/62–667); Исраэл I Вотмсеци (667–677); Саак III Дзорпорци (677–703); Елия I Арчишеци (703–717); Ованнес III Одзенеци Философ (717–728); Давид I Арамонци (728–741; в Арамусе); Трдат I Вотмсеци (741–764); Трдат II Даснавореци (764–767); Сион I Бавонцеци (767–775); Есайя (Исаия) I Елишатрушеци (775–788); Степанос (Стефан) I Двинеци (788–790); Овахб (Иов) I Двинеци (790–791); Согомон (Соломон) Гарцеци (791–792); Геворг (Георгий) I Бюраканци (792–795); Овсеп II Парнеци (795–806); Давид II Какегеци (806–833); Ованнес IV Воваеци (833–855); Закария (Захария) I Дзагеци (855–876); Геворг II Гарнеци (877–897); Маштоц I Еливардеци (897–898); Ованнес V Драсханакертци (898–928, захвачен арабами; престол в Дзоровакне); Степанос II Рштуни (929–930; с 927 престол в Ахтамаре); Теодорос (Феодор) I Рштуни (930–941); Елише (Елисей) I Рштуни (941–946); Анания I Мокаци (946–965, с 947 престол в Аргине); Ваан Сюнеци (968–969, низложен); Степанос III Севанци (969–971); Хачик I Аршаруни (973–992); Саргис I Севанци (992–1019, с 1001 престол в Ани); Петрос I Гетадардз (1019–1058, с 1048/51 престол в Севастии); Хачик II Анеци (1058–1065,



с 1062 престол в Тавблуре); Григор II Пахлавуни Вкаясер (1066 – 3.06.1105, с 1066 престол в Цамидаве, с 1090 в Кесуни, Красный мон-рь); Барсег (Барсел) I Анеци (1105–1113, престол в Шугре); Григор III Пахлавуни (1113 – 17.08.1166; с 1125 престол в Цовке, с 1147/49 в Ромкле, Киликия); Нерсес IV Клаеци Шпюрали (Благодатный) (1166 – 13.08.1173); Григор IV Тла (Тра) (1173 – 16.05.1193); Григор V Каравез (июль 1193–1194, низложен); Григор VI Апират (1194–1203); Ованнес VI Сисеци Мецабаро (1203–1221); Костандин I Бардзрберди (1221 – 9.04.1267); Акоб (Иаков) I Клаеци (1268–1286); Костандин II Катучеци (13.04.1286–1289, низложен); Степанос IV Ромклаеци (1290–1292); Григор VII Анаварзеци (1293–1307, престол в Сисе, Киликия); Костандин III Кесарацц (19.03.1307–1322); Костандин IV Ламбронаци (1322–1326); Акоб II Анаварзеци (1327–1341); Мхитар I Грнерци (1341–1355); Акоб II Анаварзеци, вторично (1355–1359); Месроп I Артазеци (1359–1372); Костандин V Сисеци (1372–1374); Погос (Павел) I Сисеци (1374–1382); Теодорос II Киликеци (1382–1392); Карапет I Келеци (Кегеци) (1392–1404); Акоб III Сисеци (1404–1411); Григор VIII Хандзолат (1411–1418, смещен); Погос II Гарнеци (1418–1430); Костандин VI Вахкаци (1430–1438); Овсеп (1438–1439); Григор IX Мусабегянц (с 1439/40; в 1441 уступил первенство возрожденному престолу в Валаршапате-Эчмиадзине); Киракос I Вирапеци (1441–1443, престол в Эчмиадзине); Григор X Джалалбекянц (1443–1465/66); Саргис, сопредстоятель (1462–1470); Аристакеc II Аторакал (с 1448 сопредстоятель, 1465/66–1469/70); Саргис II Аджатар (1469/70–1474); Ованнес VII Аджакир (с 1470 сопредстоятель, 1474–1484); Саргис III Мюсайл (с 1474 сопредстоятель, 1484–1515); Юсик, сопредстоятель (1488); Тадеос, сопредстоятель (1499–1504); Давид, сопредстоятель (?–?); Ованнес, сопредстоятель (?–?); Нерсес, сопредстоятель (?–?); Закария II Валаршапатаци (1515–1520); Саргис IV Врстанци (сопредстоятель с 1515, 1520–1537); Григор XI Бюзандаци (1537–1542); Степанос V Салмастеци (с 1540 сопредстоятель, 1545–1567); Микаэл I Себастаци (с 1542 сопредстоятель, 1567–1570/76); Барсег, сопредстоятель (1555–1567); Аристакеc, сопредстоятель (1558–1568); Степанос, сопредстоятель (?) (1567–1585); Григор XII Валаршапатаци (в 1557–1567 сопредстоятель, 1570–1587); Тадеос из Польши, сопредстоятель (1571–1576); Аракел Валаршапатаци (1579–1587); Давид IV Валаршапатаци (с 1579 сопредстоятель, 1587–1629); Мелкиседек (Меликсет), сопредстоятель (1593–1628); Григор Срапион, сопредстоятель (1603–1605); Аветик, сопредстоятель (1605–1620); Саак, сопредстоятель (1624–1628);

Мовсес III Татеваци (13.01.1629 – 14.05.1632); Пилипос (Филипп) I Албакеци (13.01.1633 – 25.03.1655); Акоб VI Джугаеци (8.04.1655 – 1.08.1680); Егиазар (Елиазар) I Айнтапци (оспаривал престол с 1663, католикос 1682 – 8.08.1691); Нахапет Едесацц (10.08.1691 – 13.06.1705); Александр I Джугаеци (1706 – 22.11.1714); Аствацатур Хамаданци (7.05.1715 – 10.10.1725); Карапет II Улнеци (из Джейтуна) (27.02.1726 – 9.10.1729); Абраам II Хошабеци (1730 – 11.11.1734); Абраам III Кретацц (25.11.1734 – 18.04.1737); Газар (Лазарь) I Дшахеци (1737–1751); Минас Акнеци (15.09.1751 – 12.05.1753); Александр II Каракашьян Бюзандаци (1753–1755); Саак Кехици (Келици) (1755–1759); Акоб VIII Шамахеци (24.11.1759 – 7.1763); Симеон I Ереванци (1763 – 26.07.1780); Гукас (Лука) I Карнеци (2.08.1780 – 27.12.1799); Овсеп Аргутян-Еркайнабазук (Иосиф Аргутинский-Долгорукий) (1800–1801); Давид V Горганян Энегерци (28.04.1801–1804); Даниэл I Сурмареци (1804 – 21.08.1808); Епрем (Ефрем) I Дзорагехци (26.12.1809 – 8.10.1830); Ованнес VIII Карбеци (20.03.1831 – 26.03.1842); Нерсес V Аштаракеци (8.05.1843 – 13.02.1857); Маттеос (Матфей) I Чухачян (18.05.1858 – 22.08.1865); Геворг IV Керестечян (17.09.1866 – 6.12.1882); Нерсес К-польский (1884); Макаре I Тер-Петросян Тушареци (21.04.1885 – 16.04.1891); Мкртич I Хрмян Айрик (5.05.1892 – 29.10.1907); Маттеос II Измирлян (1.11.1908 – 11.12.1910); Геворг V Суренянц (13.12.1911 – 8/9.05.1930); Хорен I Мурадбекян (10/12.11.1932 – 6.04.1938); вдовство кафедр (1938–1945); Геворг VI Чеорекчян (местоблюститель с 1938, 19.04.1945 – 9.05.1954); Вазген I Палчян (30.09/2.10.1955 – 18.08.1994); Гарегин I Саркисян (4.04.1995 – 29.06.1999); Гарегин II Нерсесян (с 27.10/4.11.1999).

Киликия

Крикор IX Мусабегянц (1439–1446); Гарабед (1446–1478); Степанос (1478–1488); Ованнес I (1488–1489); Ованнес II (1489–1525); Ованнес III (1525–1539); Симеон I (1539–1545); Газар I (1545–1547); Торос I (1548–1550); Хачадур I (1551–1560); Хачадур II (1560–1584); Азария I (1584–1601); Ованнес IV (1602–1608); Бетрос I, сопредстоятель (1602–1608); Минас I (1621–1632); Симеон II (1633–1648); Нерсес I (1648–1654); Торос II (1654–1657); Хачадур III (1657–1674); Сааг I (1674–1683); Азария II (1683–1686); Крикор II (1686–1693); Аствацатур I (1693–1696); Маттеос I (1694–1705); Ованнес V (1705–1721); Гукас I (1721–1729); Микаэл I (1737–1758); Каприэл I (1758–1770); Епрем I (1771–1784); Теоторос III (1784–1796); Гирагос I (1797–1822); Епрем II (1823–1831); Микаэл II (1832–1855); Гирагос II (1855–1865); Мекердич I (1871–1894); Сааг II Хапаян (1902–

1939; с 1930 в Антильясе); Папкен II, сопредстоятель (1931–1936); Бедрос IV (1940); Карекин I Овсепян (1943–1952); Зарех I Пайаслян (1956–1963); Хорен I Параян (1963–1983); Карекин II Саркисян (1977–1995); Арам I Кешишьян (с 1995).

К-поль (Стамбул)

Овагим I (Иоаким) (1461–1478); Ниголайос I (1478–1489); Гарабед I (1489–1509); Мардирос I (1509–1526); Крикор I (1526–1537); Асдвацатур I (1537–1550); Истепанос I (1550–1561); Дирадур I (1561–1563); Агоп I (1563–1573); Ованнес I (1573–1581); Товма I (1581–1587); Саркис I (1587–1590); Ованнес II (1590–1591); Азария I (1591–1592); Саркис II Барон Дер (1592–1596); Дирадур I, повторно (1596–1599); Мелкисетег I (1599–1600); Ованнес III Сахир (1600–1601); Крикор II (1601–1608); Крикор II, повторно (1611–1621); Ованнес III Сахир (1621–1623); Крикор II, в 3-й раз (1623–1626); Закария I (1626–1631); Ованнес III Сахир (1631–1636); Закария I, повторно (1636–1639); Тавит I (1639–1641); Гирагос I (1641–1642); Хачадур I (1642–1643); Тавит I, вторично (1643–1644); Товма II (1644); Тавит I, в 3-й раз (1644–1649); Тавит I, в 4-й раз (1650–1651); Елиазар I (1651–1652); Ованнес IV (1652–1655); Товма II (1657–1659); Мардирос II (1659–1660); Лазарь I (1660–1663); Ованнес V Тютюнджю (1663–1664); Саркис III (1664–1665); Ованнес V Тютюнджю, вторично (1665–1667); Саркис III, вторично (1667–1670); Истепанос II (1670–1674); Ованнес VI (1674–1675); Антреас I (1673–1676); Гарабед II (1676–1679); Саркис IV Экмекчи (1679–1680); Гарабед II, повторно (1680–1681); Торос I (1681); Гарабед II, в 3-й раз (1681–1684); Епрем I (1684–1686); Гарабед II, в 4-й раз (1686–1687); Торос I, повторно (1687–1688); Хачадур II (1688); Гарабед II, в 5-й раз (1688–1689); Маттеос I Сары (1692–1694); Епрем I, повторно (1694–1698); Мелкисетег II Суфи (1698–1699) (1700–1701); Мхитар I (1699–1700); Мелкисетег II Суфи, повторно (1700–1701); Епрем I, в 3-й раз (1701–1702); Аведик I (1702–1703); Калуст Гайдзаг I (1703–1704); Нерсес I (1704); Аведик I, повторно (1704–1706); Мардирос III (1706); Микаэл I (1706–1707); Сааг I (1707); Ованнес VII (1707–1708); Сааг I, повторно (1708–1714); Ованнес VIII (1714–1715); Ованнес IX Голод (1715–1741); Агоп II Нальян (1741–1749); Брорхорон I (1749); Минас I (1749–1751); Кеворк I (1751–1752); Агоп II Нальян, повторно (1752–1764); Крикор III Басмачиян (1764–1773); Закария II Покузян (1773–1781); Ованнес X (1781–1782); Закария II Покузян, повторно (1782–1799); Таниэл I (1799–1800); Ованнес XI Чамаширчян (1800–1801); Крикор IV (1801–1802); Ованнес XI Чамаширчян, повторно (1802–1813); Апрахам I





Кольян (1813–1815); Богос I Крикорян (1815–1823); Гарабед III (1823–1831); Истефанос II Агавни Закарян (1831–1839); Агоп III Серопян (1839–1840); Истефанос II, повторно (1840–1841); Асдвадзатур II (1841–1844); Маттеос II Чухаджян (1844–1848); Агоп III, повторно (1848–1856); Кеворк II Керестеджян (1856–1860); Саркис V Куумджун (1860–1861); Богос II Тактакян (1863–1869); Икнадиос I Какмаджян (1869); Мгрдич I Хримян (1869–1873); Нерсес II Варжабедьян (1874–1884); Арутюн I Вехабедьян (1885–1888); Хорен I Ашикян (1888–1894); Маттеос III Измирлян (1894–1896); Малакиа I Орманиан (1896–1908); Маттеос III, вторично (1908–1909); Егише I Туриан (1909–1910); Ованнес XII Аршаруни (1911–1913); Завен I Дер Еляян (1913–1915, 1919–1922); Месроб I Нароян (1927–1944); Карекни I Хачадурян (1951–1961); Шинорк I Калуджян (1961–1990); Карекни II Казанджян (1990–1998); Месроб II Мутафьян (с 1998).

Иерусалим

Абраам (638–669); Крикор Етесаци (669–696); Кеворк (696–708); Мгрдич (708–730); Ованнес (730–758); Степанос (758–774); Елия (774–797); ?; Абраам (885–909); ?; Крикор (981–1006); Арсен (1006–1038); Месроб (1008); ?; Симеон (1090–1109); Мовсес (1109–1133); Есайи (1133–1152); Сааг (1152–1180); Абраам (1180–1191); Минас (1191–1205); Абраам (1215–1218); Аракел (1218–1230); Ованнес Гарнеци (1230–1238); Гарабед (1238–1254); Агопос (1254–1281); Саркис (1281–1313); Асдвадзатур (Феодор) (1313–1316); Тавит (1316–1321); Богос (1321–1323); Варган Арвелци (1323–1332); Ованнес (1332–1341); Парсерг (1341–1356); Гарабед (1349); Крикор (1356–1363); Гирагос, сопредстоятель Крикора; Мгрдич (1363–1378); Ованнес (1378–1386); Крикор (1386–1391); Есайи (1391–1394); Саркис (1394–1415); Мардирос, сопредстоятель (?) (1399); Месроб, сопредстоятель (?) (1402); Богос Карнеци (1415–1419); Мардирос (1419–1430); Минас, сопредстоятель (?) (1426); Есайи (1430–1431); Ованнес (1431–1441); Мурон (1436–1437); Абраам Мисирци (1441–1454); Месроб (1454–1461); Бедрос (1461–1476); Мгрдич Еловци (1476–1479); Абраам Периахци (1497–1485); Ованнес Мисирци (1485–1491); Мардирос Брусаци (1491–1501); Бедрос (1501–1507); Саркис (1507–1517); Ованнес (1517–1522); Асдвадзатур (Феодор) Мердинци (1532–1542); Пилибос (1542–1550); Асдвадзатур Мердинци, повторно (1550–1551); Антреас Мердинци (1551–1583); Тавит Мердинци (1583–1613); Крикор Канцагеци (1613–1645); Асдвадзатур Даронечи (1645–1664); Егиазар Ромглаеци (1664–1665); Асдвадзатур Даронечи, повторно (1665–1666); Егиазар (1666–1668); Асдвадзатур (1668–

1670); Егиазар, повторно (1670–1677); Мардирос Кримци (1677–1680); Ованнес Амасьяци (1680); Мардирос Кримци, повторно (1681–1683); Ованнес Болсеци (1684–1697); Симеон (1688–1691); Минас Амтеци (1697–1704); Калусд Хетунци, сопредстоятель; Крикор (1704–1715); Агоп Нальян (1749–1752); Теоторос (1752–1761); Гарабед Танчагеци (1761–1768); Богос Ванеци (1768–1775); Ованнес Канаперци (1775–1793); Бедрос Евтогиаци (1793–1800); Теоторос Ванеци (1800–1818); Каприэл Нигомитаци (1818–1840); Богос Агривнуболсеци (1824–1847); Закария Гопеци (1840–1846); Гирагос Иерусалимский (1846–1850); Ованнес Смирнский (1850–1860); (1860–1864); Есайи Таласский (1864–1885); Арутюн Вехабедян (1889–1910); Егише I Туриан (1921–1929); Торком I Кушагян (1929–1939); Месроб Нишанян (1939–1944); Гурег Израэлян (1944–1949); Тиран Нерсоян (1957–1958); Егише II Дердериан (1960–1990); Торком II Манугян (с 1990).

Ист.: *Չորր Ի. Վարդ Բ. Մերոյ Մատոնի / Վշխատութեամբ Ա. Ս. Մարտոսյանի [Корюн. Житие Месропа Маштоца / Изд. А. С. Матевосяна. Ереван, 1994] (пер.: Корюн. Житие Маштоца / Пер. Ш. В. Смбагыана, К. А. Мелик-Огаджаняна. Ереван, 1962); История Армении Фавстоса Бузанда. Ереван, 1953; Մովսէս Խորենացի. Հայոց պատմություն [Мовсес Хоренаци. История Армении / Пер. Г. Х. Саркисяна. Ереван, 1995] (*Moses Khorenats'i. History of the Armenians / Ed. R. W. Thomson. Camb. (Mass.); L., 1978; Mousséy Хоренский. История Армении / Пер. Н. О. Эмина. М., 1893; Չորրիկոս Գանձազեցի. Պատմություն Հայոց [Киракос Гандзакец. История Армении. Ереван, 1961]; Գիրք Թորոս [Книга посланий. Тифлис, 1901]; Կնիք նախապոյ [Печать веры / Изд. Карапет Тер-Мкртчян. Эчмиадзин, 1914]; The Teaching of Saint Gregory: An Early Armenian Catechism / Transl. and comment. by R. W. Thomson. Camb. (Mass.), 1970; Исповедание христианская веры Армянская Церкви / Переведенное с Армянского на Русский язык и изданное тщанием преосв. Иосифа, архиеп. всего армянского народа, обитающего в России, и кавалера кн. Арутинского-Долгорукого. СПб., 1799; Исторические памятники вероучения Армянской Церкви, относящиеся к XII столетию / Пер. А. Худобашева. СПб., 1847. Лит.: Болотов. Лекции. Т. 4. С. 438–462; Анишский А. История Армянской церкви (до XIX в.). Кишинев, 1900; Միջնադարի Օրինակներ. Ազգայնական [Малахия Орманиан, патр. К-польский. Национальная история. Константинополь, 1912. Бейрут, 1959–1961. Т. 1–3]; он же. Армянская Церковь: ее история, учение, управление, внутренний строй, литургия, литература, ее настоящее: Пер. с франц. М., 1913; Clercq С. de. Arménien (droit canonique) // Dictionnaire de droit canonique. P., 1935. Т. 1. Col. 1043–1047; Доктусов Н. П. Армянская Церковь / МДА. Загорск, 1956. Ркп.; Ananian P. La data e le circostanze della consecrazione di S. Gregorio Illuminatore // Le Muséon. 1961. Т. 74. P. 43–73, 317–360; Adornz N. Armenia in the Period of Justinian. Lisbon, 1970; Красноложкин Г., свящ. Армянская Церковь: история и современное состояние:**

Курс. соч. / МДА. Загорск, 1973; Die Kirche Armeniens: Eine Volkskirche zwischen Ost und West / Hrsg. F. Heyer. Stuttgart., 1978 [Библиогр.]; Никитин В. А. Под сенью священного Арарата // ЖМП. 1979. № 1. С. 51–57; № 2. С. 63–67; Культура раннефеодалной Армении (IV–VII вв.). Ереван, 1980; Улинов А. Памяти Патриарха-Католикоса Мкртчича I Хримяна (1820–1907) // ЖМП. 1983. № 7. С. 48–52; № 8. С. 64–67; Garsoian N. G. Armenia between Byzantium and the Sasanians. L., 1985; Fedalto. Hierarchia. Vol. 1. P. 409–418; Зирекянц В. Армяно-католические отношения в период Киликийского армянского государства (1080–1375 гг.): Курс. соч. / МДА. Загорск, 1989. Ркп.; Матевосян К. Армянские епархии в России / МДА. Загорск, 1991. Ркп.; Assfalg J., Krüger P. Petit dictionnaire de l'Orient chrétien. Turnhout, 1991. P. 160–163; Иванов Н. А. Система миллетов в араб. странах XVI–XVII вв. // Восток. 1992. С. 37–41; Арутюнова-Фиданян В. А. Армяно-византийская контактная зона (X–XI вв.). М., 1994; Езык Петросян, еп. Армянская Апостольская Святая Церковь. Эчмиадзин, 1996. Краснодар, 1998³; Саркисян Г., Худавердян К., Юзбашян К. Потомки Хайка. Ереван, 1998; Мурадян П. Идея конфессиональной толерантности и межнационального согласия в армянской книжности XII–XIII веков // ХВ. 1999. Т. 1 (7). С. 358–373; Нелюбов Б. А. Армянская Церковь // Альфа и Омега. М., 1999. № 2 (20). С. 308–339; Garsoian N. L'Église Arménienne et le grand schisme d'Orient. Louvain, 1999; Гирсозян Н. Г. Был ли создан Собор в Валааршанате в 491 году? // ХВ. 2001. Т. 2 (8). С. 116–120; Thomson R. W. The Crusades through Armenian Eyes // The Crusades from the Perspective of Byzantium and the Muslim World / Ed. A. E. Laiou, R. P. Mottahedeh. Wash., 2001. P. 71–82; **вероисповедание: Гермоген (Доброправин), еп.** Краткий очерк Армяно-Григорианской Церкви // ДБ. 1858. № 45. С. 243–248; он же. Вероучение Армянской Церкви // Там же. № 48. С. 335–372; Михаил Салантьян, архиеп. О согласии и мнимом несогласии вероисповеданий Церкви Армянской и Церкви Греческой // ХЧ. 1869. Ч. 1. С. 222–238; Троицкий И. Изложение веры Церкви Армянския, начертанное Нерсесом, католиком армянским, по требованию Боголюбивого государя греков Мануила: Ист.-догм. исслед. в связи с вопросом о воссоединении Армянской Церкви с Православной. СПб., 1875; Лебедев А. Вероисповедное положение армян в России до времени Екатерины II (включ.). М., 1909; Максимаджян С., прот. Краткий очерк вероисповедания Армянской Церкви. Р-н/Д., 1909²; Денисов Е. Ю. Монофизитство: ересь или схизма? // Восток. 1994. № 5. С. 93–108; Матевосян А. Христология Армянской Церкви и Халкидонский Собор // Гнозис. Ереван, 1997. № 1. С. 68–74; Бозоян А. А. Документы армяно-византийских церковных переговоров (1165–1178 гг.). Ереван, 1995 (на арм. яз.); Арутюнова-Фиданян В. А. Православные армяне в контексте борьбы за унию церквей на Христианском Востоке // Традиции и наследие Христианского Востока. М., 1996. С. 23–62; The Armenian Christian Tradition / Ed. R. F. Taft. R., 1997. (ОСА: 254); **связи с Россией:** Собрание актов, относящихся к истории армянского народа. Т. 2. М., 1838; Тер-Габриэляньц Г. Армянская колония в Москве и С.-Петербурге. М., 1888. С. 100–104; Кананов Г. К. Армяне в России // Братская помощь пострадавшим в Турции армянам:





Сб. М., 1897; *Эзов Г. А.* Сношения Петра I с армянским народом. СПб., 1898; *он же.* Начало сношений Эчмиадзинского патриаршего престола с рус. правительством // Кавказский вестник. 1901. № 10; *Ерицов А. Д.* Первоначальное знакомство армян с Северо-Восточной Русью до воцарения дома Романовых в 1613 году // Там же. 1901. № 12; *Кусиков А.* Армянская Церковь в России как юридическое лицо // Там же. 1905. № 2; *Лебедев А.* Вероисповедное положение армян в России. М., 1909; *Дашкевич Я. Р.* Армянские колонии на Украине в источниках и литературе XV–XIX вв. Ереван, 1962; *Меликсет-Бек Л. М.* Древняя Русь и Армения. Ереван, 1965; *Хачикян Л.* Армяне в древней Москве и на путях, ведущих в Москву // Вестник Матенадарана. 1980. Т. 13. С. 7–107; *Амирханян А. Т.* Армянский переулоч, д. 2. М., 1989; *Августин (Никитин), архим.* Возрождение армянской общины в Ленинграде // Религия в СССР. 1989. № 11. С. 3–7; *Айвазян К. В.* История отношений Русской и Армянской Церквей в средние века. Ереван, 1989; Сороч сороков. Т. 4. С. 425–430; *Ананян Ж. А., Хачатурян В. А.* Армянские общины в России. Ереван, 1993; *Шульц С.* Храмы Санкт-Петербурга. СПб., 1994. С. 229–230; *периодика* [на арм. яз.]: Арапат. Эчмиадзин, 1868–1919; Базмавеп. Венеция, 1843–; Эчмиадзин. Эчмиадзин, 1944–; Андес Амсорья. Вена, 1886/87–; Снон. Иерусалим, 1866–1877, 1929–; <http://www.cathcil.org/x03/index.htm> (указатель) [Электр. ресурс].

АРМЯНСКАЯ КАТОЛИЧЕСКАЯ ЦЕРКОВЬ [офиц. название — Patriarchatus Ciliciae Armenorum, Патриархат армян в Киликии], христ. община армян, перешедших в католичество и отколовшихся от Армянской Апостольской Церкви. Образовалась в сер. XVIII в. в результате проповеднической деятельности католич. орденов *доминиканцев* и *иезуитов* среди арм. населения Ближ. Востока, гл. обр. в Палестине, Сирии, Киликии и Стамбуле. А. К. Ц. является частью организации Римско-католической Церкви, находится в подчинении папского престола.

Титул главы А. К. Ц. — Патриарх армян в Киликии. Резиденция патриарха находится в Бейруте. С 18 окт. 1999 г. патриарший престол занимает Нерсес Петр XIX Таромуни. Епархии расположены на территории Ливана, Сирии, Ирака, Турции, Египта, Ирана, а также в США. В наст. время общины А. К. Ц. насчитывают до 190 тыс. чел.

История. (О миссионерской деятельности латинян среди армян и о связях Армянской Апостольской Церкви с Римом в ср. века см. в статьях «Армянская Апостольская Церковь», «Крестовые походы», «Киликийская Армения»). Патриарший престол А. К. Ц. был основан в 1740 г.

небольшой общиной армян в Сирии с епископами г. Мардина Мелхионом Тасбасяном и г. Халеба Авраамом Ардзвивяном, перешедшими под юрисдикцию Римско-католической Церкви. Во главе этой настроенной на церковное объединение с Римом группы встал еп. Авраам, 26 нояб. 1742 г. он получил офиц. признание своего патриаршего титула от папы *Бенедикта XIV*; был утвержден автономный статус А. К. Ц. в рамках Римско-католической Церкви. Первоначально резиденция патриарха находилась в дер. Курайам в Ливанских горах близ Бейрута, но через нек-рое время была перенесена во вновь образованный мон-рь *антониов-маронитов* св. Марии в Бзуммаре (в окрестностях Бейрута). Пользуясь поддержкой папского престола, Венеции, а также франц. представительства в Стамбуле, А. К. Ц. приобрела в XVIII в. значительное влияние на армян в Османской империи, к-рые все более интересовались жизнью и достижениями христ. Европы. Наиболее крупные общины армян-католиков возникли в Стамбуле, в Халебе (совр. Сирия) и в Бейруте. С 1830 г. А. К. Ц. вошла в образованный тур. властями новый миллет (общину), объединивший всех католиков — подданных Османской империи.

В XIX в. в А. К. Ц. наряду со стремлением к сотрудничеству с Римом проявилось также и противоположное направление. Ряд иерархов и значительная часть общины выступали за укрепление широкой автономии А. К. Ц., хотя и при безусловном ее подчинении папе. Наиболее открыто противоречия внутри Церкви проявились в 60-х гг. XIX в., во время конфликта вокруг деятельности патриарха Антония Петра IX (Хассуна). С 1860 г. Антоний занимал пост архиепископа К-поля и рекомендовал себя как сторонник Запада. В 1866 г. после смерти патриарха Григора Петра VIII Антоний был избран на патриарший престол в Бзуммаре при сохранении за ним К-польской кафедры. Он перенес действующую патриаршую резиденцию в р-н Галаты в К-поле. В 1867 г. при поддержке Антония папа *Пий IX* выпустил буллу «*Reversurus*» по вопросу о статусе А. К. Ц., в к-рой резко ограничивались права ее автономии. Впредь отменялось право самостоятельного выбора патриарха и для всех епископов устанавливался

5-летний срок паломничества в Рим *ad limina apostolorum*. Такой пересмотр прав А. К. Ц. явно противоречил ее статусу, утвержденному в XVIII в., и вызвал протест большинства общины. Противостояние в А. К. Ц. также усугублялось тем, что состоявшийся вскоре *Ватиканский I Собор* (1869–1870) принял догмат о непогрешимости папы, и это делало постановления буллы «*Reversurus*» фактически неотменяемыми. В 1872 г. партия противников новой политики св. престола избрала вместо Антония Хассуна на патриарший престол А. К. Ц. Иоанна Купеляна, архиеп. Диярбакыра (Турция). Антоний был изгнан, и возглавляемая Иоанном А. К. Ц. отказалась признавать решения Ватиканского I Собора. Раскол между А. К. Ц. и Римом продолжался до 1879 г., когда патриарх Иоанн Купелян был признан папой Львом XIII, а Антоний Хассун смог вернуться на свою К-польскую кафедру. Нуждавшаяся в постоянной поддержке Рима А. К. Ц. не могла долго противостоять политике пап на ограничение ее прав и была вынуждена согласиться с требованиями престола св. Петра.

В XX в. значение А. К. Ц. для армянства существенно снизилось. Во время геноцида армян в 1915 г. наряду с представителями общины Армянской Апостольской Церкви погибло ок. 30 тыс. армян-католиков. Геноцид и позднейшие революционные события в Турции привели к исчезновению арм. католич. епархий на территории этой страны. Кроме того, в связи с развитием богословского диалога и сотрудничества Римско-католической Церкви с ближневост. Церквами развитие А. К. Ц. во многом потеряло для Рима свою политическую актуальность.

Лит.: *Petit L.* Règlements généraux des Arméniens Catholiques // ROC. 1899. Т. 4. Р. 305–334; *Малахия Орманиан, патр.* Армянская Церковь. М., 1913. С. 79–89; *Anawati G. C.* The Roman Catholic Church and Churches in Communion with Rome // Religion in the Middle East. Camb., 1969. Vol. 1. P. 347–417; *Die Kirche Armeniens / Hrsg. F. Heyer.* Stuttg., 1978. S. 159–174; *Робертсон П.* Восточные Христианские Церкви. СПб., 1999. С. 152–155; *An. Pont.* 1999. P. 7–8.

Э. П. Л.

АРМЯНСКАЯ НОТОПИСЬ (новая армянская нотопись), система записи монодических песнопений, изобретенная в 10-х или 20-х гг. XIX в. западноарм. музыкантом свяц.



Амбарцумом Лимонджяном. Потребность в А. н. была обусловлена тем, что к нач. XIX в. искусство пения по арм. невмам — *хазам* — пришло в упадок, а европ. 5-линейная нотация (известная Лимонджяну) казалась слишком сложной для записи одноголосных мелодий. В А. н. сочетаются черты хазовой и европ. нотной систем. По внешнему облику и названиям мн. знаки А. н. тождественны хазам; с др. стороны, А. н., подобно европ. нотам (и в отличие от хазов), приспособлена для фиксации интервалов. Так же как и в европ. системе, в А. н. действуют принципы октавного подобия тонов и парного деления основных длительностей (что, строго говоря, противоречит исконным принципам ладового и ритмического строения арм. музыки).

Высота звуков передается в А. н. посредством следующих знаков (по сколке традиц. арм. звукоряды не темперированы, все соответствия носят более или менее приближенный характер).

┘	пуш (փուշ)	до
օ	экордж (էկորջ)	ре
Մ	вернахаг (վերնախաղ)	ми
բ	бенкордж (բենկորջ)	фа
Ն	хосровайин (խոսրովային)	соль
Լ	неркнахаг (ներկնախաղ)	ля
Ս	паруйк (պարույկ)	си бемоль

знак альтерации, ставится над знаком высоты и обозначает либо повышение данного звука на $\frac{1}{2}$ тона или на меньший интервал, либо понижение звука, расположенного на ступень выше. Точный смысл знака альтерации определяется согласно тому, в контексте какого гласа он используется.

Звуки, отстоящие на октаву вверх или вниз от звуков этого ряда, обозначаются соответственно с помощью точек и тире под знаками. Знаки высоты записываются непосредственно над словесным текстом. Знаки длительности либо надписываются над знаками высоты, либо (в паузах) пишутся между ними. Различаются следующие знаки длительности:

◦	суг (սուղ)	◦
∴	ерккет (երկկետ)	◡

∴	ерккет (երկկետ)	◡
?	кетсор (կետսոր)	◡
•	кет (կետ)	◡
┘	тав (թավ)	◡
ճ	стор (ստոր)	◡
^	кисатав (կիսաթավ)	◡
ՅՅ	еркстор (երկստոր)	◡
+	карордтав (քարորդթավ)	◡
○	цунк (ծուկ)	◡
∞	цнкнер (ծնկներ)	◡

В качестве метрической единицы текста принимается $\frac{1}{4}$. Отсутствие знака длительности над знаком высоты означает, что данная длительность равна предыдущей.

Образец монодии, записанной с помощью А. н.:

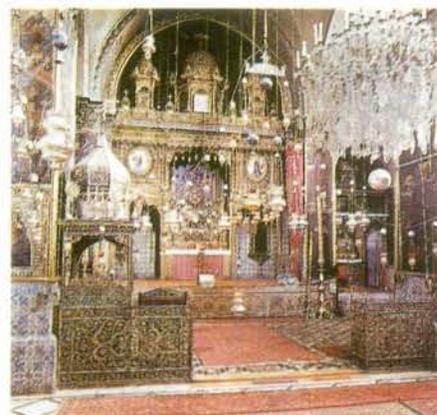


В сер. и 2-й пол. XIX в. с помощью А. н. были зафиксированы практически все дошедшие до этого времени средневек. церковные напевы. В кон. XIX в., с появлением многоголосных обработок духовной музыки, А. н. была вытеснена европ. 5-линейной нотацией.

Лит.: Թաշճյան Ն. Գաազիրը եկեղեցական ձայնադրության հայտն. Վարչարչարան, 1874 (Ташиян Н. Учебник церковной нотописы армян. Вагаршанат, 1874); Բրտյանց Ա. Գաազիրը հայկական եկեղեցական ձայնադրության. Վարչարչարան, 1890 (Брутянц А. Учебник армянской церковной нотописы. Вагаршанат, 1890).

Л. О. Акопян

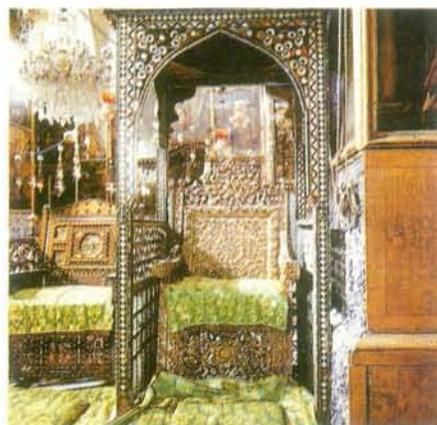
АРМЯНСКИЙ ОБРЯД, богослужебная традиция Армянской Апостольской Церкви (ААЦ). Формирование арм. богослужения в III–IV вв. происходило под влиянием в первую очередь греч. (через Каппадокию) и сир. (через Эдессу и Осроену) традиций (Taft. The Armenian. P. 176–179). Языками богослужения в это время были греч. и сир. (Махлахия Орманиян. С. 24). С V в. в связи с переводом Библии и богослужения



Собор мон-ря ап. Иакова в Иерусалиме. XVII–XVIII вв. Интерьер

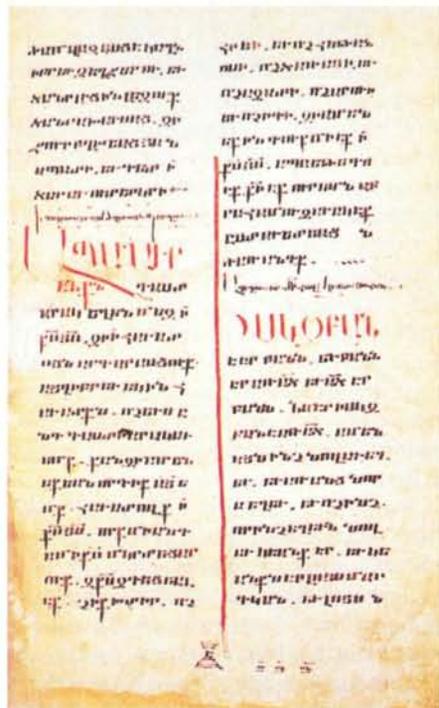
жебных текстов на арм. язык богослужебная традиция ААЦ становится самостоятельной (Там же. С. 26). В V–VII вв. было ощутимо сильное влияние греч. иерусалимского богослужения, что объясняется в т. ч. присутствием арм. диаспоры в Иерусалиме. Арм. христ. общины существовали здесь уже в IV в. Известно, что немало армян было среди монахов лавры св. Саввы Освященного и др. палестинских мон-рей. По сообщению Кирилла Скифопольского (VI в.), прп. Евфимий († 473) из Мелитины (М. Армения) организовывал монашеские общины в Палестине. В сер. V в. в Иерусалиме был основан арм. мон-рь во имя св. ап. Иакова, получивший в посл. статус Патриархата, в VI в. поблизости, возле Дамасских ворот Иерусалима, образовался арм. квартал. Арм. часовни, церкви и мон-ри строились как в самом Иерусалиме, так и в его окрестностях: по археологическим данным, в VI в. здесь было не менее 12 арм. мон-рей, в «Истории» Себеоса говорится о восстановлении богослужения в арм. церквях в VII в.

Трон ап. Иакова. 1656 г. (Собор мон-ря ап. Иакова. Иерусалим)



после нашествия персов, Анастас Вардапет (рубеж VII–VIII вв.) приводит названия 70 арм. мон-рей в этих местах. Кроме того, определенное воздействие на арм. литургическую традицию в это время оказал зап.-сир. обряд. В IX–XIII вв. арм. богослужение претерпело весьма заметное влияние *визант. обряда* (*Taft. Liturgy of the Hours. P. 219; idem. The Armenian. P. 179–195*). В XII–XIV вв. присутствие крестоносцев в М. Азии, а также участие в их рядах киликийских и сир. армян (многие из них в посл. поселились в Иерусалиме, влившись в число верных арм. Иерусалимского Патриархата) привело к проникновению нек-рых элементов *рим. обряда* (в первую очередь традиций ордена доминиканцев) в арм. богослужение (*Winkler. Armenia. P. 348–353; Taft. The Armenian. P. 179*).

Богослужебные книги. Чашоц (арм. Շաշոց) — *Лекционарий*, содержит литургические библ. чтения из ВЗ и НЗ. Патарагатетр (Պատարատետր; также Սորհրճար [Хорхурд] и др.) содержит последование *литургии*. Жамагирк (Չամազիր) — это книга часов, сходна с *Часословом*.



Маштоц. X в. (Матен. 1001. Л. 39)

Маштоц (Մշաշոց) аналогичен по составу *Требнику*, содержит чинопоследования *таинств* и проч. священнодействий. Эта литургическая книга в IX в. была упорядочена католиком Маштоцем I Елвардеци,

в честь к-рого получила свое название (*Сопубеаге. P. XXXII–XXXIII, 23, 507, 531–536; Красноложкин. С. 97*). Маштоц дзернадрутеан (Մշաշոց ձեռնարկը) состоит из последований *хиротоний*, дополняя Маштоц. Шаракан (Շարական) — это сборник гимнов (шараканов) (ср. *Обиход*). Йайсмавурк (Յայսմաւոր), аналог *Синаксаря*, Минология или *Пролога*, содержит краткие жития святых и поучения на праздники. Впервые был составлен мон. Израелом в 1240 г., позднее появились его различные редакции: в 1269 г. — Киракоса Аревелци в Сисе, ок. 1306 г. — католика Григора VII Анаварзеци, в нач. XV в. — Григора Хлатеци (по прозвищу Церенц). Тонацоц (Տոնացոյց; предшественником этой книги был Тонамак — Տոնամակ) содержит перечень праздников с литургическими чтениями и уставными указаниями (ср. *Титикон*).

Первые печатные издания арм. богослужебных книг выходили на протяжении XVI в. в Венеции, в К-поле и в Риме, в XVII в. печатались также во Львове, в Ливорно, в Нор-Джуге (Иран) и в Амстердаме, в самой Армении — только с кон. XVIII в.

Литургия. История. По выражению Р. Тафта, «армянская Патараг (Պատարատետր — Жертва; обычное арм. обозначение Евхаристии. — *Ред.*) — Божественная литургия — является одним из наименее изученных евхаристических последований восточного христианского мира» (ОСР. 1993. Vol. 59. P. 274). Неизвестно, какая именно литургия совершалась в Армении в III–IV вв., скорее всего это была традиц. кашпадокийская евхаристическая служба. С IV в. этот евхаристический чин называется *литургией свт. Василия Великого*, поскольку он был отредактирован самим святителем (J. Fenwick). В нач. V в. эта литургия (содержащая раннюю, т. н. краткую, версию *анафоры* свт. Василия) была переведена на арм. язык и под именем литургии св. Григория Просветителя стала в V в. основной литургией ААЦ (*Мартиросян. С. 21–29; Taft. The Armenian. P. 181*). К кон. V в. были сделаны 2 новых перевода литургии свт. Василия (с пространной версией *анафоры*): 1-й получил имя св. католика Саака (*Исаака*) *Великого* (*Hänggi, Pahl. P. 332–336*; в тексте *анафоры* св. Исаака даже сохранилось большое число оставшихся непере-веденными греч. фраз, буквально

совпадающих с соответствующими фрагментами *анафоры* свт. Василия), 2-й — свт. Кирилла Александрийского (*Ibid. P. 337–341*), он проявляет сходство с 1-й (до IX в.) визант. редакцией литургии свт. Василия, а также с греч. литургией «свт. Григория Богослова», носящей следы монофизитского влияния. Кроме того, известны еще 2 арм. *анафоры* этого времени — приписываемые свт. Григорию Богослову и свт. Афанасию Великому (*Ibid. P. 319–331*). Ок. X в. на арм. язык была вновь переведена литургия свт. Василия Великого, уже в развитой к-польской форме; в XIII в. (*Taft. The Armenian. P. 183*) был сделан перевод к-польской *литургии свт. Иоанна Златоуста* (*Aucher. La version. P. 370–404*). В XI–XIV вв. под влиянием традиций Яковитской Церкви на арм. язык были переведены основной евхаристический чин яковитов — сир. редакция *литургии ап. Иакова*, брата Господня (*Ibid. P. 342–346*), а также еще одна традиц. зап.-сир. *анафора* сщмч. Игнатия Богоносца (*Winkler. Armenian Worship. P. 50; Τρεμπέλας. Σ. 372–373*). Кроме того, известны арм. переводы рим. *мессы* и *литургии преждеосвященных Даров*, а также (в греч. переводе утраченного арм. антимонафизитского сочинения — *Sinait. gr. 1699. Fol. 91, XIV в.*) фрагменты *анафоры* под именем свт. Епифания Кипрского (*Hänggi, Pahl. P. 262–263*), близкие к *анафоре «Апостольского предания»*. Несмотря на указанное разнообразие литургий, с X в. (по крайней мере) главной, а после XIII в. и единственной совершаемой на практике становится литургия, носящая имя свт. Афанасия Великого, в к-рой отчетливо прослеживается сильное визант. и в гораздо меньшей степени рим. влияние. Помимо рукописей литургий важнейшими источниками по истории арм. евхаристического чина (*Taft. The Armenian. P. 183–195*) являются литургические комментарии еп. Хосрова Великого (Андзеваци) († ок. 963), *Нерсеса Ламбронаци* († 1198), Ованнеса Арчишечи († ок. 1330).

Анафоры арм. литургий принадлежат к разным типам: *анафоры* Григория Просветителя (= арм. редакции краткой версии *анафоры* свт. Василия Великого), св. Исаака Великого, свт. Кирилла Александрийского (1-я и 2-я арм. редакции пространной версии *анафоры* свт. Василия),

свт. Иоанна Златоуста, свт. Афанасия Великого принадлежат к визант. (к-польскому) типу; анафоры ап. Иакова и сщмч. Игнатия — к сиропантiox.; рим. канон — к рим.; наконец, анафора свт. Григория Богослова (и отчасти свт. Кирилла) — к оригинальному арм. (*Hänggi, Pahl. P. 319; Τρεμπέλας. Σ. 372–374*). Последний очень близок к визант., его особенности: после *institutio* имеется дополнительный текст, прославляющий Сошедшего во ад и Воскресшего Царя Христа; за *anamnesis* следует молитва о священнослужителях (*Hänggi, Pahl. P. 329–345*).

Порядок основной арм. анафоры свт. Афанасия (Սրբազան Երգեցողութիւնք եւ Աննանի Ս. Պատարագ. P. 178–189; *Hänggi, Pahl. P. 319–326*; СДЛ. Т. 2. С. 202–218): вступительный *диалог* (почти как в визант. анафорах, отличия: начальное благословение предстоятеля — не точная цитата, а парафраз 2 Кор 13. 13; возглас «Горé имéим сердцá» произносит не священник, а *диако́н*, причем предваряет его словами «Двери, двери», к-рые в к-польской литургии находятся перед Символом веры); *praefatio* (содержащее краткие повествования о сотворении мира и о воплощении Сына Божия); *Sanctus* (в полной форме); *post-Sanctus* (содержащий рассказ о соделанном Христом домостроительстве спасения); *institutio*, после 2-го возгласа (о Чаше) к-рого хор поет особое песнопение Богу Отцу (в конце *institutio* цитируются слова из Лк 22. 19: «Сие творите в Мое воспоминание» — и завершается рассказ о домостроительстве спасения); *anamnesis* (близок к тексту *anamnesis* анафоры литургии свт. Василия), после к-рого священник преподает мир всем молящимся и хор поет особое песнопение Сыну Божию; *эпиклеза* (с призыванием Св. Духа), после к-рой поется особое песнопение Св. Духу; *intercessio* и *dimissio* (состоящие из многочисленных возгласений священника и диакона и ответов народа; их непоследовательность (моление об усопших, о живых, опять об усопших и живых и обо всех) отражает смешанное влияние визант. обряда и иерусалимского богослужения); заключительное *славословие*.

Литургия оглашенных в арм. традиции называется полуденным часом (*ճշմ Ժամ* [чашу жам]). Она долго считалась не частью литургии, а отдельным последованием. В то

время как ныне литургия может совершаться в любой день года, кроме *Великой пятницы*, в древности дней без литургии было больше (запрещалось совершение литургии в будние дни Великого и Начального постов; литургия часто не служилась и в др. дни); в этом случае полуденный час совершался без литургии. По мнению Р. Тафта, в этом случае во время полуденного часа могло совершаться причащение преждеосвященными Дарами (*Taft. The Armenian. P. 187*). Древний порядок чина отдаленно напоминает визант. *изобразительны* (также первоначально использовавшиеся в качестве службы келейного Причащения). Согласно комментариям католикоса *Ованеса III Одзнеци* († 728) и еп. *Степаноса Сюнеци* († 735), полуденный час включал в себя: антифон (по воскресеньям из Пс 92), возвышение Евангелия, возглас: «Պ ուխում է» [Пр'осхумэ] (греч. *πρόσχωμεν* — **Вбнемэмэ**), неск. прошений, чтение Свящ. Писания и Символ веры. В рукописи Lond. Brit. Museum. Orient. 4551 (сер. XVII в.) последование полуденного часа приводится без надписания в конце 9-го часа в следующем составе: евангельские чтения (Мф 5. 1–12; Мк 3. 13–19; Лк 14. 12–15; Ин 10. 11–16), Никейский Символ веры, молитва св. Григория Просветителя «Прославим Сущего прежде веков...», прошения (частично совпадают с визант. просительной ектенией), *молитва Господня*

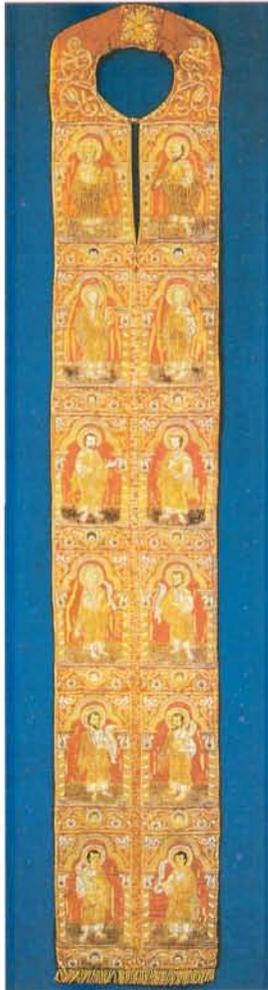
Напрестольный крест. 1744 г.
Мон-рь Лим (Музей-сокровищница
Эчмиадзин)



«Отче наш», *аккламация* «Один Свят, один Господь...» (=«**Ե՛ճԻՆՅ ՏՅՒՂՅ...**» визант. литургии), славословие Пресв. Троицы в виде диалога священника и клирика («Благословен Отец Святой, истинный Бог» — «Аминь»), к-рый заканчивается молитвой, сходной с читаемой священником в конце визант. литургии свт. Иоанна Златоуста («**Իսկոննիւնէ ձա՛կնա յ ընթացքս իմս իմս...**»), стих Пс 33. 2, произносимый диаконом, и ответное благословение священника.

Совр. чин. Основная особенность евхаристического богослужения ААЦ — совершение литургии на вине, не разбавленном *водой* (здесь арм. практика не имеет себе аналогов), и на *опресноках* (в этом арм. практика находит соответствие католич.). Эта особенность арм. богослужения была одним из главных моментов критики со стороны православных (ср. Трул. 32), видевших в ней выражение аполлинарианских, монофизитских и афтартодокетистских взглядов (*Троицкий. С. 179–186, 193*). Арм. авторы обычно говорят об этой особенности как о благочестивой местной традиции (*Мартirosян. С. 113–120*), но мн. исследователи полагают, что эта особенность, действительно, была сознательно введена в арм. богослужение в целях противопоставления арм. богослуженной практике практике христиан-халкидонитов (*Троицкий. С. 177–198*). В арм. традиции не принято *сослужение* за литургией неск. священников — *Евхаристия* всегда совершается только одним из них. Священник может совершить в день только одну литургию, на одном престоле в день не может совершаться более одной литургии. В церкви всегда хранятся запасные Святые Дары.

Чинопоследование Божественной литургии ААЦ разделяется на 3 части: *Պատրիարքութիւն* (подготовительная часть, соответствует визант. протесису, т. е. *проскомидии*), *ճշմ Ժամ* (Полуденный час, т. е. литургия оглашенных), *Բն Կ Պատարագ* (Чистая Жертва, т. е. литургия верных). Служба совершается только на одной *просфоре* круглой формы. *Причащение* происходит под двумя видами, частицами Тела Христова, омоченными в Св. Крови. Детей, принявших св. *Крещение*, причащают не так, как в правосл. Церкви, влагая в уста каплю Св. Крови, а



Епитрахиль. 1716 г. Канакер
(Музей-сокровищница Эчмиадзин)

касаясь губ младенца частицей Святых Даров (т. н. Причащение губами — *Малахия Орманиан*. С. 105).

Порядок подготовительной части (Արարաւոր Երգեցողութիւնք եւ Անմահ Ս. Պատարագ. Р. 140–153; СДЛ. Т. 2. С. 164–179; *Raes*. Р. 72–74): 1) чтение священником молитвы Господней «Отче наш» и дополнительного прошения; 2) облачение священника и диакона в ризнице (при надевании одежд священник произносит особые стихи, аналогичные тем, что существуют в визант. и рим. практике), хор в это время поет песнь на облачение; 3) *accessus ad altare* (состоящее из: а) *умовения рук* священником; б) неск. прошений; в) общего покаянного чина, заимствованного из рим. мессы (первые слова: «Исповедую пред Богом» — перевод лат. «Confiteor...»); г) восхождения священника и диакона на ступень св. престола при пении псалмов 99 и 42 и чтении особой молитвы; д) чтения 2 молитв св. Григора Нарекаци; 4) приготовление

евхаристических хлеба и вина. Последняя часть (№ 4) является заимствованием из визант. евхаристического чина, ее порядок: а) *завеса* алтаря, если есть, закрывается; приготовление даров происходит на жертвеннике или на самом св. престоле; во время приготовления даров хор поет гимн; б) священник возлагает на *дискос* хлеб и вливает в *потир* вино, при этом читаются слова: «В воспоминание...» — слова, аналогичные тем, что звучат на визант. проскомидии; в) священник читает надписанную именем свт. Иоанна Златоуста и совпадающую с визант. молитвой протесиса молитву «Боже, Боже наш, пославший в пищу»; г) дары покрывают покровом при чтении псалма 92; д) священник благословляет дары со словами из Евангелия от Луки (1. 35); е) приносится кадило, и священник читает взятую из визант. литургии молитву «Кадило Тебе приношу»; ж) совершается каждение, хор поет гимн на каждение; завеса открывается.

Порядок литургии оглашенных (Արարաւոր Երգեցողութիւնք եւ Անմահ Ս. Պատարագ. Р. 154–169; СДЛ. Т. 2. С. 181–196; *Raes*. Р. 74, 78; *Taft*. The Armenian. Р. 188): 1) начальный возглас «Благословенно Царство» (как в визант. литургии); 2) ժամամուտ ([жамамут] — изменяемое входное песнопение: ср. *Входной стих*, *Интроит*; по воскресеньям — визант. тропарь «Единородный Сыне»); 3) призыв диакона к молитве и славословие священника; 4) преподание священником мира; 5) главопреклонение; 6) молитва священника (=визант. молитве 1-го *антифона*); 7) пение хором псалма и гимна, обозначаемых термином ձաշու (полуденный), в это время — 8) чтение священником 2 молитв (=визант. молитвы 2-го и 3-го *антифонов*) и 9) чтение священником молитвы (=визант. молитва малого *входа*); 10) священник вручает Евангелие диакону, диакон, как правило, обходит с Евангелием вокруг престола (аналог малого *входа*); 11) возглас диакона: «Պոսխույնի!»; 12) пение хором *Трисвятого* (с изменяемыми, в зависимости от праздника, вставками: «Явившийся нам», «Воскресший из мертвых» и проч., восходящими к сделанной в 471 г. Антиохийским монофизитским патриархом Петром из еретических побуждений вставке «Распный за ны». — *Троицкий*. С. 203–210) и 13) чтение

священником молитвы Трисвятого (заимствованной из визант. литургии); 14) прошения диакона, похожие на визант. великую ектению (к-рая в X–XI вв., во время активного заимствования армянами к-польских обычаев, тоже следовала за Трисвятым); 15) возглас диакона «Помилуй нас, Господи Боже наш» и молитва священника (=визант. молитве сугубой ектении); 16) чтения (читаются лицом к народу, их порядок: а) чтение из ВЗ; б) чтение Апостола; в) пение псалма с припевом «Аллилуия» (ср. *Аллилуиарий*, *Прокимен*); г) возгласие диакона: «Ալիւնիս Օրթի» [Алэлуиа Орт'и] (греч. ἀλληλοῦῖα, ὄρθοι (ἀλληλῆῖα, *проссти*)); д) преподание мира и неск. возгласов перед чтением Евангелия; е) чтение Евангелия, оно сопровождается каждением); 17) чтение Символа веры Никейского Собора (с заключительными анафематизмами), неск. измененного (*Winkler*. Armenian Anaphoras and Creeds. Р. 43–55); 18) прошения диакона (в частности, прошение о даровании «Ангела мира» — см. ст. «Ангел-хранитель», разд. «Гимнография»); 19) преподание мира; 20) молитва главопреклонения; 21) отпуст оглашенных. Согласно Тафту, части № 1, 2 (в воскресные дни), 6, 8, 9, 13, 14, 15 являются заимствованиями из к-польской (визант.) практики, № 18, 19, 20 — из иерусалимской (*Taft*. The Armenian. Р. 188–192).

Порядок литургии верных (Արարաւոր Երգեցողութիւնք եւ Անմահ Ս. Պատարագ. Р. 170–207; СДЛ. Т. 2. С. 196–234; *Raes*. Р. 84, 92, 100, 110; *Taft*. The Armenian. Р. 192–194): 1) пение 3 гимнов: «Тело Господне и Кровь Спасителя суть пред нами» (по указанию Тафта, текст этого гимна заимствован из *вост.-сир. обряда*; этот и следующий гимны — след древней иерусалимской практики); «агиологии» — изменяемого гимна (в это время все в храме встают на колени); «Мы, таинственно изображающие херувимов» (=визант. *херувимская песнь*); 2) диакон уходит к жертвеннику за дарами, священник читает молитву «Никто из связанных» (=визант. молитве перед великим входом «*Никтоже достоинъ*»); 3) священник поставляет принесенные диаконом дары на св. престол (возглашаются стихи Пс 23. 7–10; 117. 26); 4) *умовение рук* (с чтением стихов Пс 25); 5) неск. прошение диакона и молитва священника

о предложенных дарах; 6) преподание мира и *лобзание мира*, сопровождаемое пением гимна «Христос среди нас явился»; 7) возглас диакона «Стоящие верою» и ответ хора «Возвышаем очи наши»; 8) анафора; 9) благословение священника; 10) диаконские прошения после анафоры (очень близкие к прошениям визант. ектении после анафоры); 11) молитва перед «Отче наш»; 12) пение молитвы Господней «Отче наш» (в конце к-рой священник прибавляет т. н. эмболозм — дополнительное прошение); 13) молитва главопреклонения; 14) возношение Святых Даров с возглагошением «Святая — святым» и ответная аккламация народа «Един Свят, Един Господь» (как в визант. обряде); 15) возглас диакона «Благослови, отец святой, истинного Бога» и 3 благословения священником Бога с ответами народа «Аминь», в конце священником прибавляется славословие, на что народ отвечает аккламацией, прославляя святость Бога; 16) молитва священника (=визант. молитве «Вонми, гди иисе хрсте вже нашъ»); 17) преломление Св. Хлеба и соединение Тела и Крови (омочение части Хлеба Вином), сопровождаемое молитвой; 18) неск. возгласений священника и диакона; 19) Причащение священника и диакона (завеса в это время закрыта): хор поет стихи псалмов и краткие песнопения с припевом «Аллилуия» (см. *Причащение*); перед Причащением священник погружает часть Св. Хлеба в чашу, говоря: «Исполне-

ние Духа Святого» (как в визант. литургии), далее читаются 3 молитвы и священнослужители причащаются; 20) Причащение мирян: завеса открывается, диакон возглашает: «Со страхом Божиим и верою приступите и причаститесь с чистым сердцем», хор отвечает словами Пс 117. 27а, 26 (как в визант. обряде), верующие причащаются (священник влагает в уста причастников частицу омоченного Кровью Тела); 21) священник благословляет народ (словами Пс 27. 9); 22) благодарение: хор поет: «Мы наполнились благодати Твоей, Господи», священник тихо читает 3 кратких благодарственных песнопения и потребляет Дары, диакон возглашает 2 прошения, хор поет гимн «Благодарим Тебя, Господи», священник читает благодарственную молитву, умывает руки и оттирает потир; 23) священник с Евангелием в руках исходит в центр храма и читает молитву (=визант. *заамвонной молитве*; молитва разделена на прошения, после к-рых народ восклицает «Аминь»), хор трижды поет «Буди Имя Господне» (как в визант. обряде); 24) священник читает молитву «Исполнение закона и пророков» (=молитве в сосудохранильнице визант. литургии свт. Иоанна Златоуста); 25) после неск. возгласов читается т. н. последнее Евангелие (т. е. начальные стихи Евангелия от Иоанна — заимствование из рим. обряда); 26) священник благословляет Евангелием народ, все верующие подходят целовать Евангелие и принимают от диакона мас (масло — часть), частицу благословенного хлеба (аналог визант. *антидора*), хор поет псалом 33 (как в визант. обряде); 27) священник разоблачается и заканчивает службу чтением «Отче наш».

Суточный круг. Службы *суточного круга* А. о. (как и вост.-сир. обряда) в основном сохранили свой древний кафедральный характер. Помимо литургических рукописей источниками по истории древнего суточного богослужения являются также сочинения средневек. комментаторов: католикоса Ованнесса Одзнецца (ок. 650–728) («О службах Церкви», «Соборное речение» и др. фрагменты), Степаноса Сюнеца (ок. 680–735) («Толкование на Божественную службу»), еп. Хосрова Великого (Андзеваци) (сер. X в.) («Книга, называемая Толкование на молитвы»), Григора Нарекаци (X в.) (крат-

кий трактат о суточном круге), католикоса Нерсеса Шнорали (сер. XII в.) (описание служб в монастырях Макенци и Тегеник), Григора Хлатеци (нач. XV в.) (трактат о суточных службах) (*Conybeare*. P. 445–446, 488–507; *Taft*. *Liturgy of the Hours*. P. 219–220).

Архиеп. Тарский *Нерсес Ламбронци* писал киликийскому царю Левону II (2-я пол. XII в.) о том, что он заменил принятую до того практику соединения 3, 6 и 9-го часов совершением каждого часа отдельно в свое время, чтобы довести общее количество дневных служб до 7. В то же время известно, что еще при католикосе Ованнессе Одзнецца утвердилась 8-частная структура суточного круга. Споры о том, какое число служб более правильное (7 или 8), велись арм. богословами-литургистами на протяжении всего средневековья: философ, верховный вардапет Григор Татеваци († 1409)



Григор Татеваци.
Мастер Овнатан Овнатанян. Кон. XVIII в.
(Музей собора Эчмиадзин)

в «Книге вопрошений» объяснял, почему прежде было 7 служб, а ныне — 8 и какое богословско-символическое значение имеет этот вопрос (*Аревшатян* А. Армянские). Впосл. число суточных служб увеличилось до 9: ночная и утренняя службы, служба часа восхода солнца, 3, 6, 9-й часы,

Потир. 1623 г. Эдирне
(Музей собора Эчмиадзин)





вечерняя служба, служба мирного часа и служба часа покоя.

Ф. Конибир издал по рукописям XIII–XVII вв. последования 9 (10) служб: ночного часа, утреннего часа, часа восхода, 3, 6 и 9-го часов, вечернего часа (и чина благословения трапезы), часа мира и часа покоя (*Conybeare*. P. 443–488; ср. *Скабалланович*. С. 333–335). Судя по литургическим комментариям, службы часа восхода, часа мира и часа покоя появились позже других: службы часа восхода и часа мира (2-я под названием «11-й час») впервые засвидетельствованы в комментариях Нерсеса Шнорали (XII в.), служба часа покоя появилась еще позднее.

Основу служб суточного круга составляет *Псалтирь*, разделенная на 8 «канонов» (վանոն: Пс 1–17; 18–35; 36–54; 55–71; 72–88; 89–105; 106–118; 119–147). Каждый «канон» разделен в свою очередь на 7 частей (գորդիւմ [губда́й]) по 2–6 псалмов, в конце каждой части — «Слава: И ныне:». Соответственно системе *осмогласия*, издревле принятой в ААЦ, каждый канон пелся на определенный глас: 1-й «канон» — на 8-й глас, 2-й — на 1-й глас, 3-й — на 2-й глас и т. д. Первоначально после каждого «канона» пели одну из *библейских песней*: Исх 15. 1–19; Втор 32. 1–21; Втор 32. 22–38 и 39–43; 1 Цар 2. 1–10; Ис 6. 9–20; Ис 38. 10–20; Ис 42. 10–13; 45. 8 и Иона 2. 3–10; Авв 3. 2–19. Позднее библ. песни были вытеснены гимнами арм. авторов.

В составе служб содержатся разные виды песнопений и молитв. Наряду с шараканами и кцурдами (гимнографические жанры) здесь также встречаются т. н. «мелодизированные проповеди» — кароз (բարբ — проповедь, от կրթօսօ), часто надписанные именем католикоса *Ованнеса I Мандакуни* (кон. V в.) и др. древних арм. гимнографов. Конибир переводит этот термин как «proclamation» или «homily» (М. Н. Скабалланович — «поучение»), указывая, что это слово, как и др. дериваты от глагола բարբել [‘каррозем], обозначает любое молитвословие, произносимое диаконом (*Conybeare*. P. 535). Кароз часто заканчивается аккламацией народа «Господи, помилуй» или др. подобной. По способу исполнения этот жанр представляет собой нечто среднее между распевным чтением и другими, более развитыми, формами псалмодии (А. Arevšatyan). Краткие прошения

(ектении) произносятся диаконом, более пространные, в форме молитвы или гимна, либо всеми клириками вместе, либо одним священником (*Красноложкин*. С. 92). Др. жанром является малтанк (մալտանք — букв. увещание), краткая молитва на определенный глас, часто поющаяся после 2-й части молитвы священника, следующей за возгласом «Мир всем».

Древний порядок суточных служб (по Конибиру). Все службы начинаются и заканчиваются молитвой Господней «Отче наш», в завершении большинства из них (кроме ночного часа и 3, 6 и 9-го часов) звучат стихи псалма 85 (166–17). Утренний час, вечерний час и час покоя имеют в своем составе псалом 53 («Боже! Именем Твоим спаси меня...»).

Ночной час (գիշերային ժամ [гишера́йн жам]) посвящен Богу Отцу, соответствует визант. *полунощнице* и 1-й части *утрени*. Начинается с 17-го стиха 50-го псалма (что отчасти аналогично полунощнице) и возгласа «Благословенна Единосущная, Единая и Нераздельная Троица» (ср. начальный возглас визант. утрени). Далее следуют 4 псалма (3, 87, 102, 142) (они же входят и в *шестопсалмие* на утрени визант. обряда), кароз ночного часа «Восстав от покоя сна, который нам даровал Человеколюбец Бог...» католикоса Ованнеса Мандакуни. Дьякон читает ряд прошений, в т. ч. совпадающих с содержащимися в визант. просительной и сугубой *ектениях* («Ангела мира...», «Прощения и оставления прегрешений...», «Помилуй нас, Господи, по великой милости Твоей...»), клирик или народ отвечают: «Удостой, Господи», «Господи, помилуй», «Тебе, Господи, предадим». Затем народ произносит «Господи, помилуй» 50 раз в дни мучеников, 100 — в постные дни, 3 — в Господние праздники. Священник читает молитву, произносит «Мир всем», после аккламации народа «Поклонимся Богу» следует молитва «Призри, Господи...» (эта двухчастная схема из молитвы и главопреклонной молитвы, разделяемых указанными возгласами, повторяется и на др. службах). После возгласов священника и диакона и еще одного преподания мира псалмодируются «каноны», каждой паре к-рых (1-й и 5-й, 2-й и 6-й, 3-й и 7-й, 4-й и 8-й) соответствуют особые прошения, молитвы и краткое неизменяемое

песнопение на определенный глас. Завершается служба кратким благословием.

Утренний час (առավոտան ժամ [аравотеан жам]), соответствующий 2-й части визант. утрени, посвящен Сыну Божию и совершается в час взятия Его иудеями. Начальные стихи «Да насытимся скоро милостью Твоею, Господи...» (Пс 89. 14–17; совпадают с припевами *стиховных стихир* Октоиха на будничной утрени визант. обряда). После псалмодирования «канона» поются библейские песни — *вавилонских отроков* (Дан 3 по *Септуагинте*), Пресв. Богородицы (Лк 1. 46–55; см. *Богородицы песнь*), св. прор. *Захарии* (Лк 1. 68–79), св. прав. Симеона Богоприимца (Лк 2. 29–32; см. *Ныне отпущаеши*), — сопровождаемые изменяемыми в зависимости от вида литургического дня карозом, молитвами и прошениями. По воскресеньям после особого гимна *жен мироносиц*, составленного из стихов псалмов (Пс 112. 1–3; Пс 43. 26, 24; Пс 145. 10, 1–2а), и преподания мира звучат евангельское чтение о Воскресении (Мф 28. 1–20; Мк 15. 42–16. 8; Лк 23. 50–24. 12; Ин 19. 38–20. 18) и кароз: «Радуюсь великой радостью из-за радостной вести о Воскресении...» (по содержанию сходно с песнопением «*Воскрніе хрт҃во видѣвше...*» после чтения воскресного Евангелия на визант. утрени). Далее следуют: псалом 50 с карозом и краткой изменяемой молитвой (ср. визант. тропарь «*Млтвами а́пловъ...*»), псалмы 148–150 (*хвалитные псалмы*, являющиеся в большинстве зап. и вост. обрядов принадлежностью утренней службы) и псалом 151, Троичный гимн из 2 частей (по составу в основном совпадает с праздничной редакцией визант. *Великого славословия*), ряд прошений, изменяемых в зависимости от дня, 2 молитвы с преподанием мира, Трисвятое (с изменяемой вставкой), надписанная именем ап. *Фомы* молитва Богородице «Прославленная и Благословенная», кароз после Трисвятого, псалом 112 с прошениями и молитвой. Антифонно исполняются псалмы, особые для постных дней (Пс 5; 89. 14–17 (они входят и в состав 1-го часа визант. обряда); 129. 1–8; 142. 8–12; 53) и праздников (Пс 114–116; 53; 85. 166–17), с соответствующими дню карозом (состоит из кратких прошений) и молитвой. В постные дни и дни святых





перед заключительным «Отче наш» добавляется произносимое народом поминовение — «молитва Саркавага Вардапета» (Ованнеса Имастасера (Диакона), или Саркавага (Философа), нач. XII в.), а также молитва, читаемая священником. Эти же 2 молитвы повторяются в соответствующих местах всех суточных служб, кроме ночного часа, часа мира и часа покоя.

Час восхода (արիաօրի ժամ [аревагали жам]) посвящен Св. Духу и соответствует визант. 1-му часу. В древности был частью утреннего часа. Составителем этой службы считается католикос Езр I (630–641). В начале часа звучат стихи псалма 71 (17–18) и «Слава: И ныне», далее следуют: прошение, краткое славословие, 5 молитвословий, начинающихся словами «От востока до запада...» (гимн «господина Нерсеса», малтанк, «возвещение рассвета», прошения и молитва), преподание мира, молитва, псалом 99, ходатайственные прошения и малтанк ко святым мученикам, молитва, стихи псалма 62 (2а, 2), молитва, малтанк (прошения, связанные с темой света), молитва, псалом 22; стихи псалмов 142 (86 – 12) и 45 (2–7) (Пс 45 читается и на визант. междочасии 1-го часа); псалом 69; стихи псалма 85 (166 – 17), гимн («Христе, Путь, Истина и Жизнь...»), малтанк («Христе, наш прекрасный Путь и Истина...»), молитва, кароз и изменяемая молитва.

3-й час (Գ երրորդ ժամ [еррорд жам]) должен совершаться в 9 часов утра, соответствует визант. 3-му часу. На нем воспоминается сошествие Св. Духа на апостолов, а также вкушение Евой запретного плода и искупление человечества Иисусом Христом. Состоит из молитвы «Благословен Ты, Святой Дух, истинный Бог. Аминь», псалма 50 (присутствует и на визант. 3-м часе), гимна «Хвалим Тебя, безначальный Отче...», прошений «На каждый час моя молитва: очисти, меня, Господи...» (повторяются также на 6-м и 9-м часах), кароза Ованнеса Мандакуни, молитвы и главопреклонной молитвы, стихов Пс 67. 20–21а (читаются и на 3-м часе визант. обряда), кароза, молитвы, Пс 22; 142. 86 – 12, кароза, молитвы.

6-й час (Զ վեցերորդ ժամ [вечерорд жам]) совершается в полдень. Посвящен Богу Отцу, а также распятию Господа Иисуса Христа.

Последование: молитва к Богу Отцу, псалом 50, гимн часа «Свет солнца померк в шестой час Пятницы...», кароз Ованнеса Мандакуни, молитва и главопреклонная молитва, стихи псалма 78 (8–9; в визант. обряде — также Пс 78. 86 – 9), кароз и троекратное «Господи, помилуй», молитва, стихи псалма 40 (1–4), псалом 90 (присутствует и на визант. 6-м часе), кароз и молитва.

9-й час (Թ հինգերորդ ժամ [иннерорд жам]) должен совершаться в 3 часа дня, посвящен Крестной смерти Иисуса Христа и освобождению человечества от власти ада. Состав службы: молитва «Благословен Святой Сын, Истинный Бог, Аминь», псалом 50, гимн часа «Дневная звезда [т. е. солнце.— С. Н.] разделила Твои страдания...», кароз Ованнеса Мандакуни, молитва и главопреклонная молитва, стихи из книги прор. Даниила (3. 34–35 — те же, что и на визант. 9-м часе), кароз, молитва, псалом 115 (и 116), прошения и молитва об усопших с «Господи, помилуй» (трижды), «Отче наш», заключительная молитва. После 9-го часа в рукописях помещался текст литургии, к-рая должна была совершаться в 10-й час (т. е. ок. 4 часов дня).

Вечерний час (Էրեկոյնի ժամ [ереккойеан жам]) соответствует визант. вечерне, рим. vesperae. Символизирует погребение Иисуса Христа. Эта служба, согласно Г. Винклер (Winkler. Über der Kathedralvesper), полностью сохранила древний кафедральный характер и первоначально состояла из: псалма 54, последования, посвященного теме света (молитва, гимн и благодарение; ср.: греч. λυχνικά — светильничное, лат. lucernarium), респонсория (Пс 140. 2) и прошений, к к-рым позднее были добавлены части из древнего к-польского чина — псалмы 85 и 140 (с последующим присоединением Пс 139 и 141). Еще более позднее происхождение имеет последняя часть службы, начинающаяся с Трисвятого (Taft. Liturgy of the Hours. P. 223). Состав часа по средневек. рукописям: стихи 54-го псалма (17–18, 20); исполняемый антифонно псалом 85 (входит в состав визант. 9-го часа) и славословие: «Слава, Тебе, Боже, Слава Тебе за все, Господи, слава Тебе»; вечерние псалмы 139–141 и двойное Аллилуия; молитва благословения свечей «св. Петра, брата Василия»; гимн «Свет

радостный...» (под воскресенье; текст полностью совпадает с визант. «Свѣтъ тѣхій»); кароз в форме молитвы («Все мы собрались здесь вечером...») — согласно комментарию Хосрова Великого, произносится епископом (Raes. Introductio. P. 192); респонсорные стихи псалма 140 (2, 1: «Да исправится молитва моя...» — ср. пение тех же стихов на визант. литургии преждеосвященных Даров), имеющие особые варианты текста для пятниц и Великой пятницы; прошения («Помолимся Всемогущему Богу, Отцу Господа нашего...»); 2 молитвы, разделяемые возгласом «Мир всем». Далее следуют: Трисвятое (изменяемое) и молитва Божией Матери; прошения («И снова о мире...»); псалом 120; прошения («О мире всего мира...») и тройное «Господи, помилуй»; молитва «Отец милосердный и провидящий...». Окончание вечернего часа изменяется в зависимости от литургического дня (Raes. Introductio. P. 193). В воскресные дни, Господние и Богородичные праздники звучат заключительный кароз «Просим по вере все вместе...» и молитва «Царь мира, Помощник и Спаситель душ наших...»; в праздники Креста и Церкви — «Ради Святого Креста молимся Господу...» и «Защити и охраняй нас, Христе Боже наш...». В др. дни поются «три псалма отпуска»: в субботу это антифонно исполняемые псалмы 133, 137 и 53, во все остальные дни — псалмы 90, 122 (на визант. всенедневной вечерне припеваются к стиховным стихирам) и 53. Великим постом отпустительные псалмы предваряются молитвой Манасии, царя иудейского (в визант. богослужении читается на великом повечерии), карозом «Придя к исповеданию покаяния...» и молитвой «Господи, Боже спасения нашего, милостивый и сострадательный...» (ср. визант. молитву исповеди «Гди вже спсєніа рабѣвъ твоихъ...» — Требник. Ч. 1. С. 83). За отпустительными псалмами следуют молитвы «Да будет превознесенный Христос прибежищем нашим...» и «Надежда жизни, принимающий наши молитвы...». Судя по надписанию и содержанию заключительных псалмов («в церковных дверях» — Пс 121 и Пс 85. 16–17; «когда входят в церковь» — Пс 99) и молитв («Молимся святой Церковью...», «В дверях этой святой церкви...», «В жилище Твоей Свя-



тости...»), в конце вечернего часа совершалась процессия к дверям храма и обратно, напоминающая *литию* на визант. вечерне (*Raes. Introductio. P. 193–194*).

Чин благословения трапезы помещен в рукописях как после вечерни, так и до нее — после литургии. Нерсес Шнорали (XII в.) предписывает совершать его после 9-го часа. По предположению Конибира, совпадение времени совершения литургии и трапезы может свидетельствовать о сохранившейся до этого времени в нек-рых арм. мон-рях традиции совершения *агапы* (*Conybeare. P. 507*). Чин включает в себя: кцурд (песнопение) «Очи всех на Тебя уповают...» (*Пс 144. 15–16*), стихи *Пс 32. 18–22*, начинающиеся с обращения: «Господи Иисусе, мы полны Твоих благословений», а также прошения и молитвы. В числе последних — «Отче наш» и молитвы, близкие к содержащимся в визант. чине о *панагии*: «Благослови, Христе Боже наш, духовным благословением...» (сходна по смыслу с молитвой «Благодаримъ тѣ хрѣте бже нашъ...»), «Благословен Ты, Господи Боже наш, питающий нас от детства...» (ср.: «Бл҃гословѣнъ бг҃ъ мл҃дѣй, и питѣльнъ насъ ѿ юности на шеѣ...»), «Слава Тебе, Господи, слава Тебе, Боже...» (ср.: «Слава тебѣ гди, слава тебѣ ст҃ий...»).

Час мира (իշիւղիւղիւ ժամ [халадакан жам]), совершаемый после заката, посвящен Св. Духу, а также воспоминанию Христова сошествия во ад. Час мира и час покоя, составлявшие первоначально одно целое, соответствуют визант. *повечерию*. В последование часа мира входят: стихи псалмов 33 (1–7) и 119 (1–3; в нек-рых рукописях опущены); «канон» Псалтири и стихи 87-го псалма (1–2); 6 псалмов (4, 6, 12, 16, 42, 69) (все они, кроме 16-го и 42-го, входят и в визант. великое повечерие) и стихи 85-го псалма (16–17), молитва, в состав к-рой входят стихи из Книги пророка Исаии «С нами Бог...» (также поются на визант. великом повечерии), псалом 26, неск. прошений и молитв.

Час покоя (հանգստեան ժամ [хангстеан жам]). Обращен к Богу Отцу. Должен совершаться перед отходом ко сну. Служба начинается со стихов 42-го псалма (3–5), после прошений следуют стихи 118-го псалма (41–56, 113–120, 169–176); псалмы 90, 122 (входят и в состав визант. великого повечерия) и 53;

песнь вавилонских отроков (Дан 3. 29–34); песнь Симеона Богоприимца; стихи псалмов (*Пс 141. 7; 85. 16–17; 137. 7–8*); песнь Богородицы; молитва «Призри, Господи...» (та же, что на ночном часе); неск. молитв и ряд диаконских прошений. Более поздним добавлением к службе являются гимны Григора Нарекаци «Прими благосклонно, Господи Боже Всемогущий...» или «Сын Бога Живого, благословляемый всеми...» (*Книга скорбных песнопений. Гл. 12 (3); 41 (1)*), а также неск. молитв, одна из к-рых («Господи, Боже наш, даруй мир Твой всему миру...») иногда помещается в конце вечернего часа.

Совр. порядок суточных служб.

Тафт говорит о 7 арм. службах в совр. практике (вероятно, имея в виду практику арм. К-польского Патриархата — *Taft. Liturgy of the Hours. P. 220*), при этом ночной и утренний часы считаются отдельно, между часом восхода и вечерним часом совершается только полуденный час, а 3, 6 и 9-й часы отсутствуют (ср. замену малых часов одним дневным часом в католич. *Notus Ordo* и опущение часов между утреней и литургией в совр. греч. богослужении). В наст. время на приходах утром служат ночной и утренний часы, а вечером — вечерний час (последний, согласно Тафту, как правило, только под воскресенье). По указанию еп. Езника Петросяна, во время Великого поста в будние дни утром к 2 указанным службам добавляется час восхода, в полдень вместе совершаются 3, 6 и 9-й часы, а вечером — одна из 3 служб: час мира (в понедельник, вторник и четверг), час покоя (в среду и пятницу) или вечерний час (в субботу и воскресенье); Тафт сообщает, что час мира и час покоя совершаются ежедневно вместе. В соборе св. Иакова арм. Иерусалимского Патриархата из суточных служб ежедневно (ок. 3 часов пополудни) совершается только вечерний час.

По данным Тафта, состав современных ночного, утреннего и вечернего часов в основном соответствует описанным выше древним чинам. В приходах Киликийского Католикосата в наст. время существует краткий чин утреннего часа: двойной гимн (Великое славословие), возглас священника, Трисвятое, песнопение «Прославленная и Благословенная...», Евангелие и

пространный гимн «В начале Слово создало...». В конце утрени появилось второе евангельское чтение (*Taft. Liturgy of the Hours. P. 222; Скабалланович. С. 333*).

Таинства. Как и в др. христ. Церквях, сохранивших *апостольское преемство*, в ААЦ совершаются следующие таинства: Крещения, *Миропомазания*, Евхаристии, *Брака*, *Покаяния*, *Священства*. *Елеосвящение* в ААЦ не практикуется. Совр. тексты всех чинопоследований таинств, кроме таинства Священства, содержатся в Маштоце.

Таинства Крещения и Миропомазания

образуют, как и во всех вост. обрядах, единое чинопоследование; Крещение в древних арм. литургических комментариях понимается как таинство нового духовного рождения от воды и Духа, Миропомазание — как запечатывание новокрещеного духовной печатью (это отражено даже в арм. названии Миропомазания: լիմ Իր [жнунк'] от լիիր [жник'] — печать). Таинства могут совершаться над детьми или взрослыми любого возраста. Арм. чинопоследование Крещения и Миропомазания первоначально было заимствовано из вост.-сир. обряда (*Winkler. Das armenische Initiationsrituale. P. 47–75*); со временем оно приобрело в общем такой же порядок, как в визант. и др. вост. обрядах (см. таблицу, показывающую развитие чина: *Initiation chrétienne. P. 30–35*). На 8-й и 40-й дни по рождении младенца совершаются особые чины, имеющие тот же смысл, что и в правосл. традиции (*Conybeare. P. 86–88*; молитвы 1-го дня нет). В рукописях говорится о трехнедельном сроке *оглашения* перед Крещением, во время к-рого крещаемый (если это младенец, то оглашение состоит только из литургических элементов) научается от *варданета* основам веры; оглашение включало в себя и литургические элементы: возложение рук на кандидата ко Крещению, молитву (*Ibid. P. 89–90*). Чин Крещения начинается со вступительных обрядов у дверей храма (*Initiation chrétienne. P. 42–77*); затем совершается чин отречения от сатаны и исповедания веры (если крещаемый — младенец, то за него на вопросы священника отвечает *восприемник*; в ААЦ восприемником может быть только мужчина) (*Ibid. P. 76–93*). Вслед за этим возглашается псалом 117, и священнослужители вместе

с крещаемым входят в церковь для совершения таинств Крещения и Миропомазания. Их порядок (Ibid. P. 98–163): 1) освящение *елея*; вливание воды в купель и освящение ее (чтения: Пс 28, Иезек 36. 25–28, Гал 3. 24–29, аллилуиарий со стихами Пс 23, Ин 3. 1–8; ряд прошений диакона, аналогичных ектении на освящение воды в визант. обряде; молитва священника, сопровождаемая дуновением священника на воду и осенением ее знаком Креста (прошения и молитва могут опускаться); вливание св. мира в купель с пением «Аллилуия»); 2) Крещение (помазания елеем нет, хотя указание на него присутствует в молитве освящения елея; Крещение совершается через трехкратное погружение крещаемого в купель со словами: «Сей раб Божий (имярек), пришедший от младенчества ко Крещению, крещается во имя Отца и Сына и Святого Духа и, искупясь Кровью Христовой от рабства грехов, приемлет усыновление Отца Небесного, чтобы быть сонаследником Христу и храмом Святого Духа. Ныне и присно и во веки веков. Аминь»; в униатском арм. чине 1-я часть древней формулы искажена в духе католич. учения о совершении таинств (не «крещается», а «я крещаю»), в это время священник возливает воду на голову крещаемого (т. е. фактически совершает Крещение по рим. обряду); погружение происходит только во время 2-й части формулы (начинающейся со слов «искупясь Кровью Христовой») — *Raes*. P. 139); 3) омовение новокрещеного водой (с пением стиха Гал 3. 27 и антифона со сти-

хами Пс 33; эти тексты могут опускаться) и вручение его восприемнику; 4) чтение Евангелия (Мф 3. 13–16); 5) Миропомазание (помазываются св. миром: чело, глаза, уши, ноздри, уста, руки, грудь («сердце»), спина, ноги крещаемого с особой формулой на каждую часть тела, общим для всех формул является именование помазания «печатью»); 6) облачение новокрещеного в крещальные одежды; 7) обряд поклонения, совершаемый у св. престола; 8) Причащение Святых Таин (обязательно совершается сразу после Крещения; при Крещении младенца его «причащают губами» — см. выше); 9) окончание чина. Как и в др. вост. обрядах, существует также чин 8-го дня по Крещению, в арм. традиции состоящий из снятия с новокрещеного крещальных одежд и молитвы священника. В рукописях встречается также отдельная молитва пострижения волос новокрещеного (Initiation chrétienne. P. 184–185).

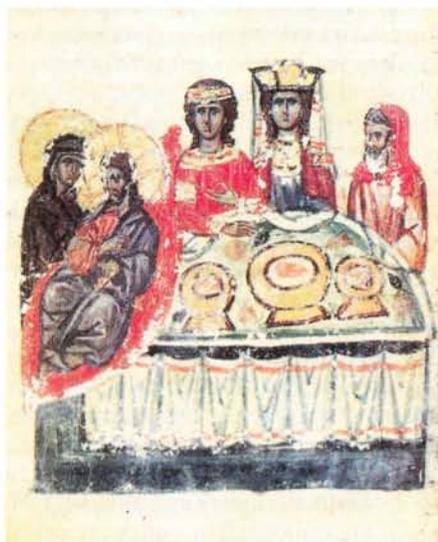
Таинство Брака. Древнее арм. чинопоследование Брака достаточно сильно отличалось от совр. Задолго до свадьбы совершался краткий чин обмена жениха и невесты крестами (аналог помолвки: *Conybeare*. P. 108–109); само чинопосле-

beare. P. 109–114). Позднейшее чинопоследование таинства состоит из 3 частей (рус. перевод чина, сделанный А. М. Худобышевым — РНБ. F. I. 477, XIX в.): благословения брачных одежд, обручения и венчания. 1-я должна совершаться дома, 2-я — у врат храма, 3-я — в самом храме. В совр. практике 1-я часть обычно опускается, 2-я и 3-я — неск. сокращаются. Из 2-й части сохраняется только ее центральный момент — благословение священником колец и обмен кольцами между вступающими в брак; сразу после этого совершаются сопровождаемые молитвами и песнопениями обряды 3-й части: соединение правых рук жениха и невесты; вход в храм; чтения (из 5-й гл. Еф, 13-й гл. 1 Кор, 19-й гл. Мф), замыкаемые Никейским Символом веры; возложение брачных венцов; снятие венцов; преподание вступающим в брак общей чаши с вином (*Sh. Souin*). Все чинопоследование открывается и заканчивается молитвой Господней «Отче наш». В конце чинопоследования совершается благословение вступающих в брак крестом (диакон: «Святим Крестом молим...»); священник, благословляя: «Сохрани рабов Твоих...»). У армян-униатов чинопоследование Брака соединено с литургией; после Евангелия совершается благословение и одевание венцов на жениха и невесту; преподание общей чаши бывает в доме (*Raes*. P. 155, 160–163, 174). В ААЦ заключение брака возможно между лицами до 5-й степени родства.

Таинство Покаяния как по древним рукописям (*Conybeare*. P. 190–203), так и по печатному Маштоцу (*Sh. Souin*) имеет сложное чинопоследование, включающее в себя множество молитв библейских и чтений; на практике исповедь ограничивается перечислением грехов кающимся, просьбой к священнику даровать разрешение; священник читает разрешительную молитву, включающую, в частности, слова из Евангелия от Матфея (18. 18) и осенение кающегося знаменем креста со словами «во имя Отца и Сына и Святого Духа» (*Sh. Souin; Малахия Орманшан*. С. 106).

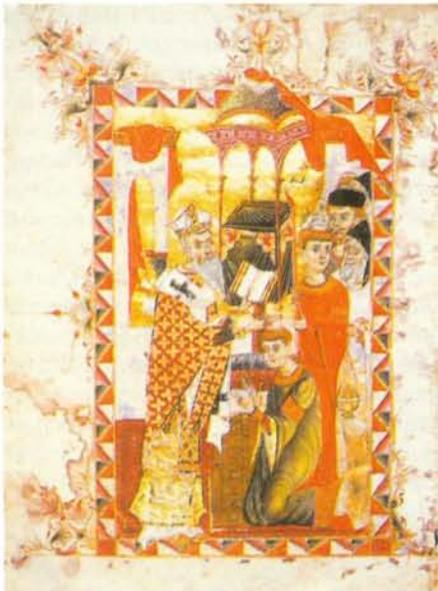
Таинство Священства. В совр. арм. Маштоце существуют чины поставления *чтеца*, диакона, священника, епископа, католикоса. По рукописям известно, что в древности также была степень *иподиакона*

Сосуд для св. мира. 1815 г. Вавилон (Музей-сокровищница Эчмиадзин)



Брак в Кане Галилейской. Миниатюра из Евангелия. 1332 г. (Матен. 7664. Л. 348 об.)

дование таинства состояло из чтений (Пс 20; Быт 1. 26–28 и 2. 18, 21–23; Ис 61.9–62.5; Еф 5. 22–33; Мф 19. 1–9; Ин 2. 1–11), прошений диакона, возложения венцов на вступающих в брак и неск. молитв священника; на 7-й день совершался чин разрешения венцов (*Cony-*



Рукоположение во священника.
Миниатюра из Евангелия. 1287 г.
(Матен. 197. Л. 341об.)

(*Conybeare*. P. 228–229); под влиянием рим. обряда степень чтеца могла разделяться на степени привратника, чтеца, экзорциста и аколуфа (*Малахия Орманиан*. С. 106, 146); известно существование в древности степени *хорепископа*. Католикос считается высшим иерархическим саном священнослужителей (только католикос может возглавлять епископскую хиротонию и чин освящения



Епископская хиротония.
Отречение
рукоположенных
от мира

мира); простые епископы могут различаться титулами (епископ, архиепископ или митрополит, экзарх или патриарх — Там же. С. 117–120). Древние чинопоследования хиротесий чтеца и иподиакона состояли из псалма, возложения руки на поставляемого и молитвы; хиротоний диакона и священника — из псалма, объявления народу о имеющем совершиться рукоположении, возложения рук, возглашения формулы «Божественная и небесная благодать...» (ср. с аналогичной визант. формулой), молитвы, диаконских

прошений и еще одной молитвы (рукоположение священника могло содержать неск. дополнительных молитв и чтений — *Conybeare*. P. 229–242) — этот порядок ничем не отличается от визант. Со временем арм. чинопоследования рукоположений испытали на себе влияние рим. — в чины хиротоний священника, епископа и поставления католикоса было внесено помазание ставленника св. миром и проч. (*Gugerotti*. P. 60–63). Право поставления чтецов, рукоположения диаконов, священников принадлежит епископу; епископа — католикосу в сослужении 2 епископов; возведения католикоса — 12 епископам. Рукоположение в священные степени совершается за литургией. Покрой и набор священных облачений клириков ААЦ частично заимствован из вост. обрядов, частично — из рим. (описание облачений см.: *Малахия Орманиан*. С. 146–152; *Raes*. P. 228–247). Характер особых церковных степеней в ААЦ носят ученые степени вардапета (на рус. часто переводится как «архимандрит», хотя вардапет скорее то же, что кандидат богословия) и верховного вардапета. Правом присвоения этих степеней обладает только епископ, имеющий степень верховного вардапета; степени присваиваются путем особого рукоположения. Вардапет может замещать пустующую епископскую кафедру и пользоваться всеми адм. правами епископа (но не может рукопо-

лагать клириков; рукоположения в этом случае совершают по

просьбе вардапета епископы соседних епархий). Вардапетом, епископом и католикосом могут стать только безбрачные священники. Чинопоследования рукоположений содержатся в особых книгах (*Маштоц дзернадрутean*).

Др. священнодействия. С большой торжественностью совершается раз в неск. лет чин освящения мира, к-рое в ср. века в Армении изготовлялось на основе кунжутного, а не оливкового масла (за недостатком последнего), с добавлением нектара из 40 видов цветов; ныне миро варят



Поставление Патриарха
и Католикоса всех армян Гарегина II.
Лицо покрыто тканью,
символизирующей непорочность

на основе оливкового масла. Чин освящения храма в арм. традиции имеет тесные параллели с визант. (*Findikyan*. *The Armenian*. P. 75–121), в его составе (*Conybeare*. P. 1–25) — следующие основные части: 1) служба накануне дня освящения; 2) обряды входа в храм; 3) установка верхней доски престола; 4) омовение престола; 5) помазание св. миром престола и храма (внутри и снаружи); 6) облачение св. престола; 7) заключительные обряды; 8) совершение литургии в новоосвященном храме. К освящению храма или его частей также относятся чины закладки церкви, освящения врат храма, купели, переосвящения оскверненной церкви или церкви с разрушенным престолом, благословения церковных фресок (*Conybeare*. P. 1–3, 26–35); вероятно, перенесения св. мощей (*Ibid*. P. 242–243). Существуют чины освящения потира и дискаса, облачений, литургических книг, била, напрестольного креста (освящение 2 последних предметов сопровождается помазанием св. миром — *Ibid*. P. 35–53). Чин пострижения в монашество и сопутствующие чины встречаются в рукописях (*Ibid*. P. 136–164), но в совр. Маштоце и на практике чины пострижений отсутствуют; сохраняется только институт безбрачного духовенства (часть к-рого проживает в мон-рях). **Отпевание** священников в ААЦ отличается от отпевания мирян, в частности, тем, что тело усопшего священника помазывается св. миром (*Ibid*. P. 119–135, 243–293). В Маштоце содержится также целый ряд



Изгнание легиона бесов.
Лист из «Евангелия врачевания».
Мастер Саргис Пицак. 1353 г.
(Матен. 6795. Л. 40 об.)

др. чинов (напр., Причащения больных и умирающих, освящения воды, различных благословений).

Жертвоприношения. Яркая особенность арм. богослужения — обряд принесения животных в жертву (միսիվ [матал]), имеющий характер частной требы. В жертву может быть принесено только животное муж. пола, не имеющее физического недостатка; жертва приносится в дни поминовения усопших близких, в праздники, как благодарность за к.-л. благодеяние. Жертвенному животному (теляцу, ягненку, барану, петуху или голубю) вначале дают съесть освященной соли, затем его после неск. библейских чтений и молитвы (содержащей прошение о благосклонном принятии жертвы) закалывают на церковном дворе у стоящего там креста (кроме голубя, к-рого отпускают в небо). Мясо жертвенного животного раздают бедным; варить его разрешается только с освященной солью (Ibid. P. 54–58, 65–85). Практика приношения животных в жертву часто служила грекам поводом укорять армян в иудействе и нечестии (Ibid. P. 76; ср. Трул. 99); арм. авторы в свою защиту указывают на благотворительный характер жертв (помощь бедным) и на ветхозаветную традицию (Езник Петросян). Чин жертвоприношения связан с агапами и даже называется этим словом в нек-рых арм. источниках (напр., в канонах св. Исаака:

Conybeare. P. 67). Следует отметить, что чин жертвоприношения существует и в правосл. традиции — молитвы над приносимым в жертву агнцем или тельцом (часто с уточнением «за умерших») и над солью встречаются в груз. рукописных Требниках (см. *Кекелидзе*. С. 55, 108, 113–114, 119, 161, 181, 189) и иногда — в греч. (ср.: *Goar. Euchologion*. P. 567; *Дмитриевский*. Описание. Т. 2. С. 256); обычай отдавать в храм животных в качестве жертвы существует в Грузинской Церкви и в наст. время.

Календарь. В основу церковного календаря первоначально был положен 200-летний круг Андрея (брата еп. Магна), начинавшийся в 353 (354) г. В 551 г. Атанас Таронаци разработал новый календарь. Год в нем начинался с 1-го числа месяца навасард (в 552 это соответствовало 11 июля по юлианскому календарю) и состоял из 365 дней, високосных годов не было. В 560 г. в Армении был принят счет лет по 532-летним циклам, разработанный александрийцем Эасом. Пасхалия по календарю Эаса в основном совпадает с визант., но 4 раза за 532 года происходит расхождение в 1 неделю, последний такой случай был в 1824 г. (в тот год армяне намеренно встретили Пасху по визант. календарю), ближайший предстоит в 2071 г. (*Conybeare*. P. 509–511; *Малахия Орманиян*. С. 158–159).

В VII в. *Анания Ширакаци* разработал новый календарь, начало года в к-ром приходилось на 6 или 1 янв., но не было жестко привязано к определенному дню арм. месяца. Для согласования дат праздников по арм. и юлианскому календарям Анания составил таблицы на 580–1112 г. Календарь Анания не был официально принят, но многие стали пользоваться его таблицами. Ованнес Саркаваг составил новые таблицы на 532-летний цикл, начав их с 1 янв. 1085 г. В 1116 (1117) г. он же разработал неподвижный арм. календарь, введя дополнительный день для каждого 4-го года и закрепив 1 навасарда за 11 авг.

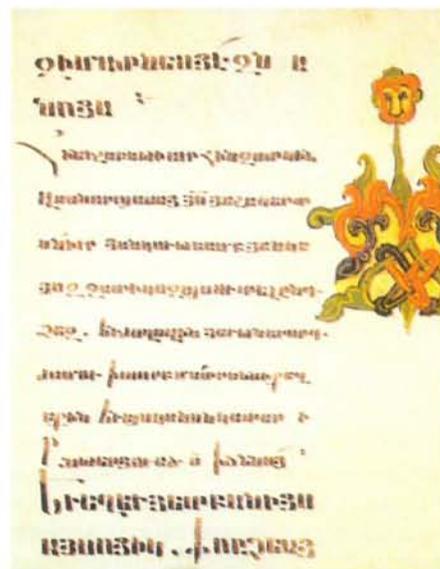
Сосуществование разных календарных систем отражено в арм. литургических рукописях. Так, в одном из календарей, содержащихся в рукописи Vat. Arm. 3. Fol. 229v–230, 1287 г., праздники и памяти указаны по древнему арм. календарю, в др. (Fol. 226v) — по юлианскому

(*Conybeare*. P. 527–532). Наличие в первом календаре сравнительно небольшого (59) числа памятей и преобладание имен арм. святых, вероятно, свидетельствуют о более раннем его происхождении. Благовещение приходится в нем на 15 навасарда. 2 памяти — *Всех святых* и св. Оскна (Воскана, ученика ап. *Фаддея*) со спутниками — не закреплены за определенным числом, а совершаются соответственно в 1-е и 2-е воскресенья 2-го арм. месяца хори. Второй календарь, гораздо более полный (приводятся памяти на 133 дня), по составу памятей и их распределению во многом сходен с визант.

Лекционная система. Древняя арм. лекционная система восходит к кафедральному иерусалимскому богослужению V в., в к-ром годовой круг велся по юлианскому календарю. Тождество арм. и иерусалимской систем богослужебных чтений засвидетельствовано в нач. VIII в. католиком Ованнесом Одзнеци. Еп. *Григор Аршаруни* (нач. VIII в.) в комментариях на Лекционарий (Bodl. Arm. E. 17. Fol. 324v) говорит об александрийском происхождении иерусалимской системы, этим можно объяснить существующее сходство между арм. и копт. лекционными системами.

Перевод древнего арм. Лекционария по ркп. Paris. Bibl. Nat. 44 (VIII–X вв.) и Bodl. Arm. d. 2 (сер. XIV в.) был впервые опубликован Конибиром (*Conybeare*. P. 507–527). В издании Атанаса (Шарля) Рену (*Renoux A. Le Codex Arménien*), основанном на рукописи из собрания

Чашоц. IX–X вв. (Матен. 985. Л. 121)



арм. мон-ря св. Иакова в Иерусалиме (Hieros. Arm. 121, 1192 г.), проведено сравнение с рукописями Paris. Bibl. Nat. 44 и Erevan. 985 (X в.). Последняя имеет ряд особенностей (наличие специфических арм. праздников и др.), отличающих ее от др. уже упомянутых и одновременно сближающих с более поздними памятниками — напр., рукописями Venet. 169 и Paris. Bibl. Nat. Arm. 110. Различия между рукописями Paris. Bibl. Nat. 44 и Hieros. Arm. 121, отражающими иерусалимскую практику соответственно 417–439 и 439–442 гг., касаются гл. обр. Страстной седмицы: древний принцип lectio continua (лат. продолжающееся чтение: отрывки, читаемые в соседние дни, следуют друг за другом и в Библии) сменяется особыми чтениями, подобранными согласно исторической последовательности событий Евангельской истории (J. Baldovin). Подробное исследование истории Лекционария, включающее анализ данных др. источников (сочинения историков и комментаторов, канонические памятники), классификацию типов и список рукописей, опубликовано Рену в 1989 г. (Renoux C. Le Lectionnaire de Jérusalem). На основании ряда критериев (общий план, система чтений, указания мест совершения служб — признак *стационального богослужения*) он выделил 2 типа арм. Лекционария — иерусалимский и неиерусалимский.

Иерусалимский тип Лекционария (см. также ст. «Иадгари») содержит следующие чтения: Богоявления и его поспраздства (5–11 (12) янв.), сред и пятниц Великого поста, понедельника, вторника и четверга 2-й недели Поста, всех дней Страстной седмицы (от Вербного воскресенья до Великой субботы) и Светлой седмицы (включая 2-е воскресенье), Пятидесятницы, памятней нек-рых святых, а также отдельно — 19 чтений для катехуменов. Нек-рые чтения из ВЗ кануна Богоявления (5 янв.) и кануна Пасхи (вечер Великой субботы) совпадают (Быт 1–3, Исх 14–15, Дан 3). Архаической особенностью, известной также по описанию иерусалимского паломничества *Эгерии* (кон. IV в.), является отсутствие в Лекционарии чтений для суббот и воскресений всего года. Еп. Григор Аршаруни в своих комментариях также умалчивает о субботних и воскресных чтениях периода Великого поста и свидетельствует,

что для Начального поста, праздника Преображения и др. дней, кроме сред и пятниц, богослужебных чтений установлено не было (*Conybeare*. P. 508, 510). Особые чтения для суббот и воскресений появляются позднее (напр., в ркп. Bodl. Arm. d. 2, сер. XIV в.). Показателем древности этого типа Лекционария является также небольшое число содержащихся в нем имен святых. Свидетельством смешения в Лекционарии 2 календарных систем является повторение нек-рых памятней святых (первомученика Стефана — 7 янв., 26 дек. и в Светлый понедельник, св. Иннокентия — 8 янв. и 18 мая). Иерусалимский тип с течением времени претерпел ряд изменений в плане (в т. ч. в составе дополнительных статей), числе праздников и чтений (тенденция к увеличению), рубриках (приспособление иерусалимских реалий к арм.).

Неиерусалимский тип, представленный рукописями, датируемыми не ранее XIII в., отражает более позднюю стадию развития арм. богослужения, с характерными для нее



Богородица с Младенцем
в окружении ангелов.
Миниатора из Чашоца. Мастер Торос.
1331 г. (Ierus. Arm. 95. Fol. 4)

визант., сир. и лат. влияниями. По мнению Рену, о влиянии к-польской традиции свидетельствует появление отдельной книги Лекционария для периода от Пасхи до Пятидесятницы (по аналогии с визант. Пентикостарием — см. *Триодь Цветная*) и 3 псалмов перед литургическими чтениями в тот же период года (по образцу визант. службы трех *антифонов* — см. также в ст. «Песенное последование»).

В совр. Лекционарии (см. электр. ресурс: <http://users.erols.com/sograd/aacca/Giratsooyts-2001/Giratsooyts.htm>) чтения на праздник Богоявления (Тит 2. 11–15; Мф 1. 18–25) соответствуют древним. В каждое из 6 следующих воскресений читаются 2, 3, 6 и 7-я главы Евангелия от Иоанна и главы из Посланий к Тимофею и Послания к Титу св. ап. Павла, им предшествует чтение из Книги пророка Исаии (вплоть до Пасхи, в продолжение года используется чаще др. ветхозаветных книг). В первые 2 воскресенья Великого поста читается Послание к Римлянам (13, 14 и 12-я главы) и Евангелие от Матфея (6-я и 5-я главы — части Нагорной проповеди), в следующие 3 воскресенья — разные послания ап. Павла и Евангелие от Луки (15, 16 и 17-я главы). На Вход Господень в Иерусалим совр. апостольское чтение (Флп 4. 4–7) отличается от древнего иерусалимского (Еф 1. 3–10), а евангельское сохранено (Мф 20. 29 — 21. 17).

На Пасху положено 2 чтения — из Деяний святых апостолов (1. 15–26; в древности было 1. 1–14, как и в визант. обряде) и из Евангелия от Марка (16. 2–8, как в рим. обряде). По воскресеньям после Пасхи читаются Деяния (в качестве 1-го чтения вместо ветхозаветных книг) и Евангелие от Иоанна (1, 2, 5, 7, 9, 12 и 14-я главы). Из Посланий читаются (последовательно): ап. Иакова (в Новое воскресенье на Антипасху), 1-е ап. Петра (3-е и 4-е воскресенья), 1-е ап. Иоанна (до 7-го воскресенья). Чтения праздника Пятидесятницы (Деян 2. 1–21; Ин 14. 25–31) совпадают с древней иерусалимской (из неск. евангельских чтений, звучавших в разных местах Иерусалима, оставлено только одно) и рим. практиками. Начиная с 3-го воскресенья по Пятидесятнице читаются Книга пророка Исаии, Послание ап. Павла к Римлянам и Евангелие от Матфея. Далее читаются 1-е Послание к Коринфянам — до Успения Пресв. Богородицы, после Успения — 2-е Послание к Коринфянам и Евангелие от Марка.

В оставшуюся часть года (от воскресенья перед Воздвижением до Богоявления) в качестве 1-го чтения продолжает звучать Книга пророка Исаии; из Посланий ап. Павла читаются 2-е к Коринфянам (вплоть до 4-го воскресенья Св. Креста, кроме праздника Варацкого Креста),

к Галатам (5-е и 6-е воскресенья), к Ефесянам (8-е и 9-е воскресенья), из Евангелий — от Марка и от Луки. В воскресенье Иснакац (период перед Богоявлением) читаются Послания ап. Павла к Филиппийцам (1-е и 2-е к Фессалоникийцам (2-е и 3-е воскресенья), к Евреям (4-е — 6-е воскресенья) и продолжается чтение Евангелия от Луки.

Литургический год. Формирование годовых *богослужбных кругов* в начальный период истории ААП происходило во взаимодействии с древним арм. календарем. В сочинениях *Агафангела* (V в.), еп. Григора Аршаруни (нач. VIII в.) и Хосровика Переводчика (VIII в.) говорится о том, что св. Григорий Просветитель в миссионерских целях приурочил даты нек-рых христ. праздников ко дням языческих празднований. Возможно, что такая практика имела место и позднее, т. к. известно, что совпадение соответствующих дней арм. календаря с юлианскими датами христ. праздников приходилось на 432, 464–468 и 552–556 гг. по Р. Х.

Классификация дней. В арм. традиции все дни года делятся на Господние праздники (в широком смысле — 136 дней), дни памяти святых (112) и постные дни (117). Большинство праздников и памятей подвижные, приурочены к определенным дням недели. К Господним относятся все праздники в честь Спасителя, Богородицы и Креста (всегда приходятся на воскресенья и имеют свои предпразднства и попразднства), а также праздники в честь Церкви и все воскресные дни. Господние праздники никогда не соединяются с памятями святых. 5 главных Господних праздников — Богоявление, Пасха, Преображение Господне, Успение Пресв. Богородицы и Воздвижение Честного и Животворящего Креста Господня — называются великими праздниками или праздниками шатров, по обычаю разбивать в эти дни шатры (ср. с библиейским праздником *Кущей*). Понедельники, следующие за великими праздниками, посвящены поминанию усопших.

Пасхальный круг (24 недели, или 171 день) начинается за 10 недель до Пасхи с Начального (предварительного) поста (Արձաշարաց [Ар'аджаворац']), продолжающегося неделю. Этот пост совпадает по времени с визант. 1-й подготовительной *сплош-*

ной седмицей, следующей за Неделью о мытаре и фарисее. Вдр. вост. (нехалкидонских) Церквах подобный пост назван в честь ветхозаветных ниневитян (ср.: Иона 3. 5–10). По указанию И. А. *Карачинова* (ссылающегося на И. С. Ассемани), вост.-сир. традиция относит его учреждение ко 2-й пол. VI в., когда постившиеся 3 дня персид. христиане получили чудесное избавление от чумы. Арм. католикос Нерсес Шнорали в письме визант. имп. Мануилу I Комнину упоминает сир. обычай и приписывает учреждение Начального поста св. Григорию Просветителю, связывая его с 5-дневным постом наказанных Богом царя Трдата и его вельмож, после к-рого последовало их исцеление (*Троицкий*. С. 216–217). Согласно комментариям на Лекционарий хореп. Григора Аршаруни, этот пост был посвящен 5 ветхозаветным патриархам и начинался, по-видимому, в субботу (Vodl. Arm. E. 17. Fol. 299; *Conybeare*. P. 515–516). В визант. богослужбных книгах упоминается, что в седмицу после Недели о мытаре и фарисее «*ино-мъдрствующїе содържатъ постъ, глаголемый арциеврїевъ*», и практике нехалкидонитов противопоставляется запрет на пощение в эти дни (Триодь Постная. Л. 9–9 об.).

Великий пост начинается 2 неделями позже и продолжается 7 недель, включая в себя и праздник *Входа Господня во Иерусалим*, и Святую неделю (т. е. Страстную седмицу).

Воскрешение Лазаря. Миниатюра из Евангелия. Мастер Авак. XIV в. (Матей. 212. Л. 278 об.)



Последняя насчитывает 8 дней — от *Лазаревой субботы* до праздника Положения во гроб (Великой субботы) и включает воспоминание сотворения мира в Великий понедельник и гибель Содома в *Великую среду*. Вероятно, в древности в *Великий четверг* приносилась жертва — пасхальный *агнец*, к-рого съедали в тот же день на трапезе, косвенно это подтверждается существованием рукописного сборника из свидетельств святых отцов и древних церковных писателей, составленного ок. 1170 г. в мон-ре Ахпат с целью доказать, что Тайная Вечеря началась со вкушения пасхального агнца. Позднее жертва и трапеза стали совершаться на сам праздник Пасхи; в XII в. подобный обычай существовал и в Риме (*Conybeare*. P. 513–514).

Пасха (Չատիկ [Затик]) празднуется 39 дней, *Вознесение* — 10 дней. Пятидесятница — 7 дней, через 5 недель после этого начинается пост перед праздником Преображения. Преображение (Այլակերպում [Айлакерпум]), приходящееся на 14-е воскресенье после Пасхи, 7-е после Пятидесятницы, празднуется 3 дня и завершает пасхальный круг. Другое арм. название праздника — Вардавар (Վարդափառ), т. е. Праздник роз, — вероятно, сохранилось от языческого торжества в честь *Афродиты*, отмечавшегося в середине лета. Само название и нек-рые обычаи этого языческого празднества получили позднее христ. истолкование: историк Агафангел сравнивает Преобразившего Христа с распутившейся розой, а народные обычаи обливания друг друга водой и выпускания на волю голубей стали напоминанием о библейском потопе и голубе, посланном патриархом Ноем (Быт 7–8). Католикос Мовсес II (574–604) включил праздник Преображения в пасхальный круг (*Ibid.* P. 509–511; *Малахия Орманян*. С. 162).

Часть года, не входящая в пасхальный круг, делится на 5 периодов. Литургические дни внутри каждого периода отсчитываются по неделям от 5 подвижных праздников — Преображения Господня, Успения Богородицы, Воздвижения Креста, воскресенья, ближайшего к 18 нояб., и Богоявления. Успение (Աստուծածաճիւն [Астуац'ац'ин] — Богородица, или Վերափոխում [Верап'охум — букв. преобразование]) приходится на воскресенье, ближайшее к 15 авг., и имеет попразднство в 9 дней. К этому

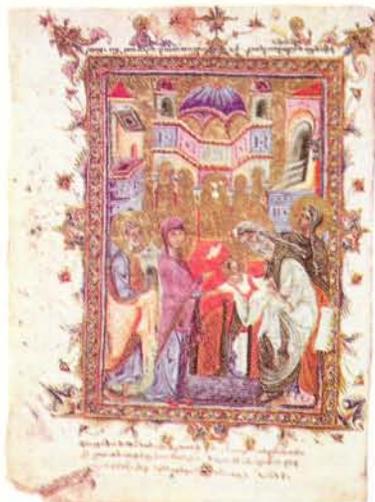


Успение Богоматери.
Миниатюра из «Книги скорбных
песнопений» Григора Нарекаци.
Мастер Церун. 1390 г. Вазпуракан
(Матен. 8772. Л. 3)

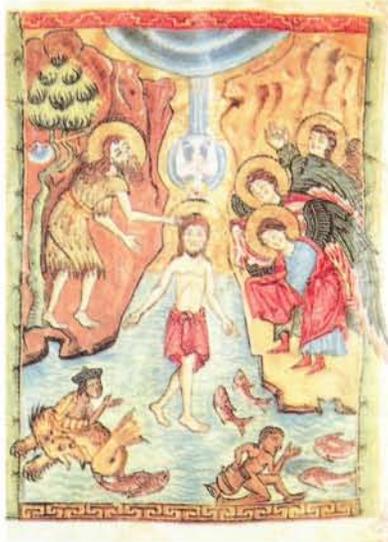
празднику (а не к Преображению, как в визант. традиции) приурочено освящение нового урожая винограда, откуда одно из его названий — խաղողորհնէք [Халодорһнек'] — Благодарение гроздьев. Воздвижение (Խաչվերաց [Хачвераци]) празднуется в воскресенье, ближайшее к 14 сент., и имеет поспразднство в 7 дней. С воскресенья, ближайшего к 18 нояб., начинается Йиснакац (Յիսնակաց — Пост Пятидесятницы) — 50-дневный период перед Богоявлением.

Неподвижные праздники. Неподвижный годовой круг с 1924 г. ведется по григорианскому календарю (кроме Иерусалимского Патриархата и епархий Грузии, Нового

Сретение Господне.
Миниатюра из Чашоца.
Мастер Торос Рослин (?). 1286 г.
Киликия (Матен. 979)



Нахичевана, юга России (Сев. Кавказ и Астрахань), Греции и др., по-прежнему придерживающихся юлианского календаря). К неподвижным праздникам относятся: Богоявление (Աստուածայայտնութիւն [Астуац'ай-айтнут'иун], 6 янв., имеет поспразднство в 9 дней), Обрезание Господне, или Наречение имени (на 8-й день после Богоявления — 13 янв.), Сретение Господне, или Принесение во храм (40-й день после Богоявления — 14 февр.), и Богородичные праздники: Благовещение (за 9 месяцев до Богоявления — 7 апр.), Рождество Богородицы (8 сент.), Введение во



Крещение Господне. Миниатюра из
Евангелия. Мастер Торос Таронаци. 1323 г.
(Матен. 6289. Л. 18)

храм Пресв. Богородицы (21 нояб.) и Зачатие св. Анной Пресв. Богородицы (9 дек.). Праздник Богоявления включает в себя воспоминания Рождества Христова, Крещения и вообще всех событий земной жизни Спасителя до Его выхода на проповедь, дата его празднования, 6 янв., соответствует церковной традиции III–IV вв. Праздники Благовещения и Сретения известны в Армении с V в., Зачатия и Рождества Богородицы — с XIII в., Введения — только с XVIII в.

С 440 г. (приблизительно) праздник Рождества Христова стал отмечаться отдельно от праздника Богоявления (25 дек.). Ок. 482 г., при католикосе Ованнесе Мандакуни, празднование Рождества Христова, как и в Иерусалиме в древности, было вновь соединено с Богоявлением. В кон. VI в. в подвластных Византии областях Армении был введен порядок отдельного соверше-

ния этих праздников, при имп. Ираклии этот обычай стал обязательным для всей Армении. Однако на Соборе в Маназкерт (724–725) под председательством католикоса Ованнеса Одзиеци ААЦ вернулась к старой дате празднования — 6 янв.

Подвижные праздники вне пасхального круга. Праздники Богородицы. Кроме указанных выше в ААЦ есть еще 2 Богородичных праздника, присутствовавших в ранних арм. месяцесловах как факультативные, но ставшие обязательными при католикосе Симеоне Ереванци (1763–1780), назначившем также новые даты их празднования. Это Обретение фимиамника и ризы Пресв. Богородицы в 6-е воскресенье после Пятидесятницы и Обретение честного пояса Пресв. Богородицы в 3-е воскресенье после Успения (в визант. традиции соответственно Положение ризы Пресв. Богородицы, 2 июля, и Положение честного пояса Пресв. Богородицы, 31 авг.).

Праздники Креста: Воздвижение Креста Господня, когда воспоминается также участие арм. отряда в освобождении Св. Креста из персид. пленения в 1-й пол. VII в., кроме самого дня праздника отмечается также в понедельник, пятницу и субботу следующей недели; Обретение Св. Креста в Иерусалиме в 326 г. празднуется в 7-е воскресенье после Воздвижения (ближайшее к 26 окт.; в Церквах визант. обряда — 6 марта); Явление Св. Креста в Иерусалиме в 351 г. (5-е воскресенье после Пасхи; в визант. традиции Воспоминание явления Креста отмечается 7 мая); Явление (или Обретение) Креста на горе Вараг близ Вана в 653 г., учрежденное католикосом Нерсесом III (641–661) в 3-е воскресенье после Воздвижения (ближайшее к 28 сент.).

Праздники Церкви. Одной из особенностей арм. богослужебного года является наличие в нем особых праздников в честь Церкви. К ним относятся: Новое воскресенье (2-е после Пасхи — *Антипасха*; ср. др. греч. название — Νέον κυριακόν), отмечаемое как праздник основания через проповедь апостолов Церкви Христовой и обращения язычников (отсюда др. его название — Всемирное церковное воскресенье); Зеленое воскресенье (Աշխարհաշարիւն [Ашхарһаматран], 3-е после Пасхи) в честь основания апостолами Иерусалимской Церкви (иначе, воспоминание



о Трапезе на Тайной вечере); праздник Св. Эчмиадзина (303) — день основания собора после видения свт. Григорию Просветителю сошествия Единородного Сына Божия (3-е воскресенье после Троицы); Шогакат (Շողակաթ — Разлитие света) — озарение Св. Эчмиадзина по видению свт. Григория Просветителя, праздник установлен в честь освящения этого храма (отмечается в субботу перед Успением); праздник Ветхозаветного кивота и Новозаветной Церкви (суббота перед Преображением); Освящение храма Воскресения Христова в Иерусалиме в 335 г. (суббота перед Воздвижением); праздники освящения храмов Рождества Господня в Вифлееме, Вознесения Господня в Иерусалиме и Успения Пресв. Богородицы в Иерусалиме (соответственно вторник, среда и четверг после Воздвижения).

Памяти святых не должны совершаться в Господние праздники и посты, в обычные недели они могут приходиться только на понедельник, вторник, четверг или субботу, в многодневные посты — только на субботу. Исключением является совершение памяти св. прор. **Ионы**, к-рый явил пример покаяния и воздержания, в посл. день недели (пятницу) Начального поста. В период от Пасхи до недели, следующей за Пятидесятницей, из памятей святых празднуется только *Усековение главы св. Иоанна Предтечи* (в субботу пасхальной недели) и память прор. **Илии** (на неделе после Пятидесятницы). *Рождество Иоанна Предтечи* празднуется 14 янв. (в визант. обряде — 24 июня).

В совр. месяцеслове присутствует ок. 400 имен: библейские святые (89, включая Небесные Силы), вселенские святые 5 первых веков христианства, арм. святые IV–XIV вв. (более 60), среди них: преподобные Антон и Кронид, сподвижники свт. Григория Просветителя и основатели мон-ря св. Иоанна Предтечи в Тароне († 355; пам. в 5-й понедельник после Воздвижения), мученики Саргис с сыном Мартиросом и 14 воинов (IV в.; пам. в субботу после Начального поста), мц. *Шушианика* (V в.) (пам. во вторник недели Варагского поста, в визант. традиции — 28 авг.), мученики Саак и Амазасп Арцруни († 785; пам. в четверг после праздника Варагского Креста), свт. Григор Нарекаци († 1003; пам. вместе

со святыми Переводчиками в субботу 4-й недели после Воздвижения).

Посты. Постными днями (սիսի [пас]), имеющими покаянный характер и посвященными поминовению усопших, являются все среды и пятницы (кроме сред и пятниц периода Пятидесятницы и поспразднств Богоявления, Пятидесятницы, Преображения и Успения), будние дни Великого поста (кроме суббот и воскресений), а также дни 9 малых постов (всего в году около 117 постных дней). В случае совпадения Господнего праздника и поста отмечается праздник. Из многодневных постов наибольшую продолжительность имеет Великий. Пост перед праздником Богоявления (Йиснакац), первоначально продолжавшийся 50 дней (ср. *Рождественский пост; Адвент*), в наст. время сокращен до одной недели (15–21 нояб.). По 5 дней (с понедельника по пятницу) продолжают посты перед Преображением, Успением и Воздвижением. Так же устроены: Начальный пост; 3 поста накануне наступления времен года: лета (пост прор. Илии), осени (пост Варагского Креста), зимы (пост св. *Иакова Нисибинского*); пост свт. Григория Просветителя перед праздником обретения его мощей. В продолжение 3 последних постов по понедельникам, вторникам и четвергам дозволяется празднование памятей святых.

Поминовение усопших кроме ежедневных заупокойных молитв нарочитым образом совершается в ААЦ в последний четверг перед Великим постом, а также на 2-й день праздников Пасхи, Преображения, Успения и Воздвижения Креста.

Ист.: *Богослужбные тексты. Патараг:* Պատարագատեր. Венеция, 1513; Liturgie arménienne. Venise, 1851, 1870, 1939²; *Иосиф (Арзрумский-Долгорукий), архиеп.* Чин священныя Божественныя литургии Армянской Церкви. СПб., 1799, 1857²; СДЛ. Т. 2. С. 133–234; *Issaverdens J.* The Armenian Liturgy. Venice, 1873; Liturgie arménienne / Trad. en not. européennes par M. Bianchi; en arménien, italien, anglais et français par J. Issaverdens. Venise, 1876; *Aucher G.* La version armena della Liturgia di S. Giovanni Crisostomo // *Χριστοστομικά: Studi e ricerche intorno a S. Giovanni Crisostomo / A cura del comitato per il XV^o centenario della sua morte.* R., 1908. P. 359–404; Messe selon le rite arménien. Lyon, 1951; *Hänggi, Pahl.* Prex Eucharistica. P. 319–346; Սրբական Երգեցողութիւնք եւ Ամսահ Ս. Պատարագ... The Sacred Music and the Divine Liturgy of the Armenian Apostolic Church / Transl. and comp. by fr. K. Yaralian. N. Y., 1983; Divine Liturgy of the Armenian Apostolic

Orthodox Church: With Variables, Complete Rubrics and Commentary / Transl. by archbishop Tiran Nersoyan. L., 1984⁵; **Маштоц:** Գիրք մեծ Մաշտոց կոչեցեալ («Великий», т. е. полный Маштоц). К-поль, 1807; Մաշտոց, *Иерусалим, 1961; Иосиф (Арзрумский-Долгорукий), архиеп.* Таинство Крещения Армянская Церква. СПб., 1857; *Issaverdens J.* The Rites and Ceremonies of the Armenian Church. Venice, 1888; *Conybeare F. C.* Rituale Armenorum, being the Administration of the Sacraments and the Breviary Rites of the Armenian Church. Oxf., 1905; **Маштоц дзернад-рутеан:** Մաշտոց ձեռնարկութեան եպիսկոպոսի. Վաղարշապատ, 1876 [хиротония епископа]; Մաշտոց ձեռնարկութեան կղերիկոսաց, սարկաւազաց և բահանայից. Վաղարշապատ, 1876 [хиротонии пресвитера, диакона, низших клириков]; *Issaverdens J.* The Ordinal. Venice, 1875; Մաշտոց ձեռնարկութեանց Հայաստանեայց եկեղեցւոյ քսո 33 ձեռագրաց Մատենադարանի Ս. Վաղարու / Ed. L. Fokolean. Venezia, 1966–1974 [чины рукоположений по 33 ркп. Б-ки св. Лазаря]; **Жамагирк:** Փամագիրք. Иерусалим, 1955; Breviarium Armenium sive dispositio communium Armenicae Ecclesiae precum a sanctis Isaaco patriarcha, Mesrobio doctore, Kindio atque a Joanne Mantagunensi habita. Venetia, 1908; The Book of Hours or the Order of Common Prayers of the Armenian Apostolic Church. Evanston, 1964; **Чашоц:** ճաշոց. Иерусалим, 1873; *Bayan G.* Le Synaxaire arménien de Têr Israel // PO. 1909. T. 5. Fasc. 3; 1910. T. 6. Fasc. 2; 1920. T. 15. Fasc. 3; 1922. T. 17; 1924. T. 18. Fasc. 1; 1925. T. 19. Fasc. 1; 1930. T. 21. Fasc. 1–6; *Renoux A.* Le Codex Armenien Jerusalem 121: Ed. comparée du texte et des autres manuscrits: Intr., textes, trad., et notes. Turnhout, 1969–1971. (PO; T. 35–36); **Шаракан:** Չարակաղ Շարակաղ. Иерусалим, 1914; Шаракан: Богослужебные каноны и песни Армянской восточной Церкви / Пер. с древнеарм. Н. Эмина. М., 1879, 1914², 1969³; *Dayan L.* Les hymnes de l'Église arménienne en notation européenne: En 12 t. Venise, 1954; *Григор Нарекаци.* Книга скорбных песнопений. М., 1988; Шаракан: Из армянской поэзии V–XV вв. Ереван, 1990; Շարակաղ. Երևան, 1997. Թն-րարկութիւն 1 (с предисл. А. Аревшатын и Л. Акопяна); **Йаисмавурк:** Յայմաւորք. К-поль, 1834; **Тонауцйц:** Տնայուցյոց. Иерусалим, 1915. 2 т. **Литургические комментарии:** A Commentary on the Psalms: From Primitive and Mediaeval Writers and from the Various Office-books and Hymns of the Roman, [...] Armenian, and Syriac Rites / Ed. by J. M. Neale, R. F. Littledale. L., 1860–1874. N. Y., 1976⁴. 4 vol.; *Findikyan M.* Bishop Step'anos Siwneci: A Source for the Study of Medieval Armenian Liturgy // OS. 1995. Bd. 44. S. 171–196; *idem.* The Liturgical Expositions Attributed to Catholicos Yovhannês Ôjneci: Problems and Inconsistency // The Armenian Christian Tradition / Ed. R. F. Taft. R., 1997. P. 125–173. (OCA; 254); Commentary on the Divine Liturgy by *Xosrov Anjewaci* / Transl. with an intr. by S. P. Cowe. N. Y., 1991. (Armenian Church Classics / Dep. of Religious Education, Diocese of the Armenian Church); Alcuni squarci del Commentario di S. N. Lambronense sulla Liturgia Armena. Venezia, 1851; *Froidevaux L. M.* Grigoris Arsarouni Commentaire du lectionnaire // Bibliotheca Armeniaca. Venezia, 1975. T. 1; Domini *Johannis Ozniensis* philosophi Armeniorum Catholici opera / Transl. J. B. Aucher. Venetia, 1834. P. 41–43, 180–223, 236–249.

Исторические источники: Себеос. История. Гл. 33–34 // *Тер-Мкртчян Л. Х.* Армянские



источники о Палестине V–XVIII вв. М., 1991. С. 75–76; *Анастас Варданет*. Об армянских монастырях в Иерусалиме // Там же. С. 94–96.

Лит.: *Термоген (Добронравин)*, еп. Богослужение Церкви Армянской // ДБ. 1859. № 33. С. 207–215; № 34. С. 235–249; № 36. С. 303–315; № 39. С. 420–430; *Nève F.* De l'invocation du Saint-Esprit dans la liturgie arménienne. Louvain, 1862; *idem.* La transfiguration dans l'office des Arméniens // Revue catholique de Louvain. 1884. T. 8. P. 510–527; *Троцкий А.* Изложение веры Церкви Армянской...: Ист.-догмат. исслед. СПб., 1875; *Catergian J.* Die Liturgien bei den Armeniern: Fünfzehn Texte und Untersuchungen / Hrsg. v. J. Dashian. W., 1897; *Сергуй (Спасский)*. Месяцеслов. Т. 1. С. 393; *Girard D. M.* Les 'madag' ou sacrifices arméniens // ROC. 1902. T. 7. P. 410–422; *Conybeare F. C.* The Survival of Animal Sacrifices inside the Christian Church // AJTh. 1903. Vol. 7. P. 62–90; *Кекелдзэ*. Литургические груз. памятники; *Тер-Ованесьянц И., свящ.* Армяно-григорианский календарь на 1909 г. Ставрополь, 1908; *Скабалланович*. Типикон. С. 333–335, 361; *Карабинов И.* Постная Триодь. СПб., 1910. С. 23–25; *Brightmann F.* Rituale Armenorum // JThSt. 1910/1911. Vol. 12. P. 308–332; *Ferhat P.* Eine dem hl. Gregor von Nazianz zugeschriebene Liturgie // Oriens Chr. N. S. 1911. Bd. 1. S. 204–214; *idem.* Die angebliche Liturgie des hl. Katholikos Sahak // Ibid. N. S. 1913. Bd. 3. S. 16–31; *Малахия Орманиан, патр.* Армянская Церковь: Ее история, учение, управление, внутренний строй, литургия, литература, ее настоящее / Пер. с франц. Б. Рунг. М., 1913. С. 104–171; *Baumstark A.* Die armenische Rezension der Jakobusliturgie // Oriens Chr. N. S. 1918. Bd. 7/8. P. 1–32; *Muyldermans J.* Le costume liturgique arménien // Le Muséon. 1926. T. 39. P. 253–324; *Rucker A.* Die Anaphora des Patriarchen Kyriell von Alexandria // Oriens Chr. Ser. 3. 1927. Bd. 1. P. 143–157; *idem.* Die Anaphora des heiligen Ignatios von Antiochen // Ibid. 1930. Bd. 5. S. 56–79; *Adonz N.* Les fêtes et les saints de l'Église arménienne // ROC. 1927/1928. T. 26. P. 74–104; 1929/1932. T. 27/28. P. 225–278; *Hanssens J. M.* Institutiones liturgicae de ritibus orientalibus. R., 1932. T. 3. P. 584–586; *Raes.* Introduction; *idem.* Les rites de la pénitence chez les Arméniens // OCP. 1947. Vol. 13. P. 648–655; *idem.* Note sur les anciennes matines byzantines et arméniennes // Ibid. 1953. Vol. 19. P. 205–210; *Inglissian V.* Die heilige Messliturgie nach dem armenischen Ritus: Mit einer ausführlichen Einl. W., 1948; *Oudemijn M. A. van den.* Die «Fratri Armeni» und die Laurentianische Litanei // Le Muséon. 1951. T. 64. P. 279–292; *Amadouni G.* La divine liturgie du rite arménien. Venise, 1957; *Garitte G.* Un opuscule grec traduit de l'arménien sur l'addition d'eau au vin eucharistique // Le Muséon. 1960. T. 73. P. 297–310; *Τρεμπέλας Π.* Λειτουργικοί τύποι Αιγύπτου και Ανατολής. Αθήνα, 1961, 1993². Σ. 370–377 (Συμβολαί εις την ιστορίαν της χριστιανικής λατρείας; Т. 2); *Engberding H.* Irreführende Angaben in Conybeare's Old Armenian Lectionary // Oriens Chr. 1962. Bd. 46. S. 117–119; *idem.* Das anaphorische Fürbittgebet der armenischen Athanasiusliturgie // REArm. 1967. T. 4. P. 49–55; *Ишханян Р. А.* Книгопечатание в Армении // 400 лет русского книгопечатания, 1564–1964: Русское книгопечатание до 1917 г., 1564–1917. М., 1964; *Հայրուհի Վ. Պատմութիւն հայոց պօրաբանատիրոյն. Վեներիկ, 1965 (Ауцун В.* История армянского молитвенника. Вене-

ция, 1965); *Дашкевич А. С.* Армянская книга на Украине в XVII столетии // Книга: Исслед. и мат.-лы. М., 1965. Сб. 6; *Krikorian M.* Christology in the Liturgical Tradition of the Armenian Church // GOTR. 1968. Vol. 13. P. 212–225; *Renoux A. [C.]* Les lectures quadragesimales du rite arménien // REArm. 1968. T. 5. P. 231–247; *idem.* Le Codex Erevan 985: Une adaptation arménienne du lectionnaire hiérosolymitain // Armeniaca: Mélanges d'études arméniennes. Venise, 1969. P. 45–66; *idem.* Le Triduum pascal dans le rite arménien et les hymnes de la grande semaine // REArm. 1970. T. 7. P. 55–122; *idem.* L'anaphore arménienne de St. Grégoire d'Arménie // Eucharisties d'Orient et d'Occident / Éd. B. Botte. P., 1970. Vol. 2. P. 83–108; *idem.* Les lectures bibliques du rite arménien: de la Pentecôte à Vardavar // Mélanges liturgiques offerts au R. P. Dom B. Botte. Louvain, 1972. P. 311–326; *idem.* Eucharistie et rémission des péchés dans les Anaphores arméniennes // Didaskalia. Lisboa, 1973. T. 3. P. 201–214; *idem.* Liturgie arménienne et liturgie hiérosolymitaine // Liturgie de l'église particulière et de l'église universelle. R., 1976. P. 275–288 (Bibliotheca «Ephemerides Liturgicae». Subs.; 7); *idem.* «Les fêtes et les saints de l'Église arménienne» de N. Adontz // REArm. 1980. T. 14. P. 287–305; 1981. T. 15. P. 103–114; *idem.* A propos de G. Winkler «The Armenian Night Office, II» // Ibid. 1984. T. 18. P. 593–598; *idem.* Le Lectionnaire de Jérusalem en Arménie: Le Čašoc'. 1: Intr. et liste des manuscrites. Turnhout, 1989. (PO; T. 44. Fasc. 4); *idem.* Office du matin et Lectionnaires // REArm. 1992. T. 23. P. 13–25; *idem.* Une influence du rite byzantin sur la liturgie arménienne: Un pentecostaire arménien // L'Arménie et Byzance: Histoire et culture. P., 1996. P. 187–190. (Byzantina Sorbonensia; 12); *Dalmatis I.-H.* Tradition et liberté dans les liturgies d'Orient // La Maison-Dieu. 1969. T. 97. P. 104–114; *Lages M.* The Most Ancient Penitential Text of the Armenian Liturgy // Ibid. 1971. Vol. 1. P. 43–62; *idem.* The Hierosolymitan Origin of the Catechetical Rites in the Armenian Liturgy // Ibid. P. 233–249; *Bekdschian K.* Die armenische apostolische Kirche und ihre Liturgie // Kyrios. N. F. 1972. Bd. 12. S. 107–116; *Красноложкин Г., свящ.* Армянская Церковь, история и совр. состояние: Курс. соч. / МДА. Загорск, 1973. Ркп.; *Winkler G.* Über der Cathedralvesper in den verschiedenen Riten des Ostens und Westens // Archiv für Liturgiewissenschaft. 1974. Bd. 16. S. 78–80; *eadem.* Zur Geschichte des armenischen Gottesdienstes in Hinblick auf ein in mehreren Wellen erfolgten griechischen Einfluss // Oriens Chr. 1974. Bd. 58. S. 154–172; *eadem.* Armenia and the Gradual Decline of its Traditional Liturgical Practices as a Result of the Expanding Influence of the Holy See from the 11th to the 14th Century. R., 1976. P. 329–368. (Ephemerides Liturgicae. Subs.; 4); *eadem.* Das armenische Initiationsrituale: Entwicklungsgeschichtliche und liturgievergleichende Untersuchung der Quellen des 3. bis 10. Jh. R., 1982. (OCA; 217); *eadem.* The Armenian Night Office: Pt. 1 // J. of the Soc. for Armenian Stud. 1984. Vol. 1. P. 93–113; *eadem.* The Armenian Night Office: Pt. 2 // REArm. 1983. T. 17. P. 471–551; *eadem.* Armenian Worship // A New Dictionary of Liturgy and Worship / Ed. J. G. Davies. L., 1986, 1996². P. 48–52; *eadem.* Nochmals das armenische Nachtoffizium und weitere Anmerkungen zum Myrophorenoffizium // Ibid. 1988/1989. T. 21. P. 501–519; *eadem.* Der Armenische Ritus: Bestandsaufnahme und neue Erkenntnisse sowie einige kürzere Notizen zur

Liturgie der Georgier // The Christian East, it's Institutions & it's Thought: A Critical Reflection / Ed. R. F. Taft. R., 1996. P. 265–298. (OCA; 251); *eadem.* Armenian Anaphoras and Creeds: A Brief Overview of Work in Progress // The Armenian Christian Tradition / Ed. R. F. Taft. R., 1997. P. 40–57. (OCA; 254); *Ишханян Р. А., Аревшатян С. С.* Армянская книга. Ереван, 1978; *Adontz N.* Les fêtes et les saints de l'Église arménienne // REArm. 1980. T. 14. P. 287–305; *Nersessian V.* Catalogue of Early Armenian Books, 1512–1850 / The British Library. L., 1980; *Nersoyan T.* Divine Liturgy of the Armenian Apostolic Orthodox Church. L., 1983⁵; *Kévorkian R.* Catalogue des «Incunabulues» arméniens (1511–1695) ou Chronique de l'imprimerie arménienne. Genève, 1986; *Kökert F.* Sowrb Patarag — «Heiliges Opfer»: Texte u. Untersuchung z. Liturgie der Armenischen Apostolischen Orthodoxen Kirche: Diss. Halle/Saale, 1986. Mscr.; *Taft.* Liturgy of the Hours. P. 219–224; *idem.* The Diptychs: A History of the Liturgy of St. John Chrysostom. R., 1992. Vol. 4. (OCA; 238); *idem.* The Armenian «Holy Sacrifice (Surb Patarag)» as a Mirror of Armenian Liturgical History // The Armenian Christian Tradition / Ed. R. F. Taft. R., 1997. P. 175–197. (OCA; 254); *Arévšatyan A. S.* L'évolution littéraire et musicale du rituel [Maštoc'] arménien // REArm. 1986/1987. T. 20. P. 153–166; *eadem.* Le sermon mélodise' (k'aroz) dans le chant sacré arménien // Ibid. 1993. T. 24. P. 129–151; *Аревшатян А.* Сборник «Маштоц» как памятник армянской средневековой культуры. Ереван, 1991 (на арм. яз.); *она же.* Армянские средневековые «Толкования на гласы». Ереван, 2001 (на арм. яз.); *она же.* Отражение древнейших культов в армянском средневековом Требнике «Маштоц» // *она же.* Donna in musica: Избр. статьи разных лет. Ереван, 2001 (на арм. яз.); *Мартirosян А., диак.* Литургия Армянской Апостольской Церкви и ее историческое развитие: Канд. дис. / МДА. Загорск, 1987. Ркп.; *Baldovin J. F.* The Urban Character of Christian Worship. R., 1987. P. 64–72. (OCA; 228); *Torkom Koushagian, patriarch.* Saints and Feasts of the Armenian Church: [Abridged]. [S. l.], 1991; *Fenwick J.* The Anaphoras of St. Basil and St. James: An Investigation into Their Common Origin. R., 1992. (OCA; 240); *Gugerotti C.* Valori etnici e scambi interculturali nella liturgia armena delle ordinazioni // The Armenian Christian Tradition. R., 1997. P. 57–69; Initiation chrétienne: 1. Rituels arméniens du baptême / Trad., intr. et annot. par C. Renoux. P., 1997. (Sources liturgiques; 1); *Findikyan M. D.* The Armenian Ritual of the Dedication of a Church: A Textual and Comparative Analysis of Three Early Sources // OCP. 1998. Vol. 64. P. 75–121; *Езник Петросян, еп.* Армянская Апостольская Святая Церковь. Краснодар, 1998; Арменские Литургии: Ein Blick auf eine ferne christliche Kultur / Hrsg. E. Renhart, J. Dum-Tragut. Graz; Salzburg, 2001; Rev. Fr. *Shnork Souin's* Home Page // <http://www.geocities.com/Athens/Thebes/1089> [Электр. ресурс].

М. С. Желтов, С. И. Никитин

Церковное пение и гимнография.

Формирование церковнопевч. традиции ААЦ происходило на основе древней арм. муз. культуры, однако сведения об арм. музыке дохрист. времени крайне скудны. Судя по «Истории Армении» *Мовсеса Хоренаци* и по трудам нек-рых др. ранне-средневеков. историков, опиравшихся



на древние источники, музыканты дохрист. Армении подразделялись на випасанов (վիբասան) — поэтов и певцов, исполнявших гл. обр. героические сказания, и гусанов (գուսան) — создателей любовной лирики. По-видимому, музыкально-поэтическое искусство языческой Армении развивалось под персид. влиянием. Возможно, что муз. составляющая А. о. испытала на себе влияние музыки арм. языческого жреческого богослужения.

Традиц. арм. духовная музыка монодична и не предполагает инструментального аккомпанеента. Ее основным жанром является *шаракан* (շարական). Этот термин, происходящий от корня шар (շար — ряд), используется в неск. смыслах; чаще всего он обозначает песнопение на небиблейский текст, т. е. синонимичен терминам «духовная песнь» (ср.: Кол 3. 16) или «духовный гимн». В трудах средневек. историков Агафангела, Корюна, Егише, Мовсеса Хоренаци и Лазара Парпеци упоминаются псалмопение, духовные песни, песни благословения и песни благодарения (սաղմոսերգութիւն [салмосергут'иун], հոգեւոր երգ [хогевор ерг], երգ օրհնութեան [ерг орһнут'еан], երգ օրհնաբանութեան [ерг орһнабанут'еан]) как наиболее распространенные певч. жанры раннего арм. богослужения. Согласно историку XIII в. *Киракосу Гандзакеци* (к-рый, вероятно, опирался на не дошедшие до наст. времени более ранние источники), как слова, так и напевы первых шараканов были сочинены основоположниками арм. письменной культуры, святыми переводчиками *Месропом Маштоцем* и *Сааком Партевом*. В ряду авторов ранних шараканов Киракос называет также выдающихся деятелей V–VII вв. Мовсеса Хоренаци, католикаса Ованнеса Мандакуни, Аналию Ширакаци и др. Однако возможно, что сообщаемые Киракосом сведения неточны и жанр шаракана начал развиваться в Армении не ранее 2-й пол. VII–VIII в. Из гимнографов VII в. известны также католикос Саак Дзоранореци и *Барсега Тюн*, составивший первый сборник арм. песнопений.

Шараканы, принадлежащие к архаическому пласту арм. духовной гимнодии (т. е. традиционно приписываемые авторам V–VII вв.), — это преимущественно тексты небольшого объема, без рифмы, весьма прос-

тые с т. зр. как муз., так и поэтического языка. Тексты такого рода иногда обозначались термином кцурд (կցուրդ), образованным от глагола կցել (кцэл) — «прилагать», они прилагались к отдельным стихам псалмов или библейских песней в виде их краткого пересказа или сжатого комментария к ним. Архаические шараканы-кцурды в большинстве своем построены по единому формообразующему принципу: состоят из 3 (реже 6 или 9) строф, каждая из них делится на 3 законченные музыкально-поэтические фразы. Первые 2 из них составляют повествовательную, тогда как 3-я — вероучительную часть строфы. В повествовательной части раскрывается тема праздника, к-рому посвящен данный шаракан, а вероучительная представляет собой обобщенную формулу — обращение к Богу, святым (прошение) или молящимся (увещание к молитве). Вероучительная формула в неизменном виде или с теми или иными вариациями может переходить из одного шаракана в др. и часто используется в качестве рефрена.

Музыка архаических шараканов основана на арм. разновидности системы *осмогласия* — ут-дзайн (սիւրձայն). В нотном примере показаны ладовые звукоряды всех 8 гласов; целыми нотами отмечены функционально значимые тоны — доминирующий тон, или реперкусса, полукадансовый тон (т. е. тон, завершающий фразы повествовательной части строфы) и кадансовый тон, или финалис (тон, завершающий вероучительную часть). Ввиду того что

1-й глас (Ա Ասի [араджин козм])
реперкусса полукадансовый тон финалис

1-й побочный глас (Ա կողմ [араджин козм])

2-й глас (Բ Բսի [еркорд дзайн])

2-й побочный глас (Բ կողմ [еркорд козм], или старший побочный глас (Ավար կողմ [авар козм])

3-й глас (Գ Գսի [еркорд дзайн])

3-й побочный глас (Գ կողմ [еркорд козм], или низкий глас (Վար կողմ [вар дзайн])

4-й глас (Դ Դսի [торрорд дзайн])

4-й побочный глас (Դ կողմ [торрорд козм], или последний глас (Վերջ կողմ [вердж дзайн])

традиц. арм. звукоряды не темперированы, высотные соотношения могут быть переданы в нотах лишь приблизительно.

Мелодика архаических шараканов строится не столько по принципу центонизации («склеивания» устойчивых мелодических формул-певок), характерному для визант. осмогласия и григорианского пения, сколько по принципу варьирования целостной конфигурации, к-рая отражает синкретическое единство синтаксиса, просодии, ритма и лада в рамках канонически построенной музыкально-поэтической строфы. Возможности варьирования определяются гл. обр. темпом исполнения (в медленных шараканах преобладает мелизматическая фактура, в быстрых на каждый слог приходится не более 2 звуков) и количеством слогов в тексте.

Среди ранних шараканов особое место занимает 36-строфный гимн с алфавитным акростихом в честь св. *Рипсимии* (Рипсима) и ее спутниц, созданный католикосом *Комитасом Ахцеди* в 618 г. В нем использована оригинальная мелодическая модель, не соответствующая ни одному из 8 традиц. гласов; его словесный текст написан силлабическим стихом. В жанровом отношении этот гимн родствен визант. *кондакам* VI–VII вв.

Выдающийся вклад в искусство арм. гимнодии внес еп. Степанос Сюнеци (VIII в.), автор обширного цикла «Главные [или: старейшие] гимны на Воскресение» (Ավար յորհնութիւնը Յարութեան) (Формообразующий принцип, лежащий в основе этого памятника, сближает последний с визант. *канонам* эпохи свт. *Андрея Критского* и прп. *Иоанна Дамаскина*. Цикл состоит из 8 частей (по числу гласов), каждая из к-рых включает 10 кцурдов. Кцурды по своему содержанию восходят к ветхозаветным библейским песням, исполнявшимся после каждого канона Псалтири (состав библейских песен указан выше, в разд. «Суточный круг». — *Ред.*). В каждом кцурде тема, заданная ветхозаветным первоисточником, интерпре-



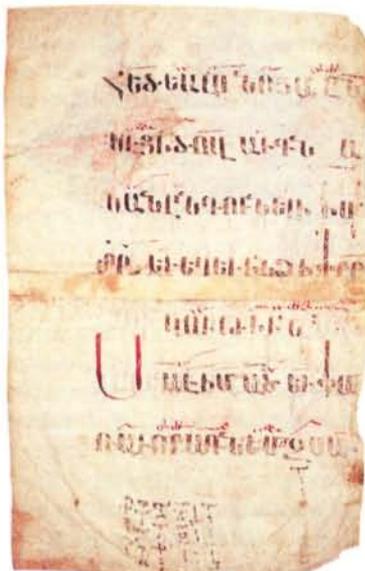
тируется сквозь призму образов НЗ. Музыкально-поэтический строй «Главных гимнов» в наиболее полной мере соответствует представлению об осмогласии как о совокупности вариантов одной и той же синкретической структурной модели.

Есть основания предполагать, что значительная часть шараканов более раннего происхождения дошла до нас в редакции еп. Степаноса Сюнеци. По-видимому, он упорядочил или реформировал систему осмогласия и расположил шараканы своих предшественников в виде многочисленных музыкально-поэтических циклов — канонов, получивших в посл. широкое распространение в арм. обиходе. Схема арм. канона отличается от визант. и от схемы «Главных гимнов» еп. Степаноса Сюнеци; его полная версия включает 8 кцурдов, восходящих к следующим отрывкам Свящ. Писания: 1) «Пою Господу, ибо Он высоко превознесся» (Исх 15); 2) «Благословен Ты, Господи Боже отцов наших, и хвальный и превозносимый вовеки» (Дан 3. 52); 3) «Величит душа Моя Господа» (Лк 1. 46–55); 4) «Помилуй меня, Боже, по великой милости Твоей» (Пс 50); 5) «Хвалите Господа с небес, хвалите Его в вышних» (Пс 148); 6) «Хвалите, рабы Господни, хвалите имя Господне» (Пс 112); 7) различные (изменяемые) стихи из Псалтири, поющиеся на литургии (Патарага); 8) «Возвожу очи мои к горам, откуда придет помощь моя» (Пс 120). 1-я часть канона поется на ночном часе, части 2–6-я — на утреннем, 7-я часть — после полудня, 8-я — на вечернем часе. В рамках одного канона могут быть представлены песнопения различных гласов.

Известны и др. имена авторов церковных песнопений VIII в.: католикос Ованнес Одзнеци, а также женщины-гимнографы — кнж. Хосровидухт, автор Плача (или Хвалы) на память своего брата вмч. Ваана Гохтнеци († 737), и мон. Саакадухт, автор множества кцурдов.

Среди гимнографов периода Анийского царства наиболее значительными являются Григор Магистр (Пахлавуни) (ок. 990–1059), католикос Петрос I Гетадардз (1019–1058), Ованнес Саркаваг.

Огромный вклад в обогащение поэтического и муз. языка внес католикос *Нерсес IV Шнорали* (XII в.), автор многочисленных духовных



Маштоц. Текст с хазамами. X в. (Матен. 1001. Фрагмент 294)

гимнов и целых канонов. Он широко применял силлабическое стихосложение и одним из первых ввел в духовную гимнодию силлабо-тоническое стихосложение, а также рифмованный стих. Ему принадлежит авторство ряда оригинальных мелодических моделей, к-рые не вписываются в каноническую систему осмогласия. Оригинальные напевы создавали и др. гимнографы той же эпохи: Нерсес Ламбронаци (XII в.), Акоб Клаеци (XIII в.). Хачатур Таронаци (XII в.) известен как автор шаракана «Великое таинство», поющегося в начале литургии во время облачения священника. К XIII в. число мелодических моделей шараканов выросло с первоначальных

Шаракноц. Канон св. Григорию Пророку. Мастер Саргис Пшцак. 1325 г. (Матен. 10439. Л. 234 об.)



8 до 40–45. Ради того, чтобы сохранить сакральный смысл числа 8, все новые модели искусственно «привязывались» к тем или иным из традиц. гласов, часто под названием «мутантных» (դարձվածք [дардзвац'к'] гласов).

К XIII в. все дни церковного календаря были обеспечены необходимым количеством гимнов, и хотя в течение нек-рого времени еще создавались новые шараканы, в состав церковных служб их уже не включали. Корпус гимнов, канонизированный в XIII в. под названием Шаракан или Шаракноц (Շարակոց), включает в себя ок. 1,5 тыс. песнопений; примерно 2/3 из них соответствуют нормам традиц. осмогласия, напевы остальных принадлежат к «мутантным» гласам или к др. оригинальным мелодическим моделям. Сохранились поэтические тексты ряда шараканов, не вошедших в канонический Шаракноц.

В ср. века напевы шараканов записывались с помощью невменных



Певческий сборник. Мастер Саргис Пшцак. 1322 г. Киликия (Ierus. Arm. 1644. P. 245)

знаков — *хазов*. Не позднее XVIII в. искусство пения по хазам пришло в упадок, однако шараканы продолжали передаваться изустно; по общему мнению арм. специалистов, к сер. XIX в. (когда традиц. песнопения начали систематически записывать с помощью новой *армянской ноты*) их напевы все еще сохраняли свой первоначальный вид.

Корпус шараканов представляет собой сердцевину национальной муз. культуры Армении. Все остальные жанры и формы средневек. духовного и светского музыкально-поэтического искусства, в т. ч. песнопения Патарага (литургии), выросли



на основе корпуса шараканов. Значительные по своим художественным достоинствам гимнографические памятники были созданы в жанрах гандз (գանձ) и таг (տաղ [тал]), для музыки к-рых характерен богато орнаментированный (мелизматический) стиль, для поэтических текстов — ярко выраженное личностное начало. Эти песнопения помещались в особых певч. книгах — Гандзаране (Գանձարանի) и Тагаране (Տաղարանի). Напевы и слова нек-рых тагов, в т. ч. знаменитой «Птицы» (Հափիկ [hАвик]), традиционно приписываются Григору Нарекаци (X в.). Среди др. авторов тагов — братья католикосы Григор III Пахлавун и Нерсес Шнорали (XII в.), Ованнес Ерзнкаци (Плуз) и Константин Сисеци (XIII в.), еп. Аракел Сюнеци (XIV–XV вв.). Гандз, нарративный по словесной форме, является первым элементом праздничного цикла песнопений — гандзшарка (գանձշարք), сформировавшегося в творчестве Григора Нарекаци и включающего в себя также жанры таг, мегеди (մեղեդի [мегеди]) и ордорак (օրդորակ [йордорак]). Первая и последняя из 4 частей гандзшарка имеют речитативно-псалмодический характер, 2 средние, лирические — мелизматический. Искусство мелизматического пения с элементами маньеризма процветало в *Киликийской Армении* (XII–XIV вв.); мн. его образцы собраны в певч. книгах Манрусум (Մանրսում), отличающихся необычайно густой фактурой хазового письма.

До сер. XIX в. традиц. арм. музыка сохраняла строго монодический склад, однако во 2-й пол. столетия светские и церковные музыканты начали перелаживать церковные и фольклорные напевы на европ. лад. Так, композитор М. Г. Екмалян (1856–1902), выпускник С.-Петербургской консерватории (ученик Н. А. Римского-Корсакова), обработал Патарага для 4-голосного смешанного хора; обработка Екмаляна, опубликованная в 1892 г., поныне исполняется в арм. церквях. В 70-х гг. XIX в., при католикосе Георге IV, в Вагаршапате Н. Ташчян и Екмалян осуществили издание певч. богослужебных книг в армянской нотопиши (Патарагаматуйк, 1874, 1878; Шаракноц, 1875; Жамагирк, 1876).

Деятельность Екмаляна, а также авторов многочисленных обработок фольклорного материала Хачатура

(Христофора) Кара-Мурзы (1853–1902), Никогойоса Тиграняна (1856–1951) и нек-рых др. музыкантов подготовила почву для разностороннего творчества архим. *Комитаса* (Согомоняна; 1869–1935). Помимо обработки народных песен архим. Комитас создал свой вариант многоголосного Патарага, к-рый в эстетическом отношении превосходит обработку Екмаляна. Работая с мелодическим материалом народной и традиц. церковной музыки, он опирался на результаты своих исследований по структуре арм. ладов, к-рые трактовал как состоящие из сцепленных тетрахордов (т. е. аналогичные ладам нек-рых др. древних монодических культур). В отличие от своих старших современников, стремившихся «втиснуть» исконные арм. мелодии в рамки стандартной европ. функциональной гармонии XIX в., архим. Комитас бережно относился к ладовой природе напевов. Разработанный им оригинальный, изысканный и экономный гармонический язык по своим принципам родствен т. н. мелодической тональности франц. импрессионистов. Опыт Комитаса по осуществлению синтеза исконного наследия и европ. техники был продолжен и развит ведущими арм. композиторами XX в., в т. ч. А. Тертеряном, Т. Мансуряном, А. Зограбяном, Е. Еркяном.

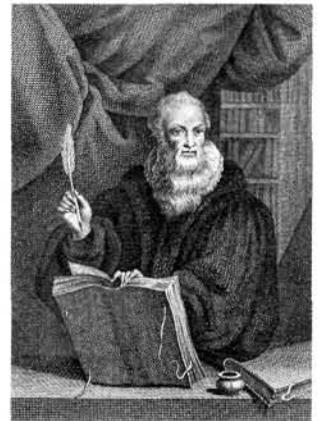
Лит.: *Komitass (Keworkian)*. Die armenische Kirchenmusik // Sammelbände der Internationalen Musikgesellschaft. Lpz., 1899. H. 1; *Wellesz E.* Die armenische Messe und ihre Musik // Jahrbuch des Musikbibliothek Peters. Lpz., 1920. Bd. 1; *Կոմիտաս. Հորվածներ և ուսումնասիրություններ*. Երևան, 1941 (*Комитас*. Статьи и исследования. Ереван, 1941); *Қушнареғ Х. С.* Вопросы истории и теории армянской монодической музыки. Л., 1958; *Тагмизян Н.* Нерсес Шнорали как композитор и музыкант. Ереван, 1973 (на арм. яз.); *он же*. Теория музыки в древней Армении. Ереван, 1977; *он же*. Материалы к сравнительному изучению армянского и русского средневекового духовного песнетворчества // Вестник Матенадарана. Ереван, 1980. Вып. 13 (на арм. яз.); *Essays on Armenian Music*. L., 1978; *Tahmizian N. K.* De l'unité de la parole poétique et de la musique dans l'hymnaire-Charaknots arménien // *Musica Antiqua: Acta scientifica*. Bydgoszcz, 1982. Т. 6. P. 881–892; *idem*. Le Système des xaz (neumes) arméniens et l'art médiéval du chant // *REArm*. 1995. Т. 22. P. 351–369; *Ertlbauer A.* Geschichte und Theorie der einstimmigen armenischen Kirchenmusik: Eine Kritik der bisherigen Forschung // *Musica Mediaevalis Europae*. 3. Vienna, 1985. S. 63–164; *Керогврян А.* Les Charakan (troparia) et l'octoëchos arméniens selon le Charaknots (Tropologion arménien) édité en 1875 // *Aspects de la musique liturgique au Moyen Âge: Actes des colloques de Royaumont de 1986, 1987 et 1988*. P., 1991. P. 93–123; *Акопян Л.* Напевы песнопений

Шаракана и их разновидности // *Эчмиадзин*. 1992. № 4–5 (на арм. яз.); *Аревшатян А.* Армянские средневековые «Толкования на гласы» // *Гимнология: Учен. зап. / Моск. гос. консерватория. М., 2000. Вып. 1. Кн. 2. С. 510–516.*

Л. О. Акопян

АРНДТ [нем. Arndt] Иоганн (27.12.1555, Балленштетт (Эдлерц?), Анхальт — 11.05.1621, Целле, Брауншвейг), нем. писатель-богослов, автор кн. «Об истинном христианстве». С 1576 г. изучал богословие и др. науки в Виттенберге, Базеле и Страсбурге. Пастор в Падерборне (с 1583), в Кведлинбурге (1590–1599), в Брауншвейге (1599–1608), в Айслебене (1608–1611); генерал-суперинтендант в Целле (1611–1621).

Первая кн. А. «Об истинном христианстве» (Vom wahren Christen-



Иоганн Арндт.
Гравюра Е. Скотникова. 1830 г.

tum) появилась в 1606 г. (Брауншвейг), когда большое влияние на лютеран оказывали такие мистики, как Ф. *Парацельс*, К. А. *Швенкфельд*, В. Вайгель и Я. *Бёме*. В нач. XVII в. их теософско-мистические идеи широко распространились по всему Западу. Последователи М. *Лютера* увлеклись созданием догматических и полемических сочинений, а духовной лит-ры, необходимой для повседневной христ. жизни, у лютеран не было. Книга А. появилась одной из первых в этом жанре и имела большой успех. В 1610 г. в Магдебурге вышли все 4 кн. «Об истинном христианстве», позднее в ее состав были включены «Райский вертоград» (5-я кн.), а также нек-рые трактаты и перепиסקа А. с богословами (6-я кн.). Книга А. была переведена на мн. европ. языки.

История перевода книги А. на рус. язык связана с именем еп. *Симона (Тодорского)*. По окончании КДА он





Титульный лист
кн. И. Арндта «О истинном
христианстве»

был послан учиться в Галле, где в 1735 г. по желанию архиеп. Новгородского *Феофана (Прокоповича)* перевел и опубликовал в одном томе книгу А. под названием «Четыре книги об истинном христианстве». Книга свободно распространялась в России до появления имп. указа Елизаветы Петровны от 9 дек. 1743 г., в к-ром предписывалось изъять это сочинение, как и др., напечатанные за границей, но в Синоде не освидетельствованные. В 1784 г. по поручению Святейшего Синода о книге А. было доложено Екатерине II, и от нее последовало повеление: «Когда помянутая книга от покойной государыни императрицы запрещена, то так ей и остаться». К этому времени кн. «Об истинном христианстве» была переведена И. П. Тургеневым и с одобрения московских цензоров напечатана большим тиражом в вольной типографии И. В. Лопухина. В янв. 1785 г. Екатерина II приказала конфисковать книгу, но все ее экземпляры были распроданы, и сочинение А. имело успех не только у светских лиц, но и среди духовенства. Свт. *Тихон Задонский* советовал своим духовным чадам после Библии «прочитывать Арндта, а в прочие книги, как в гости прогуливаться» (Творения. М., 1875. Т. 5. С. 330).

В 1800–1801 гг. книга А. была напечатана с разрешения Павла I и вышла с посвящением императрице Марии Феодоровне. В 1830 г. в Москве с одобрения цензора проф. МДА прот. Федора Голубинского вышло издание 4-й части книги, в 1833–

1835 гг. была издана вся книга А. в 3 томах. До 1833 г. и даже позднее в списки книг, выдававшихся студентам МДА в виде поощрения или награды, включали сочинения А. Почитателями А. были прот. старец Симеон Соколов (1772–1860), прп. *Макарий (Глухарев)* и др. В 1875 г. очередное издание книги А. было одобрено Ученым комитетом Мин-ва народного просвещения для б-к средних учебных заведений и начальных сельских школ. В 1906 г. книга вышла в С.-Петербурге с предисловием, к-рое представляло ее как сочинение строго православное «во всех своих частях и в каждой строке». В России, писал Г. В. *Флоровский*, «Арндта узнали раньше, чем «Добротолубие», и надолго так и оставался Арндт для многих и многих в осиянии первой любви» (Пути русского богословия. П., 1981. С. 193).

Соч.: О истинном христианстве шесть книг: С присовокуплением «Райского вертограда» и других некоторых мелких сочинений сего писателя. М., 1784; То же: В 5 ч. М., 1800–1801; Об истинном христианстве: В 3 т. М., 1833–1835; Об истинном христианстве. С присовокуплением «Райского вертограда, исполненного христианских добродетелей». СПб., 1875. 2 т.; Об истинном христианстве. СПб., 1906. 4 ч. (изд. П. П. Сойкина); Об истинном христианстве: В 4 ч. Джорд., 1974. Кн. 2. Ч. 3. С. 13–312 (репр. с изд. П. П. Сойкина 1906 г.); Книга пастыря. М., 1830. Ч. 1–2; Семь поучительных слов. М., 1832.

Лит.: *Arndt F. Johann Arndt: Weiland General-Superintendent des Fürstentums Lüneburg: Ein biogr. Versuch.* В., 1838; *Арсенев Н. С.* Единый поток жизни. Брюссель, 1973. С. 206–209; *он же.* Дары и встречи жизненного пути. Франкфурт-на-Майне, 1974. С. 132–133; *Augustin, archim.* Wegweisungen für Generationen gläubiger Christen: Johann Arndt und die Russische Orthodoxe Kirche // Stimme der Orthodoxy. 1985. N 9. S. 43–47; *Августин (Никитин), архим.* Иоганн Арндт и Русская Православная Церковь // Вестн. Рус. христианского гуманитарного ин-та. 1999. № 3. С. 73–88.

Архим. *Августин (Никитин)*

АРНО [лат. Arno] (после 740 – 23/24.01.821, Фрайзинг, Бавария), архиеп. Зальцбургский (с 785). Род. в знатной баварской семье, учился во Фрайзинге. В 765 г. стал диаконом, в 777 г. – священником. В 778 г. принес монашеские обеты в мон-ре Эльнон (Сев. Франция), в 782 г. стал настоятелем этого мон-ря. В 785 г. *Карл Великий*, ко двору к-рого был близок А., назначил его епископом Зальцбурга. После присоединения Баварии к Франкскому гос-ву (788) Зальцбург получил статус митрополии с подчинением епископов Фрайзинга, Регенсбурга, Пассау,

Нойбурга и Зебена, в 798 г. А. стал первым архиепископом Зальцбурга. Провел неск. Поместных Соборов (799, 804, 807, 810) с целью упорядочить структуру франк. имперской Церкви. В 800 г. присутствовал на имп. коронации Карла Великого в Риме. В 811 г. засвидетельствовал своей подписью завещание императора. Переписывался с *Алкуином*, последователем к-рого его считали, положил начало написанию Зальцбургской хроники. Чтобы обеспечить неприкосновенность церковных владений, составил список владений Зальцбургского архиеп-ства. После победы сына Карла Великого *Пипина над аvaraми* в Паннонии (796) А. принимал активное участие в миссионерской деятельности на юго-вост. рубежах Франкского гос-ва. Лит.: *Richard P. Arno* (3) // DHGE. Vol. 4. Col. 540–542; *Lowe H.* Die karolingische Reichsgründung und der Südosten. Stuttg., 1937; *Hefele, Leclercq.* Hist. des Conciles. Vol. 3. P. 1101–1108; *Wattenbach W.* Deutschlands Geschichtsquellen im Mittelalter: Vorzeit und Karolinger / Hrsg. von W. Levison u. H. Lowe. Weimar, 1952–1957. S. 190 sq.; *Hauck.* KGD. S. 430–435, 458–465.

А. С. Небольсин

АРНОБИЙ МЛАДШИЙ [лат. Arnobius Junior] (V в.), церковный писатель, условно названный так, чтобы отличить его от одноименного апологета *Арнобия Старшего*. Сведения об этом авторе, вероятно монахе, родившемся в Африке и жившем в Риме, содержатся исключительно в его сочинениях, в первую очередь в единственном бесспорно принадлежащем ему произведении «Диспут кафелика Арнобия с египтянином Серапионом» (Conflictus Arnobii catholici cum Serapione aegyptio, после 454). «Диспут» представляет собой изложение богословского спора правосл. Арнобия и египтянина Серапиона, сторонника ереси *монофизитства*, в присутствии судей Константина и Аммония, с приложением подборки цитат из творений святых отцов. А. М. также приписывается ряд др. произведений (*Ж. Морен*). «Комментарии на псалмы» (Commentarii in psalmos, между 433 и 439) дают мистическое истолкование всей книги псалмов, полемически направленное против учения блж. *Августина* о Божественном предопределении. «Комментарии» являются также важным источником по истории рим. обряда и становления идеи примата Римского епископа (PL. 53. Col. 545).



Арнобий Старший.
Раскрашенная гравюра
(Schedel H. Liber chronicarum. 1493)

В «Кратких толкованиях на Евангелия» (Expositiunculae in Evangelium) представлены сжатые комментарии на нек-рые места из Евангелий от Иоанна, Матфея и Луки. «Книга к Григорию» (Libellus ad Gregoriam) адресована знатной матроне, к-рая жила в имп. дворце и была несчастна из-за постоянных разногласий со своим мужем. Авторство соч. против учения о Божественном предопределении «*Praedestinatus*», к-рое нек-рыми учеными атрибутировалось А. М. (Морен, Ф. Гори), в наст. время большинством исследователей приписывается Юлиану Экланскому. Не исключено, что А. М. был автором нек-рых агиографических сочинений, в частности «Жития св. Сильвестра».

Ист.: CPL, N 239–243; PL. 53. Col. 239–672; PL. Suppl. 3. Col. 213–256; CCSL. 1992. T. 25 a (Ed. K. Daur); Conflictus *Arnobii* et Serapionis / Ed. e trad. F. Gori. Torino, 1993.

Лит.: *Bardenheuer*. Geschichte. Bd. 4. S. 520–521; *Morin G.* Étude d'ensemble sur Arnobe le Jeune // RBen. 1911. T. 28. P. 154–190; *idem*. Études, textes, découverts. P., 1913. P. 309–382; *Kayser H.* Die Schriften der sogenannten Arnobius Junior. Gütersloh, 1912; *Labriolle P. de*. Les sources de l'histoire du montanisme. P., 1913. P. 114–127; *idem*. Arnobe le Jeune // DHGE. T. 4. Col. 547–549; *Scharnagl J.* Zur Textgestaltung des Arnobianischen Conflictus // WSt. 1916. Bd. 2. S. 382–384; *Monachesi M.* Arnobio il Giovane ed una sua possibilità agiografica // Boll. di studi storico-religiosi. 1922. T. 2. P. 66–125; *Diepen H.* La pensée christologique d'Arnobe le Jeune // Revue Thomiste. 1959. T. 59. P. 535–564; *Leanza S.* L'esegesi di Arnobio il Giovane al libro dei Salmi // VChr. 1971. T. 8. P. 223–239; *Berardino A. di*. Initiation aux Pères de l'Église. P., 1986. Vol. 4. P. 720–723; *Studer B.* Arnobius the Younger // EEC. Vol. 1. P. 82; *Gori F.* Il Praedestinatus di Arnobio il giovane: l'eresiologia contro l'agostinismo. R., 1999.

АРНОБИЙ СТАРШИЙ [Африканский; лат. Arnobius Afer] (ок. 240 — ок. 330), апологет, автор трактата *Adversus nationes* (или *Adversus gentes*, Против язычников). По свидетельству блж. Иеронима, до обращения в христианство А. С. преподавал риторику в нумидийском г. Сикка. В число его учеников входил знаменитый в посл. апологет *Лактанций* (*Hieron. De vir. illustr.* 79, 80; *Chron. ad a.* 2340; *Ep.* 58. 10). По рассказу самого А. С., первоначально он был ярким противником христианства, пока под действием неких откровений, полученных во сне, не уверовал во Христа (*Adv. nat.* I 39). А. С. начал работу над трактатом «Против язычников» по требованию епископа Сикки с целью доказать искренность своего обращения. В «Хронике» блж. Иеронима указывается

327 год как время, когда А. С. получил широкую известность, однако нек-рые исследователи считают, что дата ошибочна (Б. Албанер) и может быть связана лишь со смертью А. С. (Н. М. Дроздов).

Вопрос о том, когда и в течение какого промежутка времени было написано единственное сочинение А. С., остается до конца не разрешенным. Первые 2 книги «Против язычников» были написаны, вероятно, ок. 300 г. по Р. Х. (*Ibid.* I 13; II 71). В 4-й кн. упоминается о сожжении христ. книг и разрушении церквей (IV 36), т. о., она была написана уже после начала гонения имп. *Диоклетиана* (303). А. С. нигде не говорит о прекращении преследования христиан, что, возможно, свидетельствует о том, что все сочинение было закончено до обнародования эдикта о веротерпимости имп. *Галерия* (311). Недостаточная лит. завершенность 7-й кн. может говорить о том, что А. С. не успел ее закончить.

Структура сочинения. Трактат А. С. можно разделить на 2 части: апологетическую (книги 1–2) и полемическую (книги 3–7). В 1-й кн. А. С. опровергает обвинения в том, что христиане, отказывающиеся почитать языческих богов, виновны в стихийных бедствиях и социальных катаклизмах (ср.: *Tertull. Ad nat.* I 9. 3; *Apol.* 40; *Cypr. Carth. Ad Dem.* 2), а также кратко излагает основные положения учения о Едином Боге и Христе (I 31, 34, 47, 53, 60–65). Во 2-й кн. говорится о том, что Христос принес на землю истинную религию, к-рую доказал Своими делами, мн. ее положения подтверждают даже языческие философы. В этой книге исследуется вопрос о происхождении и природе человеческой души, а также о происхождении зла (II 14–62).

В 3-й кн. А. С. едко высмеивает языческую религию и антропоморфические представления о Боге, в 4-й кн. — представление о богах как гипостазированных понятиях, в 5-й — языческий культ (в частности, практику мистерий), а также аллегорические толкования мифов о богах. В 6-й кн. А. С. осуждает язычество за поклонение материальным предметам (идолам, святилищам и т. д.), что противоречит истинному духовному богочитанию. В 7-й кн. доказывается бессмысленность языческих жертвоприношений, им противопоставляется духовное служение христиан Богу (VII 37), здесь же показывается несостоятельность представлений о гневе богов, к-рый несовместим с бесстрастной природой истинного Божества (VII 38–51).

Источники сочинения А. С. не поддаются точному определению. Из христ. писателей он, вероятно, знаком с *Климентом Александрийским* (напр., *Protrept.* II 36 цитируется в *Adv. nat.* IV 25). Множество параллелей есть у А. С. и с апологетическими сочинениями *Минуция Феликса*, *Тертуллиана* и свт. *Киприана* Карфагенского. Из античных философов он ссылается на *Платона* (на протяжении всей 2-й кн.), *орфики* (V 19, 26), *Евгемера* и его школу (IV 29), *Зенона Китийского*, *Хрисиппа* и *Эпикура*, представителей Новой и Средней Академии *Платоновской* Аркесилая и Карнеада (II 9), философа и ученого I в. до Р. Х. *Нигидия Фигула* (III 32, 42) и мн. др. античных авторов. Рим. религию А. С. излагает преимущественно по сочинениям Варрона. Из рим. авторов особое место он отводит *Цицерону*, «предшественнику христианства» (III 6–7), по образцу трактата «О природе богов» к-рого, как полагает блж. Иероним (*Chron. ad a.* 2340), А. С. составил свое сочинение. Действительно, мн. аргументы против политеизма он заимствовал у Цицерона. На взгляды А. С. оказала значительное влияние и эпикурейская традиция, в особенности философия *Лукреция*. Наконец, А. С. известно учение каких-то «новых людей» (*viri novi* — II). Язык А. С. изобилует архаизмами, поэтическими словами, отвлеченными и специальными понятиями, относящимися прежде всего к языческому культу.

Учение. Как апологет А. С. успешно доказывает, что христиане не атеисты, но чтут единого Бога Творца и



поклоняются не человеку, но Богу, ставшему Человеком. В полемике против политеизма А. С. использует аргументы скептиков, едкий сарказм, с к-рым он обличает абсурдность языческого культа, часто подкрепляется доводами, заимствованными у античных философов (скептиков, эпикурейцев и Платона, к-рого он называет «божественным [мужем], познавшим о Боге много достойного и непохожего на [мнение] толпы» — II 36). При всех достоинствах А. С. как апологета его богословие тем не менее несет на себе отпечаток античных философских взглядов, а также гностических и оккультных учений. Свои богословские утверждения А. С. практически не пытается согласовывать со Свящ. Писанием. ВЗ он отвергает как «иудейские и саддукейские басни», не имеющие ничего общего с христианством (III 12). Ссылки на НЗ встречаются чрезвычайно редко (косвенные цитаты из НЗ см.: I 6; II 6). А. С. указывал, что Писания НЗ менее древние, чем языческие сочинения, но от этого они не становятся менее истинными, ибо основаны на истинных свидетельствах и написаны просто и безыскусно (I 57–59). Возможно, мн. высказывания А. С., противоречащие учению Церкви, объясняются апологетическим характером его сочинения, адресованного язычникам. А. С. не касается нек-рых важных моментов христ. учения, вероятно, потому, что сам имел довольно смутное представление о них.

По мнению А. С., знание о высшем Боге (*notio Principis*) врождено человеку (*ingenitum, affixum* — I 33), так что все мы естественным образом знаем (*naturaliter scimus*) о существовании Бога (II 2). Кроме этого простого знания о существовании Бога человек может познать кое-что и о Его сущности и свойствах. Учение А. С. о Боге имеет преимущественно спекулятивный характер. Согласно А. С., Бог есть «Верховный Владыка» (*Deus princeps*), Который по Своей природе невидим, бесконечен, нерожден, бессмертен, вечен, единствен, не ограничен никакой телесной формой, неопишем, бескачествен и неколичествен, прост, несложен, пребывает вне пространственного положения, движения и состояния, непостижим ни для какой тварной природы, неизреченен словом (I 31, 34, 62). Утверждая т. о.

идею абсолютной трансцендентности Бога тварному миру, А. С. во многом близок к представлениям эпикурейцев о всецело блаженнейшем, бесстрастном и не вмешивающемся в дела материального мира божестве (*Lucretius. De rerum natura*. II 646–651). Так, согласно А. С., бесстрастный Бог не может гневаться даже на грешников и злых духов. Но в отличие от эпикурейцев А. С. считает Бога Творцом мира (*summe progredator*), Первопричиной (*prima causa*) и Царем (*rex*) мира (I 31). Изначально Он сотворил то, что полно (*plenum*), целостно (*integrum*) и совершенно (*perfectione finitum* — II 48). Происхождение всего, что недостойно того, чтобы быть созданным Самим высшим Богом, остается для А. С. загадкой (II 55). При этом он допускает существование сотворенных Богом более низших духовных существ, обладающих самостоятельной творческой силой. К ним А. С. относит и языческих богов, но не отождествляя их с падшими ангелами, как это делали др. апологеты (*Minucius Felix. Octavius*. 35; *Tat. Contr. graec.* 8; *Athenag. Legat. pro christian.* 25). Эти духовные сущности имеют природу, среднюю (*mediae qualitatis*) между природой Бога и тварного материального мира. Они находятся, т. о., в двойственном состоянии (*in ambiguae sortis conditione* — II 35). Они бессмертны, но не по природе, а по дару высшего Бога (II 36). А. С. признает языческих богов, возражая лишь против поклонения им: вполне достаточно воздавать почести высшему Богу, т. к. через это «почитаются и все божественные существа» (III 2, 3).

Высший, нерожденный Бог для А. С. — это Бог Отец (II 35, 74 и др.). Христа он называет «возвышенным Богом» (*Deus sublimis* — I 53), «Богом внутренних сил» (*Deus interiorum potentiarum* — I 42), «Господом всех сил» (*virtutum omnium Dominus* — I 65), «Богом [происшедшим] от внутреннего корня (*radice ab intima*), «Богом-Спасителем (*Deus Sospitator*), посланным из неизвестных царств и от Владыки всех (*ab omnium principe*)» (I 53), «Посредником (*Ministrator*) Бога» (I 47). Однако у А. С. полностью отсутствует учение о Св. Духе. В учении о Христе как Боге имеется элемент *субординационизма* (I 60; II 60, 75). Христология А. С. сочетает в себе докетические и преднесторианские

элементы. Христос Бог «принял человеческий образ (*assumpsit hominis formam*) и сокрыл Свою силу в подобии нашего рода» (*sub nostri generis similitudine* — I 60), или «уподобился человеку» (*homine simulato* — I 61), «облекся» (*induere*) в человека и «носил его с Собою» (*secum portabat* — I 62). Согласно А. С., Бог воплотился для того, чтобы Его «невидимая сила могла явиться в мире... вступить в общение с людьми... приняв некий покров более или менее плотной материи, на к-рый мог быть обращен взор» (I 60). Господь допустил умертвить «своего человека» (*suum hominem* — I 65), так что смерть на кресте никак не коснулась Его Божества, Которое неразрушимо, но была смертью «восприятого [Им] человека (*assumpti hominis*), носимого, а не носящего» (*gestaminis, non gestantis* — I 62). Сотериологическая миссия Христа, по мнению А. С., состояла гл. обр. в установлении истинной религии (I 38, 46; II 14) и даровании душам бессмертия (I 65; II 2, 34, 65). У А. С., т. о., практически отсутствует идея искупления грехов и преобразования человеческой природы через Боговоплощение.

Уклоняясь от вопроса о происхождении зла в мире, А. С. пытается объяснить его отчасти наличием в мире злых духов (I 45, 50; II 46) и через понятие судьбы. Все в мире происходит по неизменным законам, по необходимости, однако сама судьба находится в подчиненном положении к Богу (I 47; II 54). Человек у А. С. занимает весьма низкое место в иерархии бытия, практически ничем не отличаясь от проч. животных (II 37–38). Не только мир «не создан ради людей», но и люди «совершенно бесполезны для него» (II 37). Вопреки Свящ. Писанию А. С. утверждает, что человек сотворен не высшим Богом (*Dei principis* — II 36, 37, 48), но каким-то «другим родителем» (*alterum genitorem*) из «средних кругов», скорее всего ангелом (II 36, 48). Природа человеческих душ «неопределенна и двойственна» (II 31), так что они не бестелесны, но бессмертны (II 26, 30, 32, 35) и находятся в середине между жизнью и смертью (II 35), а в тела заключены как в оковы (II 13, 30). Спасение, принесенное Христом, как раз и состоит в даровании душам людей бессмертия (II 32, 34). А. С. приводит множество доводов в пользу свободы





человека (II 64–65), но вместе с тем развивает учение о судьбе и «естественной слабости» (*naturalis infirmitas*), к-рая делает человека грешником, вслед. чего Бог оказывает Свою милость не по заслугам (I 27, 49; II 50). А. С., т. о., задолго до блж. *Августина* поднял вопрос о соотношении свободы и благодати.

Эсхатология А. С. весьма запутанна. После смерти (к-рая, по А. С., есть разлучение души и тела (II 14) и разрешение от телесных уз (II 30)), души людей попадают в *геенну*, где грешники, не знавшие Бога (*nescientes Deum*), после продолжительных мучений совершенно истребляются неугасимым огнем (*ad nihilum reductae; finis abolitionis extremus*), это — «истинная смерть» (*mors vera*); душам праведников Бог по Своему милосердию дарует бессмертие (II 14, 65) и светлую, блаженную жизнь после будущего *воскресения мертвых* (II 13, 76, 77). А. С. практически ничего не пишет о Церкви, богослужении и таинствах. Согласно А. С., христ. богопочитание — это правильное представление (*opinatio, recta mens*) о Боге, за к-рым следует поклонение Богу в духе (*in rectore*), почтительное призывание Его имени (*obsequio venerabili invocare*), теснейшее соединение с Ним всеми чувствами, любовь и благоговение к Нему (I 25–27; IV 3; VII 37). Кроме того, А. С. упоминает общие молитвы (I 26–27), коленопреклонения (I 31), общие собрания для молитвы и назидания (IV 36), что и есть богослужение (*divina officia* — I 27). И все это необходимо только для людей, а не для Бога (I 27).

А. С. не оказал сколько-нибудь значительного влияния на последующих авторов, что во многом было связано с теми еретическими взглядами, к-рые высказывались в его сочинении. Даже его ученик Лактанций остался чужд тех идей, к-рые были присущи его учителю, и ни разу не упоминает о нем. По-видимому, на основании сочинения А. С. был составлен псевдо-тертуллиановский трактат «*De exsecrandis gentium diis*» (О достойных проклятия языческих богах). В VI в. сочинение А. С. было включено в список запрещенных книг папой *Геласием I* (PL. 59. Col. 163). Для нововвроп. науки А. С. дал ценные сведения о языческой религии, почему и получил прозвище «христианский Варрон».

Соч.: CPL, N 93; PL. 5. Col. 718–1288; CSEL. 4 (1875); *Corpus scriptorum latinorum Paravianum*. Aug. Taurinorum, 1953². T. 62; *Arnobius*. *Adversus nationes* / Texte tabli, trad. et comment. par H. Le Bonniec. P., 1982; *Помяловский И. В.* Избр. места из латинских христианских писателей до VIII в. СПб., 1878. С. 72–83 [фрагменты]; Арнобий: Семь книг против язычников / Предисл., пер. Н. М. Дроздова. К., 1917.

Лит.: *Francke K. B.* Die Psychologie und Erkenntnislehre des Arnobius. Lpz., 1878; *Ревверсов И.* Очерки западной апологетической литературы II и III вв. Каз., 1892; *Gabarrou F.* Arnobe: Son œuvre. P., 1921; *Hagendahl H.* La prose métrique d'Arnobius. Göteborg, 1937; DHGE. Vol. 4. P. 542–547; *Micka E. F.* The Problem of Divine Anger in Arnobius and Lactantius. Wash., 1943; *Rapisarda E.* Arnobio. Catania, 1945; *Courcelle P.* Les sages de Porphyre et les «*virii novi*» d'Arnobio // *Revue des études latines*. 1953. T. 31. P. 257–271; *idem.* Anti-Christian Argument and Christian Platonism from Arnobius to Saint Augustine // *Momigliano A.* The Conflict between Paganism and Christianity in the IV cent. Oxf., 1963. P. 151–192; *Altaner.* *Patrologie*. S. 183–185 [Библиогр.]; *Kraft P.* Beiträge zur Wirkungsgeschichte des Älteren Arnobius. Wiesbaden, 1966; *Berkowitz L.* Index arnobianum. Hildesheim, 1967; *Sitte A.* Mythologische Quellen des Arnobius. Wien, 1970; *Fortin E. L.* The Viri Novi of Arnobius and the Conflict between Faith and Reason in the Early Christian Centures // *Nieman D., Schatlin M.* The Heritage of the Early Church. R., 1973. (OCA; 195); *Le Bonniec H.* Tradition de la culture classique: Arnobe témoin et juge des cultes païens // *Bull. de l'Association G. Budé*. 1974. P. 201–222; *Madden J. D.* Jesus as Epicurus: Arnobius of Sicca's Borrowings from Lucretius // *Civiltà classica e cristiana*. 1981. T. 2. P. 215–222; *Nicholson O. P.* The Date of Arnobius *Adversus Gentes* // *Studia patristica*. 1984. T. 15. P. 100–107; *Ducal Y.-M.* Sur la biographie et les manuscrits d'Arnobio de Sicca: Les informations de Jérôme leur sens possibles // *Latomus*. 1986. T. 45. P. 69–99; *Sinalesco P.* Arnobius of Sicca // *EEC*. Vol. 1. P. 82; *Viciano A.* Retórica, filosofía y gramática en el *Adversus nationes* de Arnobio de Sica. N. Y., 1993; *Simmons M. B.* Arnobius of Sicca: Religious Conflict and Competition in the Age of Diocletian. Oxf.; N. Y., 1995; *Freund S.* Vergil im frühen Christentum: Untersuchung zu den Vergilzitataten bei Tertullian, Minucius Felix, Novatian, Cyprian und Arnobius. Paderborn, 2000.

А. Р. Фокин

АРНОЛЬД [нем. Arnold] Готфрид (5.09.1666, Аннаберг, Саксония — 30.05.1714, Перлеберг, Бранденбург), нем. протест. историк, пастор, мистик, поэт. Изучал богословие в Виттенберге. Сторонник *пиетизма*, испытал влияние мистики Я. Бёме и И. Г. Гихтеля. В 1696 г. написал работу «*Die erste Liebe, d. i. wahre Abbildung der ersten Christen*» (Первая любовь, или Правдивое изображение первых христиан), где в духе пиетизма осветил историю древней Церкви. В 1697 г. в трактате «*De corrupto historiarum studio*» (О порче

исторической науки) А. осудил конфессиональную предвзятость католич. и протест. церковной историографии. В том же году он был приглашен профессором истории в Гессен, но в 1698 г. оставил ун-т и стал проповедником и пастором. В 1699 г. вышел главный труд А. «*Unparteiische Kirchen- und Ketzerhistorie, vom Anfang des Neuen Testaments bis auf das Jahr Christi 1688*» (Непартийная история Церкви и еретиков начиная с Нового Завета до 1688 по Р. Х.), где он цитировал не только общепризнанных авторов, но приводил отрывки из произведений еретиков. Хранителями истины в истории Церкви в его книге выступали еретики, а врагами истины — клир и догматы. По мнению А., уже с IV в. «не стало более истинной деятельной веры и религия заключилась в терминологии». Реакцией на труд А. было появление более объективной конфессиональной историографии. А. — также автор большого количества духовных стихов и песен, а его мистический трактат «*Das Geheimniss der göttlichen Sophia*» (1700) (Тайна Божественной Софии) стал одним из источников *софиологии* (в т. ч. В. С. Соловьёва).

Лит.: *Лебедев А. П.* Церковная историография в главных ее представителях с IV по XIX в. М., 1898; *Seeberg E.* Gottfried Arnold: Die Wiss. und die Mystik seiner Zeit. Meerane, 1923; *Meinhold P.* Geschichte der kirchlichen Historiographie. Freiburg; Münch., 1967. Bd. 2; Немечкая поэзия XVII в. М., 1976; *Штупфлингер Т.* София-Мария: Целостный образ творения. М., 1997.

М. А. Прасолов

АРНОЛЬД Юрий Карлович (1.11.1811, С.-Петербург — 8.07.1898, Каракаш, близ Симферополя), рус. муз. теоретик, критик, композитор, педагог. Род. в обрусевшей нем. семье. До 1863 г. и с нач. 90-х гг. XIX в. жил в С.-Петербурге, в 1863–1871 гг. — в Лейпциге, с 1871 г. — в Москве. Пользовался поддержкой и советами прот. Димитрия *Разумовского*, свящ. Петра *Преображенского*, В. Ф. *Одоевского*, Е. Ф. Корша, М. Ю. Вильеговского. В своей «Теории древнерусского церковного и народного пения» А. исходил из признания типологического родства рус. певч. искусства с античным, излагая по сути теорию древнегреч. ладов на основании трактатов Евклида, Псевдо-Евклида, Аристиды Квинтилиана и др. А. абсолютизировал значение звукоряда как высшей формы музыки, соответствующей





акустическим законам. Из древнегреч. «совершенной системы» он выводил систему ладов, отождествляя их с гласами. Отличительными особенностями гласов А. считал господствующие и конечные тоны. Разрабатывая правила гармонизации знаменного распева, А. не делал различий между категориями модальной монодической и тонально-функциональной систем, он приравнивал конечный тон к тонике, глас — к тональности. Гармонизация, по А., должна быть основана на естественной логической связи аккордов между собой при подчинении тоническому аккорду и на правилах плавного голосоведения. Эти принципы А. воплотил в демественной «Литургии Иоанна Златоуста» (1871, опублик. в 1897). Ошибочность теории А. доказывали мн. рус. музыковеды, в т. ч. Н. И. *Компанейский*, тем не менее у нее были последователи (напр., прот. Димитрий *Аллеманов*). В своих «Воспоминаниях» А. описал встречи с прот. Петром *Турчаниновым*, А. Ф. *Львовым*, Г. Я. *Ломакиным*, М. И. *Глинкой*.

Соч.: Теория древнерусского церковного и народного пения на основании автентических трактатов и акустического анализа. М., 1880. Вып. 1: Теория православного церковного пения вообще, по учению эллинических и византийских писателей; Гармонизация древнерусского церковного пения по эллинической и византийской теории и акустическому анализу. М., 1886; Воспоминания. М., 1892–1893. 3 вып.

Лит.: *Лисицын*. Обзор. С. 25–26; *Компанейский* Н. И. О связи русского церковного песнопения с византийским // РМГ. 1903. № 29–34, 37; *Плотникова* Н. Ю. К проблеме гармонизации церковных распевов в русской музыкальной теории 60–80-х годов XIX века // Сергиевские чтения — 1: О русской музыке. М., 1993. С. 28–33. (Науч. тр. МГК им. П. И. Чайковского; Сб. 4).

Н. Ю. *Плотникова*

АРНОЛЬД БРЕШИАНСКИЙ

[лат. Arnoldus de Brixia, итал. Arnaldo da Brescia] (ок. 1100, Брешиа — 1155, Рим), средневеков. итал. религ. проповедник, сторонник радикального реформирования католич. Церкви. Ок. 1119 г. закончил обучение в Париже, где посещал лекции Петра *Абеляра*, являясь одним из его последователей (хронист *Оттон Фрайзингенский* называет его учеником *Абеляра*). Вернувшись в Италию, А. Б. принял сан священника, стал приором монашеского регулярных каноников в Брешии. В своих проповедях он выступил против епископа Манфреда, что повлекло за собой восстание и изгнание последнего из

города. Проповедник, однако, был осужден как схизматик папой *Иннокентием II* на *Латеранском II Соборе* (1139) и изгнан из Италии.

Отправившись в Париж, А. Б. подвергся преследованиям как сторонник *Абеляра*. После того как они оба по настоянию св. *Бернарда Клервоского* были осуждены на Санском Соборе (1140), А. Б., изгнанный из Франции кор. Людовиком VII, бежал в Цюрих, а потом в Пассау под защиту кард.-легата Гвидо, к-рый, после смерти *Иннокентия II* став папой под именем *Целестина II*, способствовал возвращению А. Б. в Италию. Новый папа *Евгений III*, ученик *Бернарда Клервоского*, присудил А. Б. к покаянному паломничеству в Рим (1145), где тот был вовлечен в народное восстание, в результате к-рого папа был изгнан из города и была провозглашена Римская республика, причем проповеди А. Б. оказали большое влияние на позицию республиканцев. А. Б. считается автором 3 писем с подписью «преданный член сената» (quidam fidelis senatus), адресованных герм. кор. *Конраду III* с предложением стать во главе республики. Кроме того, А. Б. выработал план политической реформы Римской республики: выступая против светской власти папы, он предлагал сохранить за понтификом только авторитет церковного учителя и судьи в духовных делах; к верховному органу власти республики сенату должна была быть присоединена курия представителей среднего рыцарства, а на Форуме должно было быть восстановлено народное собрание. В 1155 г. папа *Адриан IV* наложил на Рим *интердикт* и потребовал от граждан изгнания или выдачи А. Б., отлученного от Церкви. Бежавший из Рима в Тоскану А. Б. был схвачен имп. *Фридрихом I Барбароссой*, к-рый совершал коронационный поход в Рим, и передан папе. Осужденный как еретик, А. Б. был повешен, его тело сожжено, пепел брошен в Тибр. Проповеди А. Б. не сохранились.

Взгляды А. Б. на реформу Церкви вначале оставались в рамках традиц. требований обновления Церкви: он осуждал обмирщение духовенства, *симонию* и феодальные связи прелатов. Со временем идеи А. Б. стали более радикальными: он отверг право Церкви на владение имуществом и принцип церковной иерархии (в этом его взгляды приближа-

ются к учению *катаров*). А. Б. требовал от Церкви отказаться от земельных владений и светской власти, ограничившись добровольными приношениями прихожан; он отрицал подлинность «*Константинова дара*» и отказывал папам в правах на Патримоний св. Петра (см. *Папская область*). А. Б. утверждал, что верующие не должны подчиняться испорченному духовенству, а могут исповедоваться друг другу. Верный этому принципу, перед смертью А. Б. отказался от священника, сказав, что исповедуется Христу.

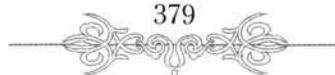
Последователи А. Б., арнольдисты, придерживались 2 основных положений его учения — отрицания церковного имущества и светской власти папы, а также таинств, совершаемых якобы грешными священниками. Учение А. Б. неоднократно осуждалось папами, в т. ч. *Луцием III* (1184); малочисленные последователи арнольдистов объединились с катарами и *вальденсами*.

Лит.: *Greenaway* G. W. Arnold of Brescia. Camb., 1931; *Stefano* A. de. Riformatori ed eretici del medioevo. Palermo, 1938; *Бортник* Н. А. Арнольд Брешианский — боец против католической церкви. М., 1956; *Cognasso* F. Arnaldisti e comunità arnaldista. Torino, [1959]; *Frugoni* A. Arnaldo da Brescia nelle fonti del secolo XIII. Torino, 1989; *De Castro* G. Arnaldo da Brescia e la rivoluzione romana del 12 secolo. Mil., 1989; Arnaldo da Brescia e il suo tempo / A cura di M. Pegrari. Brescia, 1991.

Н. Д. *Прокофьева*

АРНОЛЬД ИЗ ВИЛЛАНОВЫ

[лат. Arnoldus, Arnaldus Villanovanus, франц. Arnould de Villeneuve] (ок. 1240, Вильянуэва, Валенсия, Испания, или Вильнёв, Прованс, Франция — 6.10.1311, Генуя), богослов-*спиритуал*, медик. Род. в бедной семье, начальное образование получил в бесплатной доминиканской школе для бедняков. Затем учился в Монпелье и в ун-те Парижа, где получил степень магистра искусств. Посещал лекции на медицинском и богословском факультетах. Медицинское образование завершил в Монпелье. В 1280 г. уехал в Испанию, выучил араб. язык и завел знакомство с арабами — философами и медиками, считал араб. медицину «новым элементом» в науке. Благодаря распространившейся славе о его медицинских познаниях в 1285 г. стал придворным лекарем арагонского кор. Педро III Великого, после смерти к-рого А. из В. обосновался в Монпелье. В 1291 г. вопреки установившимся правилам он





получил там кафедру медицины, не имея ни церковного сана, ни папского разрешения на преподавание. В это время А. из В. пишет труды по медицине, основанные на собственной врачебной практике: «Parabolaе medicationis secundum instinctum veritatis aeternae» (Способы лечения согласно инстинктам вечно живой истины); «Бревиарий», посвященный терапевтической практике и сочетающий описание признаков болезней и способов их лечения; «Салернский кодекс здоровья» (Regimen sanitatis Salernitanum), изложивший учение Салернской школы и советы по вопросам гигиены, режима дня и характера питания.

В период пребывания в Монпелье А. из В. сблизился со спиритуалами и бегинами (см. *Бегинки*), под влиянием к-рых создал неск. произведений в духе апокрифических и эсхатологических идей *иоахимитов*: «Philosophia catholica» (Католическая философия, 1302) и «Informatio Beguinorum» (Наставление бегинам; не позднее авг. 1305). По словам А. из В., бегины как ученики Христовы, каковыми они себя провозглашали, должны в своей жизни следовать 4 добродетелям: совершенной бедности («ничего не иметь и не желать иметь»), полнейшему смирению, любить Бога и сохранять целомудрие. Требование вернуться к апостольской бедности было для А. из В. прежде всего средством борьбы с католич. Церковью, ставшей, по его терминологии, «плотской», погрязшей в пороках и лицемерии. В трактатах «De tempore adventus Antichristi» (О времени пришествия Антихриста, 1297) и «Expositio super Apocalipsi» (Комментарий к Апокалипсису, ок. 1300) А. из В. предсказывал неизбежную гибель мира и появление *антихриста*, олицетворявшего для него те силы, к-рые противостоят католицизму. Идеи, изложенные в трактатах, дали повод обвинить А. из В. в безбожии и богохульстве как автора оскорбительных для Церкви сочинений. А. из В., прибывшего в Париж по настоянию кор. Арагона Хайме II, привлекли к судебному разбирательству, его сочинения были осуждены и преданы огню (1300). С жалобой на решение суда А. из В. обратился к папе *Бонифацию VIII* и был оправдан. В 1304 г. А. из В. стал личным врачом папы *Бенедикта XI*, а после его смерти — *Климента V* (с 1308). В 1309 г. неск.

парижских теологов вновь выступили против таких тезисов А. из В., как предсказание неизбежной борьбы с католич. Церковью и последующего конца света, отрицание божественного происхождения (наития) папских булл и канонических установлений, к-рые А. из В. называл «сугубо человеческими произведениями». При поддержке папы и коронованных особ, пользовавшихся его медицинскими услугами, А. из В. удалось избежать обвинения. Но в 1311 г., по возвращении во Францию, его преследованием занялась *инквизиция*, и А. из В. был вынужден бежать на Сицилию. По дороге в *Авиньон* к больному папе Клименту V он заболел и умер. После его смерти трибунал в Тарасконе в резкой форме осудил его учение (1316). В эпоху Возрождения за А. из В. закрепилась слава мага, прорицателя и алхимика — ему приписывалось ок. 30 сочинений такого рода.

Соч.: Opera. [S. l.], 1504, 1584²; *Arnaldo de Villanova, médico catalan del siglo XII, ensayo historico, seguido de tres opusculos de Arnaldo y de una coleccion de documentos relativos a su persona* / Ed. M. Menedez Pelayo. Madrid, 1879; *Carreras y Artau J. L'epistolari d'Arnau de Villanova*. Barcelona, 1955; Салернский кодекс здоровья, написанный в четырнадцатом столетии философом и врачом Арнольдом из Виллановы / Пер. с лат. и примеч. Ю. В. Шульца. М., 1970.

Лит.: *Haven M. La vie et les œuvres de maître Arnould de Villeneuve*. P., 1896; *Diepgen P. Arnald von Villanova als Politiker und Laien-theologe*. B.; Lpz., 1909; *Verrier R. Études sur Arnould de Villeneuve*: In 2 vol. P., 1947–1949; *Paniagua J. A. El maestro Arnaldo de Villanova médico*. Valencia, 1969; *Gerwing M. Vom Ende der Zeit: Der Traktat des Arnald von Villanova über die Ankunft des Antichrist in der akad. Auseinandersetzung zu Beginn des 14. Jh.* Münster, 1996; *Ziegler J. Medicine and Religion, circa 1355: The Case of Arnau de Villanova*. Oxf., 1998; *Керос В. Л. Арнольд из Виллановы и его роль в развитии культуры и свободомыслия в Южной Франции (конец XIII — начало XIV в.)* // *он же*. Из истории Франции и Нидерландов в эпоху средневековья и раннего нового времени: экономика, политика, религия. М., 2000. С. 260–277.

О. С. Воскобойников

АРНОЛЬДИСТЫ — см. в ст. «*Арнольд Брешианский*».

АРНОЛЬД ЛЮБЕКСКИЙ [лат. Arnoldus Lubecensis] († 27.07.1211 или 1214), монах-бенедиктинец, хронист. Учился в Брауншвейге, стал первым аббатом бенедиктинского мон-ря св. Иоанна в Любеке (1177). Между 1204 и 1209 гг. написал продолжение Славянской хроники *Гельмольда из Бозау* (Chronica

Slavorum). Хроника А. Л., охватывшая 1171–1209 гг., содержит материал по истории Любека и Балтийского региона, но сведения по истории *Римско-Германской империи*, др. стран Европы и христ. Востока не всегда достоверны. Подробно описаны деятельность саксонского герц. Генриха Льва и события, связанные с его паломничеством в Св. землю, история 3-го и 4-го *крестовых походов*, а также последний этап борьбы полабских славян против герм. завоевателей. Кроме того, А. Л. перевел на латынь стихотворную повесть «Бедный Генрих» Гартмана фон Ауэ (Gesta Gregorii peccatoris).

Соч.: *Arnoldi Chronica Slavorum* / Hrsg. v. J. M. Lappenberg // MGH. SS. T. 14. Hannover, 1995²; *Gesta Gregorii peccatoris* / Hrsg. v. J. Schilling. Gött., 1986.

Лит.: *Damus R. Die Slawenchronik Arnolds von Lübeck*. Lübeck, 1872; *Mey J. Zur Kritik Arnolds von Lübeck*. Lpz., 1912; *Freitag H.-J. Der Nordosten des Reiches nach dem Sturz Heinrichs des Löwen* // *Deutsches Archiv f. Erforschung d. Mittelalters*. 1969. Bd. 25. S. 470–530; *Schröder J.-P. Arnolds von Lübeck «Gesta Gregorii Peccatoris»*. Fr./M.; N. Y., 1997.

Е. В. Казбекова

АРНОЛЬДСХАЙНСКИЕ БОГОСЛОВСКИЕ СОБЕСЕДОВАНИЯ — см. в ст. «*Диалоги богословские*».

АРНОН [евр. אַרְנוֹן, 'armon — стремительный], небольшая река (совр. Эль-Мауджиб, Иордания), берущая начало в Сирийской пустыне и впадающая в Мёртвое м. напротив Эн-Геди. Исток А. находится возле совр. араб. поселения Эль-Ладдун к юго-востоку от г. Эль-Карак. Эта никогда не пересыхающая река принимает на своем пути ряд небольших ручьев и ручьев, пронизывающих Моавитское плато. Общая протяженность А. ок. 50 км, на своем зап. участке пути А. протекает через каньон, ширина к-рого достигает 4 км, а глубина — от 400 до 700 м. На сев. берегу А. находилась крепость *Ароер*, в этом районе проходил древний торговый путь от Элата в Дамаск. По А. проходила граница между Моавом и владениями аморрейского царя Сигона (Числ 21. 13). После завоевания царства Сигона израильтянами сев. берег А. был заселен представителями колена Рувима (Втор 3. 16; Нав 13. 16) и с этого времени А. описывается в качестве границы между Моавом и Израилем (Числ 22. 36; Нав 12. 1; Суд 11, 18).



В надписи моавитского царя *Меши* (ст. 26) говорится о восстановлении им дороги через А. для обеспечения связи с отвоеванными у Израиля территориями. Во времена правления династии Хасмонеев (II–I вв. до Р. Х.) А. служил границей между Иудеей и Набатеиским царством.

Лит.: *Mattingly J. L. Arnon // ABD, Vol. 1. P. 398–399; Görg M. Arnon // NBL. Lf. 1. S. 173.*

Д. В. Зайцев

АРНОТА [румун. *Arnota*] **МУЖСКОЙ МОНАСТЫРЬ**, общежительный, находится в *Рымникской епископии*, входящей в *Олтенийскую митрополию* Румынской Православной Церкви. Расположен в 37 км от г. Рымнику-Вылча в Юж. Румынии (историческая обл. Олтения). Соборный храм посвящен святым архангелам Михаилу и Гавриилу. Основан в 1634 г. валашским господарем *Матеем Басарабом*. Согласно преданию, он некогда укрылся в этих местах, спасаясь от преследования турок. Из первоначальных монастырских зданий сохранилась ц. святых архангелов Михаила и Гавриила — одноглавый триконх. Археологические исследования 1974 г. показали наличие в ее основании следов более ранних монастырских строений. В правление господаря мч. Константина *Брынковяну*, в 1705–1706 гг. к храму был пристроен открытый притвор с колоннами, увенчанный главой; сооружен новый резной иконостас в стиле Брынковяну (с 1913 в музее Могошоая в Бухаресте). Настенная живопись (в т. ч. живописный портрет Матая Басараба) и иконы старого иконостаса выполнены в 1644 г. иконописцем Строе из Тырговиште. Церковь реставрировалась в 1852–1856 гг. при господаре Барбу Штирбее, новые кельи мон-ря были построены в неоготическом стиле, в 1935 г. перестроены. В 1954–1958 гг. произведена реставрация всего архитектурного комплекса мон-ря. В притворе находятся захоронения Матая Басараба, его супруги Елены и его отца великого ворника Данчу. На дверях церкви сохранилась надпись на слав. языке, сообщающая о том, что они «сделаны Константином Брынковяну вельлогофетом». В наст. время в мон-ре — 5 насельников, настоятель — иером. Сава (Тока) (2001).

Лит.: *Pictura românească în imagini. București, 1970; Eparhia Rîmnîcului și Argeșului: Monografie. Rîmnîcu Vilcea, 1976. Vol. 1.*

В. Я. Гросул

АРНУЛЬФ [франц. *Arnoul, Arnulph*] († 534), смич. Турский (пам. зап. 18 июля). Род. в знатной семье, в 495 г. франк. кор. *Хлодвиг I*, на племяннице к-рого А. был женат, сделал его графом (комитом) Реймса. По обоюдному решению супруги развелись и отказались от мирской жизни. А. стал учеником св. *Ремигия Реймского*, много путешествовал, в т. ч. был в Испании, где обратил в истинную веру мн. ариан. Возвращаясь оттуда, А. прибыл в г. Турон (совр. Тур, Франция) в тот момент, когда там проходили выборы архиепископа, и был избран на кафедру. В списке архиепископов, составленном в кон. VI в. *Григорием Турским* (*Григ. Тур.* Ист. франков. X 31), имя А. отсутствует из-за его кратковременного пребывания на кафедре. А. был убит своими родственниками, к-рые мстили ему за то, что он принял сан священника, не оставив потомства, что привело к угасанию их знатного рода. Впосл. на месте убийства близ г. Реймса был воздвигнут крест, мощи святого перенесли и захоронили в лесу близ мест. *Silva Aquilina* (совр. Рошфор-ан-Ивелин, деп. Ивелин, Франция). Построенный там храм был освящен в честь А.

Ист.: *ActaSS. Iul. T. 2. Col. 369–417; Molinier A. Les sources de l'histoire de France des origines aux guerres d'Italie. P., 1901. T. 1. P. 109–110.*

П. Б. М.

АРНУЛЬФ [лат. *Arnulfus, Arnulf*, франц. *Arnoul*] (ок. 582, близ Нанси, Лотарингия — 18.07.640, мон-рь Ремиремон близ Меца), св. католич. Церкви (пам. зап. 18 июля), еп. Мецкий (612–621), один из предполагаемых предков династии *Каролингов*, к-рые называются также *Арнульфингами*. Происходил из знатной австразийской семьи и служил при дворе франк. кор. Теодоберта II (595–612) в Меце. После того как его жена удалась в мон-рь в Трире, А. занял епископскую кафедру в Меце. Вместе с майордомом Пипином Старшим († 639) он руководил заговором против королевы Брунгильды, приведшим к ее свержению и к объединению франк. земель под властью кор. Нейстрии Хлотаря II (613). Вместе с Пипином А. был регентом при малолетнем сыне Хлотаря *Дагоберте I*, получившем в управление Австрию, как его советник принимал участие в церк. Соборах в Клиши (626) и Реймсе (629). После того как Дагоберт занял трон короля

всех франков (629), А. сложил с себя сан епископа и стал отшельником при бенедиктинском мон-ре Ремиремон. Его останки были перенесены в Мец в ц. аббатства Святых Апостолов (затем переименованную в честь А.), ставшую одной из фамильных усыпальниц Каролингов. А. почитается с VIII в. как покровитель пивоваров и мельников. Изображается обычно с рыбой, держащей во рту кольцо, т. к., по легенде, А., только став епископом, выбросил в реку кольцо, моля о том, чтобы оно вернулось к нему как символ прощения грехов. Купив на следующий день рыбу, А. нашел в ней свое кольцо.

Ист.: *Vita S. Arnulfi // ActaSS. Iul. T. 4. P. 432–446; MGH. Scr. Mer. T. 2. P. 426–446; Paulus Diaconus. Gesta episcoporum Mettensium / Ed. G. H. Pertz // MGH. SS. T. 2. P. 264.*
Лит.: *Seytre J. Histoire de S. Arneul, évêque de Metz. Nîmes, 1892; Depoin J. Grandes figures monacales des temps mérovingiens. St. Arnoul de Metz // Revue Mabillon. 1921. P. 245–258; 1922. P. 13–25, 105–118.*

Н. Д. Прокофьева

АРОЕР [евр. *עֲרֹעַר*, *‘ārō‘ēr*], название городов: 1) к востоку от Мёртвого м., на сев. берегу р. *Арнон*, упоминается как пограничный город аморрейского Есевонского царства. Был отвоеван Моисеем у аморрейского царя Сигона и впосл. передан Иисусом Навином колену *Рувима* (Втор 2. 36; 4. 48; Нав 12. 2; 13. 16); в IX в. до Р. Х. являлся юж. границей земель, завоеванных Азаилом, царем Дамаска (4 Цар 10. 33). Упомянут в надписи моавитского царя *Меши*, к-рый захватил его ок. 852 г. до Р. Х. и заново отстроил. С этого времени А. принадлежал Моаву (Иер 48. 19). Отождествляется с совр. г. Араир в 5 км к юго-востоку от Дибана (см. *Дивон*), где обнаружены следы поселения, существовавшего с перерывами с XXIII в. до Р. Х. до III в. по Р. Х. Раскопанная здесь крепость была, вероятно, основана Мешей. Рубежное положение А. привело к тому, что все города, лежащие к северу от него вдоль Арнона до области Дамаска, могли называться «городами Ароерскими» (Ис 17. 2), т. е. «городами за Ароером»;

2) близ г. *Раввы*. Первоначально принадлежал *аммонитянам*, затем передан Моисеем колену Гада; впосл. был пограничным городом между уделом колена Гада и Аммоном (Числ 32. 33–34; Нав 13. 25; Суд 11. 33);

3) упомянут в Первой книге Царств (30. 28) в связи с повествованием об удачном военном походе

Давида против амаликитян; отождествляется с населенным пунктом Арара в Негеве в 20 км к юго-востоку от *Вирсавии*.

Лит.: Mattingly G. L. Aroer // ABD. V. 1. P. 399–400; Aharoni Y. The Land of the Bible: A Historical Geography. Exeter, 1979. P. 31, 39, 252.

Л. А. Беляев

АРОН (Аронос, Орион), мч. Римский (пам. 6 июля) — см. *Лукия дева*, мч., *Арон* и др. мученики Римские.

АРОНЯНУ [румын. Agoneanu], церковь средневек. молдав. архитектуры 1594 г., первоначально входившая в монастырский комплекс. Расположена на холме в окрестностях г. Яссы (Румыния). Молдав. летописец XVII в. Григоре *Уреке* пишет, что принесший много зла господарь Арон Водэ во искупление своих грехов «принялся возводить в 7102 (1593) году монастырь на Ясской земле, который назвал Арон Водэ с церковью св. Николая». Храм триконховый, одноглавый, с характерным т. н. молдав. сводом. Глава расположена над наосом в месте пересечения прямоугольного нефа и являющейся его продолжением центральной и 2 боковых апсид. В зап. части храма находится открытый притвор с аркадой. В подобной форме притвора и декоративном оформлении главы в молдав. храмоздательстве в последние десятилетия XVI — нач. XVII в. проявляется влияние архитектуры исторической обл. Мунтении (мон-ри *Галата*, *Хлинча*, *Сучевица*, *Секу*, *Драгомирна* и др.). Стены храма обильно декорированы глазурованной керамикой зеленого цвета с синеватым отливом самой разнообразной формы. Встречаются круглые диски, шестиконечные звезды, стилизованные листья и др. Керамический орнамент образует фриз, опоясывающие всю церковь, и заполняет пространство между колонками аркатурного пояса. Надпись на стене храма содержит имена зодчих: Ион из Бистрицы, сын Мавродина из Ясс, Георгий и Григоре.

Лит.: Scurta istorie a artelor plastice în RPR. București, 1957. Vol. 1; Monumente istorice bisericesti din Mitropolia Moldovei și Sucevei. Iași, 1974; *Drăguț V.* Dicționar enciclopedic de artă medievală românească. București, 1976.

АРОЯ И ЛУКІЯ, мученицы (пам. 4 июля) — см. в ст. «*Феодор*, сщмч., еп. Киринейский».

АРПІЛА, прмч. Готский (пам. 26 марта) — см. в ст. «*Готские мученики*».

АРРА́НЦ [испан. Arranz у Lorenzo; Арранс-и-Лоренсо] Михаил (испан.— Мигель) (род. 9.07.1930, Гвадалахара, Испания), иером.-иезуит, литургист, д-р церковных вост. наук (с 1967), магистр богословия (с 1979).

В 1941–1949 гг. обучался в Малой и Высшей соборной семинарии в Толедо. В 1949 г. поступил в *Восточный папский ин-т* в Риме. Служил иподиаконом у рус. католич. епископа вост. обряда Александра (Еврейнова), рукоположен им во диакона



Михаил Арранц.
Фотография. 2000 г.

(1952), через 2 года — во пресвитера. В 1954 г. начал проходить двухгодичный *новициат* Об-ва Иисуса в Бельгии, 3-й год прошел во Франции (1963). 1954 г. — лицензиат богословия в Папском *Григорианском ун-те*, в 1967 г. защитил докт. дис. «Мессинский Типикон (рпк. Messin. gr. 115, 1131 г.)» в Вост. папском ин-те, в 1979 г. — магистерскую дис. «Как молились Богу древние византийцы» в ЛДА. В 1964–1969 гг. А. был зам. ректора колледжа Russicum и работал переводчиком с рус. языка при папе Римском.

Начал преподавать в рус. лицее-интернате св. Георгия в Мёдоне под Парижем (1956); читал курсы: вост. литургики в Папском ун-те «*Urbaniana*» (1967–1972), в Богословском ин-те свт. Николая в Бари (1970–1975), Ун-те св. Ансельма в Риме (1979–1983); визант. литургики в Папском Восточном ин-те (с 1969; с 1995 заслуженный профессор ин-та); сравнительной литургики в Папском Григорианском ун-те (с 1992). В 1969–1975 гг. читал лекции по литургике в ЛДА, в 1975–1979 гг. по назначению Патриарха Московского и всея Руси Мимена профессор ЛДА; в 1996–2001 гг. преподавал в светских и церковных вузах Москвы и С.-Петербурга. Под рук. А.

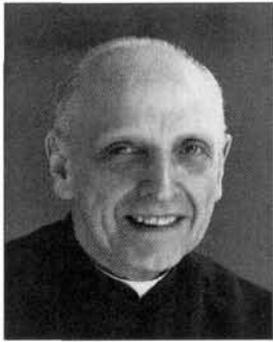
было защищено большое число диссертаций, его аспирантами были литургисты К. Георгиу (Греция), Ч. Джиграудо (Италия), А. Пентковский (Россия), Г. Шургая (Грузия) и др.

Основными темами научных исследований А. являются *Студийский устав*, чинопоследования служб *суточного круга* в древнем к-польском *песенном последовании*, визант. и древнерус. формуляры *таинств* и др. чинов *Евхология*. Своим преподаванием в России, а также тем, что мн. его работы написаны на рус. языке, А. внес вклад в рус. церковную науку. В наст. время живет в Риме.

Соч.: **монографии**: Le Typicon du Monastère du Saint-Sauveur à Messine: Codex Messinensis. Gr. 115 (A. D. 1131); Докт. дис. Р., 1969. (ОСА; 185); Как молились Богу древние византийцы: Суточный круг Богослужения по древним спискам византийского Евхология: Магист. дис. СПб., 1979; L'Eucologio Costantinopolitano agli inizi del secolo XI: Hagiasmatarion & Archieratikon (Rituale & Pontificale). R., 1996 и др.; **статьи**: большое число статей в ОСП за 1971–1997 гг. (Vol. 37–44, 47–59, 61–63); L'économie du salut dans la prière du Post-Sanctus des anaphores de type antiochéen // La Maison-Dieu. P., 1971. Vol. 106. P. 46–75; Le «sancta sanctis» dans la tradition liturgique des Églises (Conférences Saint-Serge 1972) // Archiv für Liturgiewissenschaft. 1973. Vol. 15. P. 31–67 и др.; **доклады**: Bibliotheca «Ephemerides Liturgicae»: Subs. R., 1975–1982. Vol. 1, 7, 9, 14, 16, 18, 25 и др.; **учебники**: История Типикона: (Опыт): 1 курс / ЛДА. Л., 1978; Историческое развитие Божественной литургии: (Опыт): 2 курс / ЛДА. Л., 1978; Исторические заметки о чинопоследованиях Таинств по рукописям греч. Евхология: 3 курс / ЛДА. Л., 1979; Евхаристия Востока и Запада: Переработка опыта «Исторического развития Божественной Литургии». Рим, 1998² (сокр. переизд.: М., 1999); Око церковное: Переработка опыта ЛДА 1978 г. «История Типикона». Рим, 1998 (сокр. переизд.: М., 1999).

Свящ. Константин Польсков

АРРЎПЕ-И-ГОНДРА [испан. Arrupe у Gondra] Педро (14.11.1907, Бильбао, Испания — 5.02.1991, Рим), 28-й генерал ордена *иезуитов* (1965–1983). Изучал психиатрию в Мадридском ун-те. В 1927 г. вступил в иезуитский новициат в Лойоле (Испания). После роспуска ордена в 1932 г. испан. республиканским правительством вынужден был покинуть страну, изучал философию и богословие в Бельгии, Нидерландах, Франции, США. В 1936 г. стал священником, далее учился и преподавал в колледже св. Станислава в Кливленде (США). В 1938 г. был назначен в иезуитскую миссию в Нагасаки (Япония). В 1945 г. возглавил полевой госпиталь в Хиросиме, разрушенной после атомного взрыва.



Педро Аррупе-и-Гондра

В 1952 г. издал книгу «Я пережил атомную бомбу». Перевел работы *Игнатия Лойолы* на япон. язык. В 1958–1965 гг. — провинциал ордена иезуитов в Японии. В 1965 г. был избран генералом ордена. В своих работах и публичных выступлениях после избрания А. подчеркивал необходимость обновления и реформирования институтов католич. Церкви (включая орден иезуитов) в соответствии с потребностями времени. В результате расхождений с папским престолом оказался первым в истории ордена генералом, к-рый подал в отставку (1983).

Соч.: Yo viví la bomba atómica. Madrid, 1952; Als Missionär in Japan. Münch., 1967; Compromiso social de la Compañía de Jesús. Bogotá, 1971; Renovación y espiritualidad religiosas. Madrid, 1971; Ante un mundo en cambio. Madrid, 1972; Witnessing to Justice. Vat., 1972; A Planet to Heal: Reflections and Forecasts. R., 1977; General of the Jesuits on the Problems of Today. L., 1978; Challenge to Religious Life Today. St. Louis; Anand, 1979; Selected Letters and Addresses / Ed. by J. Aixala. St. Louis; Anand, 1979; Justice with Faith Today. St. Louis; Anand, 1985; Un nuovo esodo: La vita religiosa si interroga sul suo futuro. Bologna, 1985; Other Apostolates Today. St. Louis; Anand, 1981; Unser Zeugnis muss glaubwürdig sein: Ein Jesuit zu den Problemen von Kirche und Welt am Ende des 25. Jh. Ostfilern, 1981; La Iglesia de hoy y del futuro. Bilbao, 1982; In Him Alone is Our Hope: Texts on the Heart of Christ (1965–1983). St. Louis, 1984.

Лит.: Об Обществе Иисуса. М., 1995. С. 15; *Lamet P. M.* Arrupe: Una explosión en la iglesia. Madrid, 1989; *Acévez A. M.* Pedro Arrupe y Gonda, S. J.: Un gigante del espíritu: Otro San Ignacio. México, 1991; *Lombera Pallares E.* El comandante Arrupe. México, 1995; *Calvez J.-Y.* Le père Arrupe: L'Église après le Concile. P., 1997; <http://www.jesuites.com/histoire/arrupe> [Электр. ресурс].

Е. В. Калининченко

АРСАКИЙ [греч. Ἀρσάκιος] (до 324, Тарс — 11.11.405, К-поль), свт. (пам. греч. 11 окт.), Патриарх К-польский (404–405), преемник свт. *Иоанна Златоуста* на Патриаршей кафедре, брат Патриарха К-польского *Нектария*. Будучи протопресвитером в К-поле, принадлежал к про-

тивникам *Иоанна Златоуста*; ими был избран в июне 404 г. на Патриарший престол после низложения последнего. Церковные писатели и историки по-разному оценивают характер и деятельность А. Свт. *Иоанн Златоуст* называет его «волком в овечьей шкуре» (PG. 52. Col. 685), а *Палладий*, еп. Еленопольский, — «человеком безмолвнее рыбы и бездеятельнее лягушки». Ко времени занятия столичной кафедры А. было уже более 80 лет. Сохранился указ от 18 нояб. 404 г. (Codex Theodosianus. XVI IV. 6), запрещающий вход в храм тем, кто отказывался причащаться у «епископов Арсакия Константинопольского, Феофила Александрийского и Порфирия Антиохийского». При А. в столице происходили гонения на приверженцев свергнутого свт. *Иоанна Златоуста* с применением военной силы. По всей видимости, А. не был инициатором и сторонником таких мер: по сведениям *Созомена* (Церк. ист. VIII 23, 1) и *Сократа Схоластика* (Церк. ист. VI 19), А. был человеком кротким и мягким.

Память А. содержится в визант. календарях к-польского происхождения под 11 окт. вместе с памятьми К-польских Патриархов *Нектария*, *Аттика* и *Сисиния I*: в *Типиконе Великой ц. Х в.* (*Mateos*. Турисоп. Т. 1. P. 66), в Синаксаре К-польской ц. Х в. (SynCP. Col. 131) и др. Службу им полагалось совершать в храме Св. *Софии К-польской*. Почитание А. на Руси зафиксировано в древнейших рукописных памятниках — в месяцесловах *Остромирова 1056–1057 гг.* (Л. 228 об.) и *Архангельского 1092 г.* (Л. 133 об.) Евангелий.

Гимнография. Последование неизвестно. В печатных Минеях, используемых ныне в греч. Церквах, по 6-й песни канона утрени, помещен стихной синаксарь А. (Μηνολον. Ὀκτώβριος. Σ. 108).

Ист.: *Сократ*. Церк. ист. VI 19; *Созомен*. Церк. ист. VIII 23–26; *Palladius*. Dialogus de vita Ioannis Chrysostomi. 11. P., 1988. P. 64 (SC; N 341–342).

Лит.: *Кулаковский*. История. Т. 1. С. 152–165; *Bardy G.* Arsace (2) // DHGE. T. 4. Col. 742; *Duchesne L.* Histoire de l'Église ancienne. P., 1910. T. 3. P. 98–100; Ἀρσάκιος // ОНЕ. Т. 3. Σ. 226; Σωφρόνιος (Εὐστρατιάδης). Ἀγιολόγιον. Σ. 57.

М. В. Грацианский

АРСАКИЙ, мч. (пам. греч. 12 нояб.). Время и место мученической кончины неизвестны. По сведениям греч. синаксарей, он был усечен мечом. Память А. отмечена в *Типиконе*

Великой ц. Х в. (*Mateos*. Турисоп. Т. 1. P. 98), в Синаксаре К-польской ц. Х в. (SynCP. Col. 218) и в ряде стихных синаксарей (ГИМ. Син. греч. 353. Л. 235, 1-я пол. XIV в.— *Владимир (Филантропов)*. Описание. С. 525), в печатные греч. Миней память А. не включена.

Лит.: ОНЕ. Т. 3. Σ. 226; Σωφρόνιος (Εὐστρατιάδης). Ἀγιολόγιον. Σ. 57.

АРСАКИЙ [Урсакий; лат. Ursacius] († 23.08.358), св., исп. (пам. зап. 16 авг.). Перс по происхождению, служил в рим. армии, обратился в христианство при имп. *Лицинии*. Оставив службу, А. удалился в Никомидию, где остаток жизни провел на высокой башне, предвосхитив подвиг прп. *Симеона Столпника*. Призывая к молитве и покаянию, А. предсказал землетрясение, к-рое разрушило Никомидию (358). После землетрясения башня осталась неповрежденной посреди руин, а сам А. умер во время молитвы.

Ист.: ActaSS. Aug. T. 13. P. 270–273; *Созомен*. Церк. ист. IV 16; *Аммиан Марцеллин*. История. XVII 7; MartRom. P. 206.

Лит.: *Bardy G.* Arsace (1) // DHGE. T. 4. Col. 742; *Krausen E.* Arsakios // LTK. Bd. 1. Sp. 905.

П. Б. М.

АРСЕНИВ КОМЕЛЬСКИЙ В ЧЕСТЬ ПОЛОЖЕНИЯ РИЗ ПРЕСВЯТОЙ БОГОРОДИЦЫ ВО ВЛАХЁРНЕ МОНАСТЫРЬ,

находился в Грязовецком у. Вологодской губ., у впадения р. Кохтыш в р. Лежу, основан прп. *Арсением Комельским*. Источником сведений о начальном периоде существования обители является «Сказание о житии и отчасти чудес исповедание преподобного отца нашего Арсения игумена, составшаго обитель Пресвятыя Богородицы на Комельском лесу, в Олонове концы» (РГБ. Ф. 354. № 65. Л. 22–56, 1-я пол. XVII в.).

Ок. 1529 г., ища уединения, прп. *Арсений* впервые пришел в Комельские леса. Возле слияния рек Лежи и Кохтыша с плеч путника упала тяжелая ноша, святой решил отдохнуть на этом месте и увидел «солнечный луч и свет велии», сиявший близ р. Кохтыш. Преподобный принял это за знамение Божие и основал здесь мон-рь. В февр. 1530 г. прп. *Арсений* получил от вел. кн. *Василия III Иоанновича* жалованную грамоту, передавшую во владение А. К. м. земли на 2 версты вокруг, окрестным крестьянам запрещалось на монастырской территории рубить лес, ставить починки, охотиться и ловить



белок (ИРИ. Т. 3. С. 280–282). Однако местные жители, недовольные потерей угодий, разорили жилище преподобного и убили его келейника, тем самым принудив прп. Арсения удалиться примерно за 30 верст на р. Шингорь, протекавшую в Шилегорском лесу. Однако и там уединение подвижника оказалось нарушенным, и прп. Арсений вернулся в Комельский лес. Перед этим он, видимо, посетил Москву, т. к. 13 июля 1539 г. от вел. кн. *Иоанна IV Васильевича Грозного* святой получил жалованную грамоту, давшую А. К. м. права на надел земли уже на 5 верст вокруг (ИРИ. Т. 3. С. 283–285); в 1543 г. мон-рь получил еще одну грамоту, увеличившую его льготы. «Сказание» сообщает, что прп. Арсений сам осваивал новые земли — «леса сечаще и нивы насеваше».

В 1539 г., испросив у еп. Вологодского и Великопермского Алексея благословение на возведение храма, прп. Арсений с братией начал строительство деревянной церкви, к-рую 2 июля 1541 г. освятил в честь Положения честной ризы Пресв. Богородицы во Влахерне. В мон-ре преподобный ввел общежительный устав. Незадолго до смерти основателя обители был заложен трапезный храм во имя прп. Сергия Радонежского, ряд др. монастырских построек. Прп. Арсений был похоронен близ алтаря с прав. стороны Ризоположенского храма. 1 июля 1654 г. игум. Иоасафом на месте прежнего был освящен новый каменный храм Положения Риз Пресв. Богородицы с 2 приделами: сев.— во имя прп. Сергия Радонежского, юж.— во имя прп. Арсения Комельского (в этом приделе под спудом покоились мощи святого). Впосл. в Арсениевском приделе над мощами преподобного была устроена медная чеканная, посеребренная и частично позолоченная рака.

К 1764 г. обитель владела 237 крестьянами. При учреждении штатов А. К. м. был причислен к 3-му классу с игуменским настоятельством. В 1807 г. мон-рь был обнесен каменной оградой с башнями, в 1856 г. построен двухэтажный настоятельский и братский корпус. У стен обители располагались деревянные хозяйственные постройки: амбар, каретник, конюшня, сарай. В 1869 г. в А. К. м. жили 20 насельников (включая настоятеля). Обитель имела подворье в Вологде.

В кон. 1904 г. мон-рь был обращен в женский, после 1918 г. закрыт. Ризоположенский храм разобран в нач. 60-х гг. XX в., на его фундаменте построено здание клуба. В настоятельском и братском корпусах к 2001 г. размещалась школа. Др. монастырские постройки не сохранились.

Ист.: ИРИ. Т. 3; Описание о российских святых. С. 124.

Лит.: СИСПРЦ. С. 38–39; *Суворов Н. И.* Описание Арсениево-Комельского мон-ря Вологодской епархии с присовокуплением сведений о двух основанных прп. Арсением, ныне упраздненных, пустынях: Арсениево-Маслянской и Александро-Коровинной // Вологодские Ев. Приб. 1869. № 23. С. 858–859; № 24. С. 892–902; 1870. № 2. С. 58–65; № 3. С. 101–109; *Верюжский И.* Исторические сказания о жизни святых, подвизавшихся в Вологодской губернии, прославляемых всею Церковью и местно чтимых. Вологда, 1880. С. 457–474; *Коноплев Н.* Святые Вологодского края // ЧОИДР. 1895. Кн. 4. Отд. 4. С. 72–76; Троицкий патерик. Серг. П., 1896, 1992^р. С. 359–362; Жития русских святых. Коломна, 1993. Кн. 3.

А. К. Сальников

АРСЕНИЙ [греч. Ἀρσένιος] (IX–X вв.), свт. (пам. 19 янв.), архиеп. Керкирский. Род. в Палестине в царствование имп. *Василия I Македонянина* (867–868) в семье благочестивых родителей; отец происходил из Иерусалима, мать — из Вифании. Долгое время они оставались бесплодными и, когда после долгих молитв родился А., решили посвятить его на служение Богу. А. отдал в мон-рь, где он был обучен истинному иноческому житию и получил хорошее образование. В 12 лет принял постриг. Затем он отправился в Селевкию (Сирия), где усовершенствовал свои познания в науках и был рукоположен во пресвитера. Корабль, на к-ром А. возвращался в Иерусалим, был захвачен пиратами. Святой обратился к разбойникам с мудрыми и кроткими речами, и его проповедь обратила их к покаянию. Поклонившись святым местам, А. отправился в К-поль. Патриарх *Трифон* (928–931) поручил ему «заботу о церквах» (ἐνεπιστεύθη τὴν φροντίδα τῶν Ἐκκλησιῶν), возможно, А. получил должность иконома. При Патриархе *Феофилакте* за свои добродетели он был избран епископом Керкирским (ок. 933). Он стал первым из иерархов о-ва Керкира в сане архиепископа. Во время набега «скифов» на остров (возможно, нападение болгар в 941) святитель, вышедший к разбойникам со словами увещевания, был захвачен в плен. Растерявшиеся жители Керкиры, видя его са-

мопожертвование, исполнились мужества и приложили все усилия для освобождения А.

А. прославился мудростью, ученостью, благотворительностью и неоднократным заступничеством за невинных перед властями. Так, уже в старости он отправился в К-поль ходатайствовать за свою паству, к-рой угрожал неправедный гнев имп. *Константина VII Багрянородного*. Возвращаясь из К-поля, А. в пути заболел и скончался в Коринфе (ок. 953). Его мощи были перенесены на Керкиру и положены в соборе святых апостолов Петра и Павла. Еще при жизни святитель получил от Бога дар исцеления и чудотворения. Мощи его также прославились мн. чудесами. Во время венецианского владычества обладателями мощей стали католики. В наст. время мощи А. находятся в Епископской часовне Керкирской митрополии. Тимофей, митр. Керкирский, в 1986 г. пожертвовал для мощей А. драгоценную раку (Δίπτυχα. 1999. Σ. 550).

А. известен как гимнограф и писатель. Ему принадлежат похвальные слова ап. Андрею (ВНГ, N 105), вмц. Варваре (ВНГ, N 218), мч. Ферину Эпирскому (ВНГ, N 1799), им написаны анакреонтические стихи на Христово Воскресение (*Matranga P.* Anecdota Graeca. R., 1850. Pars 2. P. 670–675; PG. 140. Col. 937–940; *Beck.* Kirche und theol. Literatur. S. 545, 669, 702, 707); ему обычно атрибутируется составление канона Елеосвящения 4-го гласа с акростихом «Ευχῆς ἐλαίου ψαλμὸς ἐξ Ἀρσενίου» (Μῦθνα ἐλέα, πῆνιτε ἀρσένιεβο) (M. Jugie), а также канона смчч. Тимофею Прусскому (J. Mateos).

А. ошибочно отождествляют с мон. Арсением, к-рый состоял в переписке с Патриархом *Фотием*, и поэтому неправильно относят время жизни А. к VIII в.

Сохранилось житие А. (ВНГ, N 2044), включенное в синаксарь не позднее 2-й пол. XVII в., и ода, написанная в честь А. Иоанном Красном (ВНГ, N 2045). Пространное житие находится в «Великом Синаксаристе» Никодима Святогорца. Память А. внесена в рус. календари в XVII в. начиная с печатных Святцев 1656 г.

Гимнография. Известно последование А., впервые изданное в 1694 г. (*Petit.* Bibliogr. d. acolouthies grecques. P. XIX, 14). В печатные Миней, используемые ныне в греч. Церквах, последование А. не вошло.



Иконография. В «Ерминии» Дионисия Фурнографита, нач. XVIII в. (Ч. 3. § XV. № 18), в разделе «Песнотворцы» об облике А. сказано: «Юный, с бороною едва показавшеюся, говорит: приидите, празднующи и христороуби...».

Ист.: ВHG, N 2044–2045; *Νικοδημος. Συναξαριστής*, Т. 1. С. 454–457; ActaSS. Ian. Т. 2. P. 761; *Lampros Sp. Κερκυραϊκὰ ἀνέκδοτα. Ἀθήναι*, 1882. Σ. 9–22; ЖСв. Янв. Ч. 2. С. 166; *Goar. Euchologion*. P. 332–334; *Требник*. Ч. 1. С. 292–302 [канон на Елеосвящение].

Лит.: *Филарет (Гумилевский)*. Песнопевцы. С. 290–292; *Pétridès S., Emereau C.* Saint Arsène de Corfou // EO. 1921. N 20. P. 431–446; *Jugie M.* // EO. 1927. N 26. P. 416–419; *Mateos J.* À la recherche de l'auteur de canon de l'Euchélaion // OCP. 1956. P. 361–375; Ерминия ДФ. С. 175; *Janin R.* Arsène, évêque de Corfou // DHGE. Т. 4. Col. 751–752; *Ὁ Κερκυραῖος Μεθόδιος. Ἀρσένιος, Ἀρχιεπίσκοπος Κερκυρας* // ΘНЕ. Т. 3. Σ. 231–234; *Szövérfly.* Hymnography. Pt. 2. P. 55; ODB. Vol. 1. P. 187; *Σωφρόνιος (Εὐστρατιάδης).* Ἀγιολόγιον. Σ. 57–58.

О. В. Лосева, С. И. Никитин

АРСЕНИЙ († 2.03.1409), свт. (пам. 2 марта и в 1-ю неделю после 29 июня — празднование перенесения мощей А. и Собору Тверских святых), еп. Тверской (с 1390), основатель *Жёлтикова в честь Успения Пресв. Богородицы мон-ря*. Житие А. известно в большом количестве списков, редакции отличаются в основном количеством чудес, в наиболее ранней (РГБ. Унд. № 286, 90-е гг. XVI в.; ГА Тверской области. Рук. Кол. Оп. 1. № 1103, 2-я пол. XVII в. и др.) описаны 2 чуда (1566 и 1594). В житии сказано, что оно было составлено через много лет после представления святого. Источниками для жития послужили краткие записи о святом, хранившиеся в Жёлтиковом мон-ре и неполно отражавшие деятельность святителя: называя А. преподобным, житие рассказывает преимущественно о событиях его жизни, связанных с историей мон-ря. Житие дополняют летописные известия о закладке и освящении святителем храмов, Крещении и венчании княжеских детей, миротворческой деятельности в конфликтах между тверскими князьями и кашинским кн. Василием Михайловичем и др.

В нач. XVI в. независимо от пространного жития было составлено проложное житие А. (РГБ. Рум. № 397. Л. 418–418 об.; ГИМ. Увар. № 1001. Л. 8 об. и др.). Сообщаемые им сведения отличаются от фактов, приводимых в пространном житии, и представляются менее достоверными. Существует также житие А., написанное в 1764 г. архим. Мака-



Свт. Арсений Тверской и св. блгв. кн. Михаил Тверской. Икона. Кон. XVIII в. (ТКГ)

рием (Петровичем), ректором Тверской ДС (ГА Тверской области. Рук. Кол. Оп. 1. № 26, 1017; ГИМ. Щук. № 106 и др.), этот текст представляет собой беллетризованную обработку пространного жития с добавлением сведений из проложного жития.

Пространное житие говорит, что о происхождении святителя сведения не сохранились (РГБ. Унд. № 286. Л. 9 об.), в проложном житии А. назван тверитянином. После смерти родителей А. принял постриг в *Киево-Печерском мон-ре*, это дает основание предположить, что он скорее всего был уроженцем Юж. Руси. На основании ошибочного свидетельства святцев XVII в. (РГБ. Больш. № 249. Л. 267) А. называли также греком (*Клибанов*. С. 240). Подвизаясь в *Киево-Печерском мон-ре*, А. вскоре стал образцом для др. монахов, и на него обратил внимание буд. митр. свт. *Киприан*, взявший его с собой в Москву. После поставления Киприана на митрополию А. был возведен в сан протодиакона.

В 1390 г. А. вместе с митр. Киприаном, греч. митрополитами Матфеем и Никандром и рус. епископами Михаилом Смоленским и свт. *Стефаном Пермским* приехал в Тверь для суда над Тверским еп. *Евфимием (Висленем)*. Суд был не только церковный, но и мирской: Евфимия обвиняли «и архимандриты, и игумены, и священники, и иноцы, и бояре, и велможи, и прости» (ПСРЛ. Т. 11. С. 125). Суть обвинений не вполне ясна: в летописях говорится о «мятеже церковном», причиной к-рого был Евфимий, в житии А. Евфимий обвинен в ереси, Никоновская же летопись называет «жалобы» на него «клеветами». Так или иначе,

митр. Киприан был вынужден забрать Евфимия в Москву и в ответ на просьбу тверского кн. св. блгв. *Михаила Александровича* 24 июля 1390 г. поставил А. на Тверскую кафедру. О епископской хиротонии А. 24 июля 1390 г. сообщает Рогожский летописец (ПСРЛ. Т. 15. Стб. 160), Симеоновская летопись (Т. 18. С. 147), а также запись на бумажной вклейке в пергаменном Уставе: ГИМ. Син. 387, XV в. В Никоновской же летописи (ПСРЛ. Т. 11. С. 125–126) и исторических сборниках (ГА Тверской обл. Рук. Кол. Оп. 1. № 1129 и № 1554 и РГБ. Фадеев. № 24) поставление А. на Тверскую кафедру излагается иначе: в июле Киприан, низложив Евфимия, «даде» вел. кн. Михаилу Александровичу А., «мужа дивна, и нарочита, и добротелна суща», однако А., испугавшись вражды и несогласия, к-рым он увидел в Твери, не будучи хиротонисан во епископа, уехал вместе с митр. Киприаном и Евфимием в Москву. Кн. Михаил Александрович вновь просил Киприана о поставлении А., и митрополит вторично поехал с А. в Тверь в сопровождении тех же архиереев, к к-рым присоединились



Свт. Арсений Тверской. Икона. Сер.—2-я пол. XIX в. (ЦАК МДА)

еп. Звенигородский Даниил и еп. Рязанский Иеремия. Согласно Никоновской летописи, А. был хиротонисан на Тверскую кафедру 15 авг. 1390 г. Пространное житие, не рассказывая о 2 приездах А. в Тверь, тем не менее сообщает, что первоначально А. «не восхоте и отнюд» принять

епископскую кафедру, «недостойна себе нарицая такого начинания смирения ради» (РГБ. Унд. № 286. Л. 15).

Возглавив Тверскую епархию, святитель приложил много усилий для устройства церковной жизни и прекращения междоусобных раздоров в княжестве. В 1390–1391 гг. был обновлен Спасо-Преображенский кафедральный собор в Твери, в 1393–1394 гг. А. основал Жёлтиков мон-рь на р. Тьмаке с теплой ц. во имя преподобных Антония и Феодосия Киево-Печерских, в 1404 г. в мон-ре была заложена, в 1406 г. освящена каменная ц. в честь Успения Богородицы — четырехстолпный трехапсидный храм с 2 приделами; в 1398 г. освящена ц. во имя арх. Михаила в Городце, в 1403 г. там же освящена ц. во имя свт. Николая. В 1399 г. А. встретил и поместил в Спасо-Преображенском соборе икону Страшного Суда, присланную К-польским Патриархом, спустя нек-рое время совершил монашеский постриг тяжелобольного кн. Михаила Александровича и вскоре отпел почившего князя. Годы святительства А. были временем расцвета тверской иконописи и тверского книгописания, в частности, в Твери была переписана Лествица со списка, составленного свт. Киприаном во время пребывания его в К-поле. По инициативе А. в 1406 г. была создана древнейшая из дошедших до нас редакция *Киево-Печерского патерики*, к-рому святитель постарался придать общерус. звучание. При А. в Тверских землях оживилось летописание, следы к-рого сохранились в Рогожском летописце, Никоновской и др. летописях.

Неск. раз митр. Киприан вызывал А. в Москву: в 1396 г. — на поставление Ростовского архиеп. свт. *Григория Премудрого*, в 1401 г. — на Собор по делу Новгородского архиеп. *Иоанна* и Луцкого еп. Саввы, в дек. 1403 г. — по неизвестному поводу.

О преставлении святителя сохранился подробный рассказ в Новгородской IV (ПСРЛ. Т. 4. Ч. 1. С. 408–409) и Никоновской (Т. 11. С. 211–212) летописях и в «Летописи Авраамки» (Т. 16. С. 318–319), автором его, по-видимому, был один из близких к святителю клириков. Рассказ жития о преставлении святого отличается от летописного и содержит ошибки, в частности в сообщении, что в погребении А. участвовал кн.



Свт. Арсений Тверской.
Хромолитография. 1893 г.

Михаил Александрович († 1399), — святого хоронил сын Михаила Александровича Иван Михайлович. А. погребен рядом с Успенским собором в Жёлтиковом мон-ре. В 1483 г. были обретены нетленные мощи А., от к-рых начались чудотворения. В том же году по повелению еп. *Васиана (Оболенского)* и по благословению игум. Геронтия иноком Жёлтикова мон-ря Феодосием были составлены стихиры и канон А. (имя автора указано в списке службы: РГБ. Рум. № 397. Л. 146, сер. XVI в.); в Похвальном слове А. также есть указание на составление службы в 1483 г. Местное празднование святителю было установлено на Соборе 1547 г.

Первое датированное чудо А. относится к 1556 г. Это чудо воскрешения из мертвых рыбака Терентия, к-рый, хотя и прибегал с верою в молитве к А., однако умер от чрезмерного винопития. Родители, сокрушаясь, упрекали святого в том, что он попустил Терентию умереть в обители, созданной святым. Услышав молитвы родных, А. «вложи в мертвого ч(е)л(о)в(е)ка д(у)шу» (РГБ. Унд. № 286. Л. 22 об.). Автор повествования о чуде, инок Феодосий (не тот, к-рый составил службу), говорит, что сам видел воскресшего и слышал от него рассказ о чуде. О воскрешении Терентия стало известно Тверскому еп. *Акакию*, к-рый совершил крестный ход в мон-ре и по повелению царя *Иоанна IV Васильевича Грозного* и по благословению митр. Московского *Афанасия* учредил в мон-ре архимандритию. Др. чудо совершилось в 1594 г.: с верою приложившись к раке свя-

тителя, излечился от паралича бывш. певчий Спасо-Преображенского собора Михаил Лаптев. В 1654 г., по сообщению одной из редакций пространного жития (ГА Тверской обл. Рук. Кол. Оп. 1. № 1122), Святейший Патриарх Никон освидетельствовал мощи А. Обнаружив их нетленными, Патриарх благословил изготовить для них новое облачение и по просьбе архиеп. Лаврентия прислал деревянную раку, в к-рой из Соловецкого мон-ря в Москву перевезли мощи свт. *Филиппа II (Колычёва)*. В 1655 г. мощи А. были перенесены из деревянной ц. святых Антония и Феодосия, где они временно пребывали с 1637 г., в обновленный Успенский собор Жёлтикова мон-ря и положены в раку, присланную Патриархом Никоном. В 1655–1656 гг. была составлена служба на перенесение мощей, что можно считать установлением общецерковного почитания А. В Москве на Тверском подворье (совр. Кузнецкий мост, 11) с 1690 г. существовала ц. во имя Арсения.

В 1734 г. мощи А. переложили в серебряную раку, деревянная была передана в *Отроч мон-рь*. В XIX — нач. XX в. в Жёлтикове мон-ре хранился гроб из белого камня, выдолбленный, по преданию, святителем (*Димитрий (Самбикин)*). С. 76). В нач. XX в. *Вениамин (Федченков)*, бывший тогда ректором Тверской ДС, осмотрев мощи А., подтвердил их нетленность. В 1904 г. по благословению Тверского архиеп. Димитрия (Самбикина) было установлено празднование Собору Тверских святых в 1-ю неделю после 29 июня, когда праздновалось перенесение мощей А., в этот день в Твери совершался крестный ход в Жёлтиков мон-рь; празднование Собору возобновилось в 1979 г. по благословению архиеп. Калининского и Кашинского *Алексия (Коноплёва)*.

Мощи А. были вскрыты в 1919 г. (см. *Вскрытие мощей*), последний раз они упоминаются в акте за 1930 г. — НА ТГОМ. Ф. Р 1. Оп. 1. № 196. Л. 3, их совр. местонахождение неизвестно. Частица мощей А. помещена в один из мощевиков, хранящихся в Серапионовой палатке Троицкого собора ТСЛ, сохранился на престольный крест (1704–1705 гг. ГЭ), в к-рый вложен фрагмент ризы святителя.

В печатных Минеях, используемых ныне в РПЦ, под 2 марта (Минея

(МП). Март. Ч. 1. С. 49–64) помещена полиелейная служба А. (см. *Знаки праздников месяцеслова*). Среди текстов службы Собору Тверских святых А. упомянут в 3-й стихире на *Господи возвах*, в каноне утрени ему посвящены 3-я песнь полностью и первые тропари 6-й и 7-й песней (Там же. Июнь. Ч. 2. С. 545, 549, 551, 552).

Ист.: ПСРЛ. Т. 4. Ч. 1; Т. 11, 15, 16 (по указат.); Житие Арсения Тверского // *Клосс Б. М.* Избр. тр. М., 2001. Т. 2. С. 218–238; *Коняевская Е. Л.* Житие св. Арсения, еп. Тверского // *Древняя Русь: Вопр. медиэвистики*. 2001. № 3 (5). С. 66–94.

Лит.: *Борзаковский В. С.* История Тверского княжества. СПб., 1876. С. 171–173, 181; *Первухин Г. П., прот.* О тверских иерархах. Тверь, 1901. С. 44–47; *Колосов В. И.* Родина свт. Арсения, еп. Тверского // *Тверские ЕВ*. 1904. № 3. С. 77–81; № 7. С. 251–262; *Дмитрий (Самбикин), архиеп.* Тверской патерик. Каз., 1907. С. 47–48; *Виноградов И. А.* Св. Арсений, еп. Тверской. Тверь, 1909; *Яцимирский А. И.* Опись библиотеки и части ризницы Жолтикова Тверского мон-ря в 1636 г. // *Библиогр. летопись ОЛДП*. Пг., 1917; *Клибанов А. И.* Свободомыслие в Твери в XIV–XV вв. // *Вопр. истории религии и атеизма*. М., 1958. Вып. 6. С. 231–260; *Валлич Э. И.* Опыт текстологического анализа памятника тверской литературы XVII в. // *Проблемы отеч. истории*. М., 1973. Ч. 1. С. 45–65; *Попов Г. В., Рындина А. В.* Живопись и прикладное искусство Твери XIV–XVI вв. М., 1979. С. 98, 346; *Коняевская Е. Л.* Арсеньевская редакция Киево-Печерского патерика // *ВМУ: Филол.* 1983. № 2. С. 3–11; *она же.* Книжная культура Твери XIV–XV веков // *Русская речь*. 1984. № 5. С. 106–109; *она же.* Житие Арсения Тверского // *СККДР*. Вып. 2. Ч. 1. С. 248–249; *Коняевская Е. Л., Прохоров Г. М.* Арсений // Там же. С. 68–70; *Дмитриева Р. П.* Феодосий // Там же. Вып. 2. Ч. 2. С. 460–462; *Попов Г. В.* Тверская икона XIII–XVII вв. СПб., 1993. С. 45–46, 276; *Клюев Э.* Княжество Тверское (1247–1485 гг.). Тверь, 1994. С. 224–227; Тверская область: Энцикл. справ. Тверь, 1994. С. 46, 261, 280, 296; *Клосс Б. М.* Избр. тр. М., 1998. Т. 1. С. 123–124; *Синай. Византия. Русь: Правосл. искусство с VI до нач. XX в.*: Кат. выст. / Мон-рь Св. Екатерины на Синае, Фонд Св. Екатерины, ГЭ. Б. м., 2000. С. 332. R–99.

Е. Л. Коняевская

Иконография. В иконописных подлинниках содержатся разные предписания об изображении А.: его внешность уподобляется облику прп. *Сергия Радонежского* (*Большаков*. С. 76), святителей *Иоанна Новгородского* (ИРЛИ. Бобков № 4. Л. 82 об. 2 марта), *Филиппа Московского*, *Гурия (Руготина)*, архиеп. *Казанского*. В памятниках кон. XVII–XVIII в. А. часто изображался вместе с блгв. вел. кн. *Михаилом Ярославичем* на фоне Твери, как на иконе кон. XVII в. (ТКГ): святитель представлен слева, в архиерейской мантии, омофоре и схимническом куколе, с седой бородой средней величины, на левой руке Евангелие, правая – в молении; в центре вверху –

образ Преображения Господня, внизу – вид Твери с пятиглавым Спасо-Преображенским собором и колокольной. Образы А. и Михаила Ярославича помещены на водосвятной чаше 1687 г. (ТГОМ), происходящей из Спасо-Преображенского собора; на прориси с иконы XVIII в. (ГРМ), где святые предстоят Господу Иисусу Христу в облачном сегменте; на иконе нач. XIX в. (ЦМиАР); иконе 1802 г. (частное собрание. Москва), происходящей из Твери, где, вероятно, представлен вид Жёлтикова мон-ря. В архиерейской мантии, омофоре и митре, с жезлом в левой руке, на фоне пейзажа А. изображен на иконе 1738 г., выполненной Егором Греком (ЦМиАР), – вместе со щмч. *Феодотом*, еп. Киринейским (память к-рого также празднуется 2 марта); с Евангелием в руках – в правой части складня-мошевика 2-й пол. XVIII в. (ГММК); в полном богослужебном облачении (саккосе, омофоре, палице и митре, с панайей и крестом на груди, жезлом в руке) – на иконе-мошевике кон. XVIII – нач. XIX в. (ЦМиАР), к-рой в 1803 г. была благословлена кнж. А. Гагарина. Редкий образ А. в полной схиме, с окладистой бородой, имеется на деисусной иконе сер. – 2-й пол. XIX в. (ЦАК МДА), а также на прориси с иконы 1814 г. «Русские святые» (*Маркелов*. С. 461), где А. назван «преподобным». К небольшим паломническим иконам относится поясной образ святого, кон. XIX в. (ЦМиАР). Преставление святителя помещено на Святцах годовых, 1864 г. (ГМЗРК), выполненных в технике финифти. На хромофотографии 1893 г. (РГБ), изданной в Москве, А. изображен в молении Пресв. Богородице, вокруг – 15 клейм его жития. В храме *Воскресения Христова* («Спас-на-крови») в С.-Петербурге (1894–1907) есть мозаика с образами прп. *Антония Сийского* и А.

Лит.: *Попов Г. В.* Тверская икона XIII – XVII вв. СПб., 1993. С. 45–46, 276. Кат. 182; *Сорок сороков*. Т. 4. С. 492; *Бутиков Г. П.* Музей-памятник «Спас на крови». СПб., 1996. С. 86; *Большаков*. Подлинник иконописный. С. 76; *Маркелов*. Святые Древней Руси. Т. 1. С. 460–461; Т. 2. С. 61, 362–363.

Я. Э. Зеленина

АРСЕНИЙ [греч. Ἀρσένιος] (между VIII и X вв.), прп. (пам. 13 дек.), игум. Латрийский. Род. в знатной к-польской семье; стал патриkiem и стратигом фемы Киверриотов. Во время одного из морских походов фемный флот попал в бурю и потерпел крушение, спасся один А., к-рый решил после этого посвятить свою жизнь Богу. Став монахом, он поселился вблизи местности под названием Иер, затем около г. Милета на Латрской горе (Λάτρος или Λάτρός), где крестным знаменем умертвил ядовитую змею. По приглашению

настоятеля Келливарского мон-ря (τὸν Κελλιβάρον) перешел в обитель, где на протяжении всей недели жил в тесной келье и лишь по воскресеньям общался с братией и принимал пищу. В конце жизни преподобный сподобился от Бога чудесной помощи и дара чудотворения: он был питаем ангелом, превратил своим жезлом горькие воды в пресные и, совершив множество др. чудес, почил в мире.

Память А. содержится в греч. богослужебных книгах, ориентированных на *Иерусалимский устав*. Краткое житие А. включено в греч. печатные *Минеи* (изд. Венеция, 1595). В рус. календарях наиболее ранние упоминания А. относятся ко времени распространения *Иерусалимского устава* (кон. XIV – нач. XV в.); Евангелие *Кошки* 1392 г. (Л. 301 об.), *Типикон* кон. XIV в. (ГИМ Син. № 328, 329 – *Горский, Невоструев*. Описание. Т. 3. Отд. 1. С. 276–286).

Гимнография. Последование неизвестно. В печатных *Минеях*, используемых ныне в греч. Церквях, по 6-й песни канона утрени, помещен стихной синаксарь А. (Μηναῖον. Δεκέμβριος. Σ. 181).

Иконография. В иконописном подлиннике С. Т. Большакова, XVIII в., под 13 дек. сказано: «И преподобного отца нашего Арсения, иже в Латре, брада и подобие Сергиевы, риза испод дымчат» (*Большаков*. С. 56).

Ист.: ВНГ, N 2046; ЖСв. Дек. С. 390–391. Лит.: *Сергий (Спасский)*. Месяцеслов. Т. 2. С. 504–505 (2-я паг.); *Большаков*. Подлинник иконописный. С. 56; *Wiegand Th.* Der Latmos // *Milet*. В., 1913. Bd. 3/1. S. 171–172; *Нѳвак Г.* Ἀρσένιος // *ΘНЕ*. Т. 3. Σ. 234; *Σωφρόνιος (Εὐστρατιάδης)*. Ἀγιολόγιον. Σ. 43.

А. Ю. Виноградов

АРСЕНИЙ (Мацевич Александр Иванович; 1697, г. Владимир-Волынский – 28.02.1772, Ревель (совр. Таллин)), щмч. (пам. 28 февр.), митр. Ростовский и Ярославский. Род. в семье униатского священника из польск. шляхетского рода. Первоначальное образование получил в школе родного города и Львовской католич. академии. В 1715 г. поступил в Киевскую академию. Проповеднический талант Мацевича обратил на себя внимание преподавателей, и в 1716 г. он был направлен в Черниговскую епархию. В том же году в *новгород-северском* в честь *Преображения Господня мон-ре* архим. Геннадием (Стефановичем) он был пострижен в монашество с именем А.; служил проповедником и обучал лат. языку в монастырской



Сцмч. Арсений (Мацевич),
митр. Ростовский.
Гравюра И. Полякова. XIX в.

школе. В 1717 г. рукоположен во иеродиакона. Сблизился с Черниговским архиеп. *Антонием (Стаховским)*, вполн. покровительствовавшим ему. В 1718 г. вернулся в Киевскую академию, по окончании к-рой в 1723 г. в киевском Софийском соборе еп. Переяславским *Кириллом (Шумлянским)* был рукоположен во иеромонаха и оставлен проповедником при академии. В 1726–1727 гг. служил проповедником при Киевском архиеп. *Варлааме (Ванатовиче)*. В 1728–1729 гг. проживал в *Киево-Печерском* мон-ре, в 1729–1730 гг. — в *Болдинском Ильинском мон-ре* близ Чернигова. По приглашению Тобольского митр. Антония в дек. 1730 г. А. отправился в Тобольск, где при архиерейском доме исполнял послушания проповедника, экзаменатора ставленников и духовника. Активно участвовал в обращении язычников и в борьбе со старообрядчеством. В нач. 1733 г. по благословению митр. Антония направлен в Болдинский мон-рь. В Холмогорах встретился с архиеп. Архангелогородским *Германом (Кушчевичем)*, по благословению к-рого отправился в *Соловецкий мон-рь*, служивший местом заточения расколоучителей. А. много беседовал с игум. Мошенского мон-ря *Иоасафом*, сосланным в Соловецкую обитель за проповедь раскола, в 1734 г. составил «Увещание» игум. *Иоасафу*, обнаружившее в авторе талант полемиста.

В июне 1734 г. в Архангельске была снаряжена Северная морская экспедиция по р. Оби для открытия морского пути из России на Камчатку под руководством капитана В. Беринга. По предложению архиеп. Германа (Кушчевича) А. был назначен

в состав экспедиции и в 1734–1737 гг. совершил 4 плавания в сев. морях. В нач. 1736 г. вместе с лейтенантами Муравьевым, Павловым и др. участниками экспедиции «по некоторому секретному делу» А. был доставлен из Пустозёрского острога в Адмиралтейц-коллегию, признан невиновным. Во время путешествий А. заболел цингой и 25 янв. 1737 г. получил увольнение от флотской службы. Святейший Синод намеревался послать А. в составе рус. миссии в Лондон, но по причине незавершенности «Пустозёрского дела» прикомандировал его к Вологодскому еп. *Амвросию (Юшкевичу)*. В 1738 г. А. был назначен законоучителем привилегированного Кадетского сухопутного корпуса в С.-Петербурге и по этой причине представил в Синод автобиографическую «сказку» (справку), в к-рой писал, что «в подозрении никак никогда не бывал и ныне за собою подозрения не имеет» и дважды (в 1730 и 1731) присягал императрице *Анне Иоанновне*. С 13 сент. 1738 г. А. состоял экзаменатором ставленников при членах Синода и увещателем отступников от Православия, 23 сент. 1739 г. назначен также законоучителем в гимназии при АН. Проявил себя строгим ревнителем Православия. В 1738 г. ему было поручено увещание перешедшего в иудаизм капитан-лейтенанта флота А. В. Возницына, к-рый вместе «со своим совратителем» *Борухом Лейбовым* был казнен сожжением на костре (ПСЗ. Т. 10. № 7, 612). В 1740 г. по распоряжению Новгородского архиеп. *Амвросия (Юшкевича)* А. находился в Новгороде для обучения ставленников.

19 февр. 1741 г. А. и архим. *Тимофей (Максимович)* были представлены правительнице *Анне Леопольдовне* как кандидаты на Тобольскую кафедру. При поддержке первоприсутствующего в Синоде архиеп. *Амвросия (Юшкевича)* предпочтение было отдано А. 10 марта 1741 г. он был назначен, 13 марта наречен, 15 марта в ц. Казанской иконы Божией Матери хиротонисан в митрополита Тобольского и Сибирского архиеп. *Амвросием (Юшкевичем)*, епископами Псковским *Стефаном (Калиновским)* и Суздальским *Симоном (Тихомировым)*. В епархию выехал осенью того же года, перенес тяжелую болезнь в г. Верхотурье и прибыл в Тобольск 18 дек. 1741 г. Всту-

пил в острый конфликт с томским воеводой *Миклашевским* и губернатором *Шиповым* по вопросу о подсудности духовенства светской власти, в частности из-за принуждений со стороны властей к нарушению тайны исповеди. В донесениях в Синод А. писал о чинимых властями препятствиях в деле Крещения вогулов, о злоупотреблениях со стороны канцелярии Главного правления сибирских и казанских заводов по отношению к духовенству. Непосредственно императрице сообщал о бедности мон-рей епархии, критиковал указы *Коллегии экономии*, к-рая определяла на жительство в мон-ри офицеров, содержащихся на средства, выделявшиеся для насельников.

Высочайшим указом от 5 дек. 1741 г. А. был вызван в С.-Петербург, 10 февр. след. года выехал из Тобольска в Москву на коронацию императрицы *Елизаветы Петровны*. 5 апр. 1742 г. архиеп. *Амвросий (Юшкевич)* и А. подали императрице проект восстановления *Патриаршества* — записку «О благочестии церковном». В 1-й части записки авторы критиковали систему управления Русской Церкви с т. зр. церковного права и доказывали, что институт Святейшего Синода в отсутствие Патриарха не имеет канонической основы. Во 2-й части описывались «нападки и грабительства» Коллегии экономии. 10 мая 1744 г. А. и архиеп. *Амвросий*, приглашенные императрицей на совет о мерах по борьбе с расколом, подали на Высочайшее имя 2-й проект восстановления Патриаршества, аргументируя его тем, что при синодальном правлении победить раскол невозможно, поскольку синодальные собрания отвлекают архиереев от управления епархиями, а Коллегия экономии разоряет Церковь. 15 июля 1744 г. управление церковными вотчинами было передано из ведения Коллегии экономии Святейшему Синоду. Выступления А. и архиеп. *Амвросия* были первым открытым протестом российских иерархов против синодальной системы управления Церковью.

Указом императрицы от 28 мая 1742 г. А. был назначен митрополитом Ростовским и Ярославским и членом Святейшего Синода, с к-рым А. неоднократно вступал в конфликты. Святитель отказался произнести формулу присяги на звание члена Синода, составленной архиеп.



Феофаном (Прокоповичем), считая унижительным для архиерейского сана слова: «Исповедаю же с клятвою крайнего судию сея коллегии (Синода. — А. А.) быти самую всероссийскую монархиню, государыню нашу всемилостивейшую». Взамен А. предлагал: «Исповедаю же с клятвою крайнего судию и законоположителя духовного сего церковного правительства быти Самого Господа Бога и Спаса нашего Иисуса Христа, полномощного Главу Церкви и Великого Архиерея и Царя, надо всеми владычествующего и всем имущего посудити — живым и мертвым». В термине «крайний судия», примененном к императрице, А. видел «излишнее ласкательство во унижении к лицу или отвержение Крайнего Судии — Самого Христа». Несмотря на то что императрица разрешила А. этих слов не произносить, он присяги так и не принес и просил императрицу «помиловать меня раба твоего и богомольца — отпустить в Ростовскую епархию мою». Елизавета исполнила его просьбу. 1 марта 1743 г. Синод послал А. запрос о неприятии им формулы архиерейской присяги и о внесении в формулу присяги исправлений, А. удалось объяснить дело лично императрице. В нач. 1743 г. А. получил выговор от Синода за отступление от принятого в Великороссии архиерейского Чиновника. В донесениях Синоду от 17 апр. и 1 дек. 1743 г. святитель был вынужден давать объяснения в связи с тем, что «нарицал» первого иеродиакона архидиаконом, следуя обычаю, принятому в Киеве, Чернигове и Переяславе. Весной 1743 г. А. отказался принять в *ярославский в честь Преображения Господня мон-рь* сосланного на смирение колодника. При этом писал Синоду, что «монастыри устроены и снабжены награждением для богоугодного пребывания честных, беспорочных и неподозрительных лиц, вечного спасения желающих, и суть потому места святые и освященные на всегдашнюю службу Богу, а не для содержания сумасбродов, воров и смертных убийц-колодников». За употребление выражений «поносительных и уразительных» 31 апр. 1743 г. Синод объявил А. выговор. Святитель резко выступал против планов размещения отставных солдат при храмах и мон-рях для поддержания порядка. В своем донесении Сенату указывал,

что «не столько уже в монастырях обретается монахов, сколько солдат» и на содержание солдат у епархии нет средств. В донесениях Синоду А. называл в качестве основной причины роспуска в 1742 г. славяно-латинской школы необходимость содержания отставных военных, тяжким бременем лежавшую на мон-рях епархии. В 1745 г., после выговора, полученного от Синода, А. решил уйти на покой, но императрица не дала на это согласия.

В 1-й год пребывания на Ростовской кафедре А. издал инструкции, обязывавшие благочинных наблюдать за тем, чтобы во время богослужения «в храме пение было не мятежное и чтение по новоисправленным печатным книгам». Приходским священникам были разосланы письменные повеления А. обучать прихожан молитвам и поведению в храме, разьяснять *Символ веры*, следить за соблюдением прихожанами постов и праздников, принимать все меры, «дабы везде в церквах святых было всегда благочиние и чистота»; овдовевшие священники в обязательном порядке должны были принять постриг. В период управления А. Ростовской епархией мн. священнослужители, уличенные в недостойном поведении или приверженности к суевериям, были запрещены в служении или извергнуты из сана; к нарушавшим церковное благочиние клирикам А. применял телесные наказания. В 1759 г. А. вступил в конфликт с назначенным ректором Ярославской ДС Владимиром Каллиграфом, в проповедях к-рого усмотрел «жидовство и кальвинизм». Во время частых объездов епархии А. старался устранить замеченные нарушения церковного благочиния: распорядился переписать «песьеглавые» образы св. *Христофора* в храмах, изъять апокрифические молитвы из Требников священнослужителей. Дисциплинарная строгость А. считалась образцовой, к его совету в затруднительных случаях не раз обращались др. архиереи, в т. ч. члены Синода. А. много сделал для повышения образовательного уровня священнослужителей епархии. Застав славяно-латинскую грамматическую школу в Ростове в состоянии крайнего упадка, в 1747 г. А. перевел ее в Ярославль, где, объединив со славяно-русской грамматической школой, основал ДС. А. обращал внимание

Синода на тяжкий ущерб, причиняемый в ходе *разборов духовенства*, когда церковно- и священнослужители и их дети записывались в тягло или определялись в рекруты. В 1748 г. А. просил Синод о разрешении оставить 4395 р., подлежащих отсылке в Коллегию экономии, на нужды текущего ремонта обветшавших зданий Ростовской епархии. При этом он указывал, что доходы Ростовской кафедры составляют не более 7748 р. в год, а расходов на неотложные нужды требуется 32 481 р. В 1749 г. за архиерейским домом и 2 приписанными к нему мон-рями числилось 16 340 крестьян, с к-рых в Коллегию экономии требовалось вносить 3277 р. Именным указом от 30 сент. 1757 г. управление церковными вотчинами было передано отставным офицерам.

Строгость А. вызывала недовольство среди дворян и духовенства епархии. Не решаясь обвинить известного своей аскетической жизнью святителя в корысти, жалобщики, как правило, указывали, что А. по своей немощи не занимается делами епархии, а злоупотребления и мздоимство исходят от служителей архиерейского дома и управляющих консисторией.

А. проявил себя непреклонным борцом с расколом, неоднократно обращал внимание Синода и властей на опасные последствия проповеди расколуучителей, обвинял светские власти в потакании старообрядцам. Своей властью А. подолгу держал в заточении богатых и влиятельных купцов-раскольников. В авг. и сент. 1750 г. по распоряжению А. в г. Романове были разобраны 3 старообрядческие часовни, находившиеся в них иконы переписаны с троеперстным перстосложением. Вскоре А. пришлось оправдываться перед Синодом по жалобе старообрядца П. Волчкова, обвинившего архиерея в осквернении церкви и поругании образов. 12 февр. 1751 г. А. доносил Синоду, что в приходе Борисоглебской слободы существовала разобранная по его повелению часовня с иконой св. Параскевы Пятницы, весьма почитавшаяся раскольниками. 15 июня 1761 г. А. сообщил Синоду о самосожжении 63 старообрядцев при приближении военной команды Ярославской губернской канцелярии.

По благословению А. в 1743 г. был впервые совершен крестный ход из Ростова в Ярославль с чудотворной





Владимирской иконой Божией Матери. В тот же год в торжественной процессии вокруг Рубленного города были обнесены мощи святых князей *Василия* и *Константина* Ярославских. По инициативе А. состоялось открытие и прославление мощей свт. Ростовского *Димитрия (Туптало)*. 21 окт. 1752 г. А. лично освидетельствовал мощи свт. Димитрия, обретенные в ц. Зачатия Пресв. Богородицы *ростовского Спасо-Иаковлевского мон-ря*; для хранения мощей была сооружена каменная гробница. А. распорядился записывать все чудеса, совершавшиеся у гроба святителя, в специальные тетради. 1-я тетрадь с записями 22 чудес от гроба свт. Димитрия была передана духовнику императрицы Елизаветы прот. Ф. Я. *Дубянскому*, всего же в Синод было отправлено 7 тетрадей. В янв. 1757 г. мощи свт. Димитрия были обследованы комиссией Синода, в состав к-рой помимо А. входили Суздальский митр. *Сильвестр (Гловатский)* и архим. *Симонова нового московского мон-ря* Гавриил. 19 марта 1757 г. Синод постановил, что останки свт. Димитрия Ростовского «за самые святые мощи почитать должно», но одновременно предписал А. произвести в консистории тщательное расследование по фактам чудесных исцелений и представить отчеты. В ответ А. просил избавить его от этого поручения и указал, что подобными расспросами можно заронить в сердца необразованного народа смущение и что процедура расследования приведет к сокрытию чудес. 22 апр. 1757 г. последовал указ об открытии святых мощей, в 1758 г. Синод утвердил службу свт. Димитрию, составленную по просьбе А. Переславль-Залесским еп. *Амвросием (Зертис-Каменским)*. При подготовке канонизации свт. Димитрия А. пришлось преодолеть как препоны со стороны архиереев — последователей архиеп. *Феофана (Прокоповича)*, так и противодействие местных вождей старообрядчества, к-рые с распространением почитания свт. Димитрия утратили значительную часть своего авторитета в народе.

Богословские взгляды А. раскрылись в полемике, с одной стороны, с сочинениями архиеп. *Феофана (Прокоповича)*, с др. — в обличении старообрядчества. В опровержение взглядов архиеп. *Феофана* А. написал «Возражения на пасквиль люте-

ранский, нареченный «Молоток на Камень веры», выступив последовательным сторонником митр. *Стефана (Яворского)* в обличении протестантов. В 1745 г. по инициативе А. была издана 20 лет не публиковавшаяся кн. архиеп. *Феофилакта (Лопатинского)* «Обличение неправды раскольнической», к к-рой А. написал «Дополнение». Полемический талант А. отразился и в его многочисленных проповедях, значительная их часть посвящена обличению раскола и затрагивает актуальные для старообрядцев вопросы о священстве, конце света, приходе антихриста, церковном обряде. Др. часть проповеднического наследия А. составляют поучения, произнесенные в воскресные и праздничные дни, толкования на тексты Свящ. Писания и катехизические объяснения. А. привлек материал как из рус. источников (сочинений преподобных *Максима Грека*, *Иосифа Волоцкого*, из Четьих-Миней, постановлений *Стоглава*, летописей, хронографов, *Степенной книги*, летописцев митр. *Игнатия (Римского-Корсакова)* и др. Ростовских архиереев), так и из иностранных и инославных (из *Корана*, *Талмуда*, сочинений *Плиния*, *Барония*, *Агриппы*, «Хроники» *Матвея Стрыйковского*). 217 проповедей А. сохранились в составе 12 рукописных томов (ГИМ. Увар. № 353/80; Гос. архив Ярославской обл. Собр. рукописных книг. № 229, 232, 273, 337, 566–571). А. владел богатой б-кой, к нач. 60-х гг. XVIII в. насчитывавшей 337 рукописей и книг, более половины собрания составляли издания на лат., греч., нем., польск. языках.

Заручившись поддержкой единомышленных архиереев и прибегнув к помощи канцлера А. П. Бестужева-Рюмина, А. удалось добиться от императрицы Елизаветы Петровны отклонения проекта готовящейся *секуляризации церковных имуществ*. По нек-рым (документально не подтвержденным) сведениям, А. энергично протестовал и против секуляризационных планов *Петра III*. После воцарения *Екатерины II* были изданы манифест (12 авг. 1762) и указ (29 нояб. 1762) об учреждении комиссии для обсуждения проблемы церковных имений; главной задачей комиссии было выяснение «истинных доходов от церковных имений» по критерию лучших хозяйств светских помещиков и со-

ответственно этому учреждение «штатов», т. е. жалования из казны. С этой целью было предписано провести опись церковных имуществ. 9 февр. 1763 г., в неделю Торжества Православия, А. совершил праздничное богослужение с положенным анафематствованием еретиков, причем в текст анафематствования внес дополнение: «Все насильствующие и обидящие св. Божии церкви и монастыри, отнимающе у них данная тем... имения яко крайние врази Божии да будут прокляты». На 2-й неделе Великого поста 1763 г. еп. *Сильвестр (Страгородский)*, назначенный в Комиссию для обсуждения проблемы церковных имений, привез А. выданную Комиссии инструкцию императрицы, регламентировавшую управление церковными вотчинами. 6 марта 1763 г. А. отправил в Святейший Синод письмо, в к-ром подверг критике как манифест, так и инструкцию. В письме подчеркивалось, что до Петра III все правосл. князья и цари и даже татар. ханы признавали право церковной собственности. Критикуя часть инструкции, касавшуюся духовных школ, А. указывал на противоречие между изъятием у Церкви земель и требованием создания сети духовных учебных заведений. С возмущением реагируя на начатую офицерами опись церковных имений, 15 марта 1763 г. А. отправил в Синод 2-е доношение, в к-ром утверждал, что продолжение работы Комиссии приведет к оскудению благочестия в Церкви «не от татар и ниже от иностранных неприятелей, но от своих домашних, благочестивыми и сынами Церкви нарицающихся».

В обоих посланиях А. избегал нападок на императрицу, однако митр. Новгородский *Димитрий (Сеченов)*, представивший ей от имени Синода доклад о первом письме, усмотрел в нем «оскорбление Ее Императорского Величества». Доклад митр. Димитрия, подписанный Московским митр. *Тимофеем (Щербацим)*, С.-Петербургским архиеп. *Гавриилом (Кременецким)*, Псковским еп. *Гедеоном (Криновским)* и Тверским еп. *Афанасием (Вольховским)*, был передан «на высочайшую Ее Императорского Величества бесприкладную милость». Делу был придан политический оборот, и накануне Вербного воскресенья А. был арестован и под конвоем доставлен в московский Симонов мон-рь. Несмотря на то что





Сщмч. Арсений (Мацеевич) в темнице.
Гравюра А. Осипова по рис. А. Ковалькова.
1-я треть XIX в.

шла Страстная седмица, 18 марта Екатерина послала записку ген.-прокурору А. И. Глебову с повелением немедленно начать допрос А., 14 апр. 1763 г. А. был предан суду Синода. Отвечая на поставленные судом вопросы, А. заявил: «В доношении своем 6 марта ничего к оскорблению Ее Императорского Величества быть не уповал, а все то писал по ревности и совести, чтобы не быть дводушным». В докладной записке Синода императрице предлагалось: «Архиерейства и клобука лишить и послать в отдаленный монастырь под крепкое смотрение и бумаги, и чернил ему не давать» (РГИА. Ф. 796. Оп. 44. № 364). 28 апр. императрица утвердила решение Синода о лишении А. сана и ссылке в мон-рь. При этом Екатерина указывала: «От гражданского же суда и истязания мы, по человеколюбию, его освобождаем».

В процедуре снятия сана, состоявшейся в Синодальной палате в Московском Кремле, участвовали все члены Синода во главе с обер-прокурором А. С. Козловским. По преданию (изложенному в работе М. С. Попова), когда синодальный ризничий снимал с А. архиерейское облачение, святитель укорял участвовавших в суде архиереев, предсказав их кончину. Митр. Димитрию (Сеченову) он предрек: «Ты задохнешься от своего собственного языка» (митр. Димитрий скончался от апоплексического удара); еп. Амвросию (Зертис-Каменскому) — «Яко вол, ножом зарезан будешь», что произошло в 1771 г. при холерном бунте.

Местом ссылки А. был назначен Корельский во имя свт. Николая мон-рь (на берегу Белого м., близ Архангельска), где его поселили в тесной келье под алтарными сводами Успенской ц. 3 дня в неделю святитель трудился на «черных работах», рубил дрова, носил воду; по мон-рю и в храм разрешалось ходить лишь в сопровождении 4 солдат конвоя. В апр. 1763 г. по разрешению Синода из Ростова в Корельский мон-рь были доставлены личные вещи А.: мантия, 3 рясы, теплая одежда, посуда, очки, книги и др. Братия и игумен обители относились к А. с почтением, архим. Антоний сослужил с ним литургию как с архиереем, монахи брали у него благословение и слушали его проповеди, караульные солдаты почитали его как страдальца.

В сент. 1767 г. по доносам мон. Филарета (Батогова) и иеродиак.

Иоасафа (Лебедева) началось 2-е следствие по делу А. В числе пунктов обвинения на этот раз фигурировали высказывания А. о том, что императрица Екатерина II — «государыня неприродная», и о желательности ее брака с Иоанном Антоновичем; о том, что в деле об убийстве Иоанна Антоновича замешаны влиятельные вельможи; о болезни наследника престола Павла Петровича (см. Павел I) и о предсказании жития прп. Кирилла Новозерского, что в России будут царствовать 2 юноши; о «брани» на членов Синода и уподоблении себя свт. Иоанну Златоусту. Большинство обвинений А. отверг. По результатам 1-го этапа следствия Архангельская губернская канцелярия составила отчет, к-рый был отослан в С.-Петербург. 8 окт. 1767 г. ген.-прокурор кн. А. А. Вяземский приказал Архангельской губернской канцелярии провести дополнительное расследование с целью добиться новых показаний. Под давлением следствия А. оговорили нек-рые из допрошенных насельников мон-ря, в т. ч. и настоятель. По получении 3 нояб. 1767 г. дополнительных материалов следствия Вяземский составил записку императрице. 20 дек. 1767 г. состоялся Высочайший указ, повторявший основные пункты ранее предъявленных обвинений и повелевавший расстричь А., переименовать в «Андрея Вралья», переодеть в «мужичье платье» и сослать в крепость Ревеля.

29 дек. 1767 г. в Архангельской губернской канцелярии над А. совершили чин расстрижения, и уже 8 янв. следующего года он был поме-

щен в специальный каземат Ревельской крепости, проделав за 12 дней 2000-верстный путь. Условия содержания А. в крепости были оговорены в специальной инструкции, предназначенной обер-коменданту крепости фон Тизенгаузену: не допускать никого на свидания с арестантом, «чтобы сей великий лицемер не привел и других к несчастью». Опасаясь общения А. с духовенством, императрица лично приписала к тюремной инструкции: «Попа при смертном часе до него с потребою, взяв с попа подписку под смертной казнью, что не скажет о нем никому». В период частой смены комендантов с 7 июля 1769 по 19 марта 1771 г., когда содержанием А. заведовали рус. офицеры, тюремный режим был относительно благоприятным: А. хорошо кормили, выдавали свечи и книги (после кончины священномученика в камере нашли Новый Завет, Псалтирь, Молитвенник, Требник малый и Святцы московские), допускали рус. жителей из города. Слухи об этом, а также ширившееся в народе почитание А. стали поводом для начала 3-го судебного дела. Следствие было поручено начальнику Тайной канцелярии С. И. Шешковскому. С 1771 г. А. был безвыходно затворен в своей камере — дверь была заложена кирпичом, оставалось лишь окошко, в к-рое подавалась пища. В февр. 1772 г. А. заболел и пожелал причаститься. Перед вошедшим священником вместо изможденного узника предстало чудесное видение архиерея в полном облачении. 28 февр. А. скончался и вечером того же дня был погребен как мирянин у сев. стены деревянной Никольской ц. На стене каземата до нач. XX в. оставалась надпись, выцарапанная А.: «Благо мне, яко смирил мя еси».

Уже при жизни А. почитали в народе невинным страдальцем и святым, распространялись списки его писем в Синод и листки с рассказами о его страданиях и прозорливости. Архим. новоторжского во имя св. кн. Бориса и Глеба мон-ря Феофилакт за рассказ о явлении некоему диакону во сне свт. Димитрия Ростовского, сказавшего, что А. угодник больший, чем он, был лишен сана и сослан в Иркутский мон-рь. Подвальная келья А. в Корельском мон-ре стала местом паломничества богомольцев, в Верхнеудинске (совр. Улан-Удэ) могила неизвестного

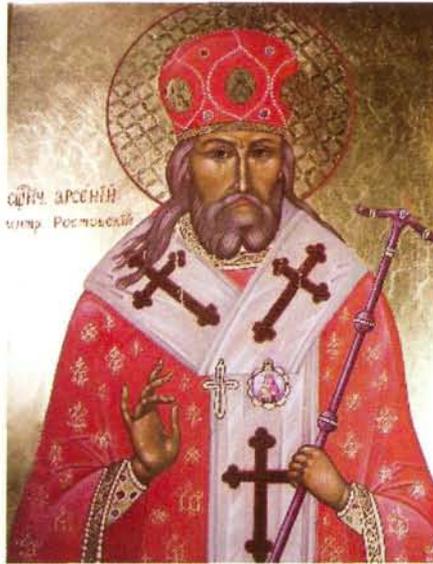
мон. Арсения стала почитаться как место погребения св. мученика А. 14 апр. 1813 г. в память невинных страданий А. в Андреевской пуст. *Соловецкого мон-ря* был установлен крест. На последней сессии *Поместного Собора РПЦ* 28 июня 1918 г. А. был восстановлен в сане митрополита. Канонизирован *Архиерейским Собором РПЦ 2000 г.*

Арх.: РГИА. Ф. 796. Оп. 42, № 5, 56, 209; Оп. 44, № 184, 242, 364, 400, 486, 488, 489, 497. Соч.: Феофилактово обличение поморским ответам. М., 1745; Увещание к раскольнику // ПС. 1861. Т. 3. Окт. С. 183–205; Ноябрь. С. 295–334; Увещание Мошенскому игумену Иоасафу // Там же; [Проекты восстановления Патриаршества] // Попов М. С. Арсений Мацеевич и его дело. СПб., 1912. Прил. 4. С. 7–25, 28–36.

Ист.: Дело об Арсении Мацеевиче, бывшем митрополите Ростовском // ЧОИДР. 1862. Ч. 3. Сместь. С. 134–194; ПСПИР. Царствование императрицы Елизаветы Петровны. Т. 1, № 378; Т. 2, № 534, 602, 658, 749, 755, 924, 934; ОДДС. Т. 19, № 19, 103, 170, 250, 341, 348, 475, 503; Т. 20, № 59, 333, 334, 359, 452; Т. 21, № 47, 156, 635, 647, 660; Т. 22, № 102, 138, 139, 140, 365, 366, 450, 474, 488, 555, 1122; Т. 23, № 15, 62, 114, 176, 191, 203, 338, 339, 496; Т. 26, № 148, 183, 239, 240, 306, 316, 323, 324, 331, 367; Т. 28, № 212, 233; Т. 29, № 13, 24, 98, 224; Т. 31, № 3, 68, 69, 128, 129; Т. 32, № 13, 50, 100, 173, 230; Т. 34, № 111, 162, 207, 322, 373, 468, 547; Т. 39, № 5, 24, 53, 56, 112, 123, 177, 236.

Лит.: Об Арсении Мацеевиче как обличителе раскола // ПС. 1861. Т. 3. С. 349–393; Арсений Мацеевич, бывший митр. Ростовский // ЧОИДР. 1862. Ч. 2. Сместь. С. 1–44; *Чистович И. А.* Материалы для биографии преосв. Арсения // День. 1862. № 15, 16, 19, 25; 1864. № 39, 40; *К-ов Г. Н.* Арсений Мацеевич, митр. Ростовский, как проповедник // Ярославские Ев. 1864. Ч. неофиц. № 35–52; *Сулоцкий А., прот.* К жизнеописанию Арсения Мацеевича // ЧОИДР. 1864. Кн. 4. Ч. 5; *Знаменский П. В.* Чтения из истории Русской Церкви за время царствования Екатерины II // ПС. 1875. Апр. С. 392–418; *Иконописцы В. С.* Арсений Мацеевич // ПС. 1879. Т. 25. С. 577–608; Т. 26. С. 1–34, 177–197; *Морошкин И. Я., свящ.* Арсений Мацеевич, митр. Ростовский, в ссылке // Там же. 1885. Т. 45. С. 311–338, 611–628; Т. 46. С. 53–86; *он же.* Обзор литературы об Арсении Мацеевиче // Библиограф. 1896. № 2. С. 28–36; № 3. С. 41–64; *Попов М. С., свящ.* Арсений Мацеевич и его дело. СПб., 1912; *Покровский И.* Средства и штаты великорусских архиерейских домов со времени Петра I до учреждения духовных штатов в 1764 г. // ПС. 1907. Сент. С. 389–420; Ноябрь. С. 695–734; *Молчановский А.* Два проекта восстановления Патриаршества в России в XVIII в. // ЖМП. 1944. № 12. С. 52–58; *Онисьев Б.* кн Ростовского митр. Арсения Мацеевича 1763 года / Публ. Е. В. Синицыной // Ярославский архив: Ист.-краевед. сб. М.; СПб., 1996. С. 39–69; *Смолич.* История РПЦ. Ч. 1. С. 182–205; *Диомид (Дзюба), еп.* Митрополит Арсений (Мацеевич). М., 2001; *Митров О., свящ.* Житие сщмч. Арсения (Мацеевича), митр. Ростовского // 2000-летию Рождества Христова посвящается: Спец. вып. «Вестника архивиста». М., 2001. С. 151–194.

А. И. Алексеев



Сщмч. Арсений (Мацеевич), митр. Ростовский.
Икона, написанная к прославлению священномученика в Ярославской епархии. 2001 г. (Успенский собор г. Ростова Великого)

На антиминсе 1758 г. (ЦАК МДА), освященном А. для ц. свт. Николая Чудотворца, сохранилась его подпись: «Смирennyй] Арсений Митрополит Ростовский и Ярославский своеручно». В «Описи имущества бывшего Ростовского митрополита Арсения» 1763–1765 гг. и в «Описи большой архиерейской ризницы» 1776 г. встречаются упоминания о панagiaх А. Одна из них, с образом Коронавания Пресв. Богородицы, 1762 г. (ЯИАМЗ), была найдена в захоронении архиепископов Ярославских Павла (1749–1806) и Симеона (1777–1824) в Успенском соборе Ярославля. Обратная сторона панaгии закрыта пластиной, на к-рой выгравирован герб А.: щит в растительном обрамлении, вверху — архиерейская митра, справа — жезл, слева — шестиконечный крест; на щите изображен четырехконечный крест на цепи (типа наперсного) в окружении букв монограммы «БМАМРИЯ» («Божией милостью Арсений митрополит Ростовский и Ярославский»), внизу дата «1762 году».

М. М. Фёдорова

Иконография. Сохранилось 2 живописных портрета А. сер.—2-й пол. XVIII в. (ГМЗРК), один из к-рых подарен музею архиеп. Ярославским и Ростовским *Тихоном* (Белавиным) в 1907 г., а также копия XIX в. с портрета подобной иконографии (ГМЗРК). Святитель представлен в архиерейском облачении — саккосе, омофоре и митре, с благослов-

ляющей десницей и высоким жезлом (типа посоха) в левой руке, с панaгией и крестом на груди. Одна из ранних гравюр с изображением А. в заточении в Ревельской крепости создана в 1-й трети XIX в. А. А. *Осиповым* по рисунку А. Ковалькова. Вероятно, на ее основе в 1844 г. выполнен гравированный эстамп Ф. Алексеева для издания П. П. *Бекетова* (Портреты именитых мужей Российской Церкви. М., 1844), литография Д. Струкова сер. XIX в., литография 1863 г. (*Адарюков, Обольянинов.* С. 83), а также рисунок тушью и пером кон. 50-х — 60-х гг. XIX в. (ГИМ): А. изображен в темнице, в тулупе и шапке, со скрещенными у груди руками, на стене его портрет в архиерейском облачении; внизу текст: «Всякъ образъ Крестный погибающимъ юродство, а спасаемымъ у Христе печать благодати есть»; на обороте надпись: «Сія Копія снята съ рисунка хранящегося въ Ревельской Николаевской Церкви, где и погребеньъ бывшийъ святитель Арсеній».

К *Архиерейскому Собору РПЦ 2000 г.* в иконописной мастерской МДАиС (иконописец Н. В. Масюкова) была создана икона «Собор святых, прославленных в двухтысячное лето от Рождества Христова» (в наст. время в храме Христа Спасителя), где А. изображен в 1-м ряду справа, с непокрытой головой, с Евангелием в руке; в 2001 г. на основе живописных портретов выполнен ряд единоличных икон священномученика (Успенский собор в Ростове Великом, Ростовский Спасо-Иаковлевский мон-рь), в т. ч. в технике финифти.

Ист.: ГАЯО. Ф. 187. Оп. 1. Ед. 3474. Л. 148, 152; Архив ГМЗРК. Р-1099. Л. 193–193 об. Лит.: *Ровинский.* Словарь портретов. Т. 1. Стб. 348. № 2; *он же.* Словарь гравюров. Стб. 501. № 10; *Адарюков, Обольянинов.* Словарь портретов. С. 83; *Вахрина В. И.* Спасо-Яковлевский монастырь в Ростове Великом. М., 1994. С. 24; Примитив в России: XVIII–XIX вв.: Иконопись, живопись, графика / Мин-во культуры России, ГТГ, ГРМ. М., 1995. С. 142. Кат. 293; Духовные светочи России. С. 86–88. Кат. 71, 72.

Я. Э. Зеленина

АРСЕНИЙ Сергеевич Троицкий (28.10.1880, дер. Гридино Тверского у. Тверской губ.— 17.11.1937, полигон Бутово Московской обл., ныне в черте Москвы), сщмч. (пам. 4 нояб. и в Соборе новомучеников и исповедников Российских). Род. в семье священника. Поступил в Тверскую ДС, к-рую окончил в 1903 г. Во время обучения в семинарии нес послушание учителя певчих архиерейского хора, часто приглашался проповедником на архиерейские богослужения, служил псаломщиком в Успенской единоверческой ц. в Твери. 17 окт. 1903 г. рукоположен во священника

к ц. во имя Илии Пророка в с. Селихово Корчевского у., стал щедрым жертвователем и активным деятелем благотворительного об-ва во имя вмц. Варвары, оказывавшего помощь бедным воспитанницам тверского епархиального уч-ща. В 1908 г. А. по благословию епархиального архиерея учредил при храме в Селихове церковноприходской совет из 12 чел. За полгода деятельности совета при содействии Корчевского земства была открыта б-ка-читальня, собраны средства на устройство богадельни при храме, собирались деньги, раздававшиеся нуждающимся. С начала первой мировой войны А. вместе с прихожанами помогал больным и раненым воинам, в 1916 г. награжден камилавкой. 17 февр. 1917 г. назначен помощником благочинного 1-го округа Корчевского у., возведен в сан протоиерея.

В послереволюционное время А., не уступая воинствующему безбожию, организовал многочисленные паломничества к правосл. святыням. 24–26 июля 1921 г. пастырь возглавил паломничество в *Методиев Пешношский мон-рь*; по окончании паломничества его участники образовали союз ревнителей христ. благочестия под небесным покровительством прп. *Методия Пешношского*, А. составил устав союза. В летнее время его члены принимали активное участие в крестных ходах, устраиваемых различными приходами, а в зимнее — в устройстве бесед на религ. темы. Для противодействия обновленчеству по инициативе А. 26 янв. 1923 г. состоялось собрание духовенства и мирян Кимрского у., единогласно принявшее резолюцию, в к-рой пропаганда реформаторских идей «*Живой церкви*» признавалась «делом совершенно... недопустимым, весьма вредным для внутреннего благосостояния православной Церкви». За написание текста резолюции А. был арестован и 16 мая 1923 г. приговорен к 3 годам заключения, к-рое отбывал в СЛОН. Освободившись в 1926 г., он вернулся к служению в Селихове. 15 авг. 1930 г. А. снова был арестован и обвинен в том, что в своих проповедях касался политики советской власти, занимался контрреволюционной деятельностью и антисоветской агитацией, к-рая привела к развалу местных колхозов; виновным себя не признал. Тройка ОГПУ приговорила А. к 3 годам ссылки, к-рую он от-

бывал в Актюбинске (Казахстан). Вернувшись из ссылки, А. служил в храме Покрова Пресв. Богородицы в с. Власове Шатурского р-на Московской обл.

28 окт. 1937 г. был арестован весь клир Покровского храма — 3 священника и 2 диакона. 4 нояб. на допросе в сельском отделении НКВД А. под действием угроз подписал составленные следователем протоколы с признанием в руководстве контрреволюционной группой церковников. Затем А. был переведен в Таганскую тюрьму в Москве, где 16 нояб. вновь подвергся допросу, но на этот раз занял твердую позицию и не подписал лжесвидетельств. А. был расстрелян по приговору тройки УНКВД по Московской обл. от 17 нояб. 1937 г., погребен в неизвестной общей могиле на полигоне Бутыно под Москвой. Прославлен *Архирейским Собором 2000 г.*, внесен в календарь постановлением Свящ. Синода от 27 дек. 2000 г.

Арх.: ГАРФ. Ф. 1035. Д. П-25115.

Лит.: Тверские Ев. 1903. № 1. С. 18; № 3. С. 60, 75; № 6. С. 170; № 7/8. С. 221; № 9. С. 246; № 11. С. 289; № 17. С. 494; № 23. С. 695, 700; 1908. № 30. С. 673–675; 1910. № 1. С. 27; 1915. № 12/13. С. 191; 1916. № 13/14. С. 129; 1917. № 9/10. С. 78.

Игумен Дамаскин (Орловский)

АРСЕНИЙ († 4.07.1010), Патриарх Александрийский (с 17.06.1000). Брат жены фатимидского халифа аль-Азиза (975–996), что во многом способствовало церковной карьере как самого А., так и его брата *Ореста*, к-рый стал в 986 г. Патриархом Иерусалимским. После смерти Александрийского Первосвященителя Илии II, по прямому указанию халифа аль-Хакима (996–1021), сына и преемника аль-Азиза, А., митр. Мемфисский, был возведен на Патриарший престол. Пользуясь расположением правящей династии, братья-Патриархи достигли «первенствующего значения» среди немусульм. конфессий Египта. После смерти Ореста (1005) А. взял на себя также управление Иерусалимским Патриархатом, сосредоточив т. о. в своих руках власть над всей правосл. общиной Фатимидского халифата. Но с началом жестоких гонений на христиан, предпринятых аль-Хакимом в 1008 г., Патриарх лишился всех своих привилегий. Предчувствуя, что и ему не удастся избежать репрессий, А. стал набожен и аскетичен, проводил дни в посте и мо-

литве. 25 апр. 1010 г. была разгромлена Патриаршая резиденция — мон-рь аль-Кусайра под Каиром сровняли с землей, монахов изгнали, христ. кладбище осквернили. Вскоре по приказанию халифа А. был тайно убит.

Лит.: *Розен В. Р.* Император Василий Болгаробойца: Извлечение из летописи Яхьи Антиохийского. СПб., 1883; *Медников Н. А.* Палестина от завоевания ее арабами до крестовых походов. СПб., 1897. Т. 2; *Cheikho L.* Annales Yahia Ibn Said Antiochensis. Beryt; P., 1909. (CSCO. Arab. Ser. 3. T. 7).

К. А. Папченко

АРСЕНИЙ, Патриарх Антиохийский (1283/84–1290). Монах лавры прп. Симеона Столпника, затем митр. Тирский; избран на Патриарший престол клиром Антиохии. Хронист *Георгий Пахимер* говорит об А. как о «муже во всех отношениях достойном и почтенном» (*Пахимер*. Т. 2. Кн. 1. Гл. 19). А., вступивший на престол в то время, когда в Византии после смерти имп. *Михаила VIII Палеолога* резко усилились позиции противников унии с Римом, был сразу вписан в диптихи К-польской Церкви. Однако когда прошел слух, что А. находится в церковном общении с армянами, его имя было немедленно вычеркнуто из диптихов без всякого дополнительного расследования. А. умер вскоре после этого. Он был последним правосл. Антиохийским Патриархом эпохи владычества крестоносцев в Сирии.

Лит.: *Успенский*. История. Т. 3. С. 525–527; *Janin R.* Arsène, patriarche d'Antioche // DHGE. T. 4. Col. 750.

М. В. Г.

АРСЕНИЙ, Патриарх Иерусалимский (1360–1370). После незаконного отлучения в 1344 г. Патриарха *Лазаря* были почти одновременно избраны разными партиями два Патриарха — *Герасим* и А. Сохранился документ от ноября 1344 г., в к-ром среди подписавшихся А. значится как Патриарх. Но, вероятно, он уступил кафедру Герасиму и занял ее только в 1360 г., когда умер Лазарь, вторично взошедший на Патриарший стол в 1349 г. после изгнания Герасима. В 1367 г. он участвовал в переговорах об унии Церквей в К-поле. А. оставался Патриархом до смерти в 1370 г.

Лит.: *Παλαδόπουλος-Κεραμειός*. Ανάλεκτα. Т. 2. Σ. 255–257; *Χρυσόστομος* (Παλαδόπουλος). Ἱεροσ. Σ. 434; *Wirth P.* Die Patriarchate des Gerasimos und des Lazaros von Jerusalem // BZ. 1961. Bd. 54. S. 319–323; *ΘNE*. Т. 3. Σ. 242.

П. И. Жаворонков

АРСЭНИЙ († 1609), архим. *угличского во имя свт. Алексия мон-ря*. Краткие сведения о нем содержатся в «Угличском летописце» (списки кон. XVIII–XIX в.). Летом 1609 г. тушинский полковник Никулинский взял штурмом Углич и захватил Алексеевский мон-рь (см. *Смутное время*). Ворвавшись в монастырский храм, поляки зарубили саблями находившихся в нем людей, других посадили в погреба и живо засыпали землей, вместе с А. погибли 60 иноков и более 500 мирян. Местное почитание мучеников началось с сер. XVII в., панихидную память установлено творить 14 мая и в субботу мясопустную.

Ист.: Угличский летописец // Тр. ЯГУАК. 1890. Вып. 1. С. 118–119; Угличский летописец / Под ред. А. А. Севастьяновой. Ярославль, 1996. С. 148; *Sapieha J.* - *P. Dzieje Marsa krawatego* // *Moskwa w rękach polaków*. Warsz., 1995. S. 294.

Лит.: *Ярославский К.* Исторические сведения о бывших и существующих Угличских монастырях // *Ярославские Ев.* 1887. № 24; *Димитрий (Самбкин)*. Месяцеслов. Вып. 9. Ч. 2. Май. Тверь, 1899. С. 49; *Никодим (Копонов)*, архим. Русские святые и подвижники благочестия, подвизавшиеся и чтимые в пределах нынешней Ярославской епархии // *Ярославские Ев.* 1903. Ч. неофиц. № 39; *Кисель Ф. Х.* История города Углича. Углич, 1994. С. 333–335.

В. В. Денисов

АРСЭНИЙ (рубеж XVII–XVIII вв.), еп. Кидонийский, греч. мелург. Известен как создатель мелосов некоторых песнопений Божественной литургии: «*Δεῦτε προσκυνήσωμεν*» (Прїидїте, поклонїмсѧ) 2-го гласа (Paul. 98. P. 416, сер. XVIII в.), «*Κύριε, σῶσον τοὺς εὐσεβεῖς*» (Гдїи, спасїи благочестїи выѧ) 4-го плагального гласа (Хегорот. 380. Fol. 8, 1759 г.), «*Τὸν σταυρὸν σου*» (Крїтѣ твоємѣ) 2-го гласа (Ibid. Fol. 208; Lesb. Leim. 8. Fol. 143v, кон. XVIII в.), «*Ὅσοι εἰς Χριστὸν ἐβαπτίσθητε*» (Влїцы во хрїтѣ крїстїтѣсѧ) 2-го плагального гласа (Ibid. Fol. 144). Кроме того, под его именем в певч. рукописях фигурируют «*Οἱ τὰ χερουβїν*» (Иже херувїмы) 3-го плагального гласа (Pantel. 969. Fol. 157v, 30–50-е гг. XVIII в.), воскресные причастны «*Αἰνεῖτε τὸν Κύριον*» (Хвалїте гдѧ) 2-го, 1-го и 2-го плагальных гласов (РНБ. Греч. 237. Л. 169, 171, 172 об., кон. XVII в.), «тяжкого» (3-го плагального) гласа (Хегорот. 380. Fol. 409v) и стихи «*Πάσα πνοή*» (Всѧкое дыхѧнїе) на утрене (Doch. 376. Fol. 158, XVIII в.). Рукописная традиция приписывает ему и неск. каллофонических ирмосов: «*Υπερ-*

βολῆ ἄσπετας» (Верхом беспутства) 3-го гласа, «*Θεοτόκε προστασία*» (Богородице предстательство) 1-го плагального гласа, Великое славословие на 3-й и 2-й плагальный гласы (Laug. I 172. Fol. 164v – 167v, 172v – 175 – автограф) и др. песнопения. Лит.: *Ἀλεξούδης Α.* *Περὶ γραφῆ ἀρχαίου χειρογράφου κώδικος* // *Ἐκκλησιαστικὴ Ἀλήθεια*. 1902. Т. 22. Σ. 260–261; *Λαυριώτης Σ.*, *Εὐστρατιάδης Σ.* *Κατάλογος κωδίκων Μονῆς Μεγίστης Λαύρας*. Ρ., 1925. Σ. 209; *Χατζηγηρακουμῆς Χ.* *Χειρόγραφα Τουρκοκρατίας*. Τ. 1. Σ. 268; *Герцман Е. В.* В поисках песнопений Греческой Церкви. СПб., 1996. С. 198.

Е. В. Герцман

АРСЭНИЙ [лат. Arsenius] († после марта 868), еп. Орте и апокрисиарий папы *Николая I*. Происходил из знатной рим. семьи, до принятия духовного сана был женат, имел двоих сыновей (*Анастасию Библиотекаря* приходился дядей, а не отцом, как ошибочно указывает хронист *Гинкмар Реймский*). Впервые А. упоминается в связи с неудачной попыткой Анастасия стать папой при поддержке франк. имп. Людовика II (855). В 865 г. был послан папой Николаем I во Франкскую империю для посредничества в переговорах о мире между франк. королями, защите ими христ. религии и о разводе имп. Лотаря II. В 868 г. как один из 7 епископов – членов постоянного совета при папе А. участвовал в торжественном богослужении на слав. языке во время приезда в Рим святых просветителей слав. *Кирилла (Константина) Философа* и *Методия*. Папа *Адриан II*, «приняв славянские книги, освятил их и положил их в церкви святой Марии, что называется Фатне. Пели же над ними литургию» (Житие Константина XVII // *Флоря Б. Н.* Сказание о начале славянской письменности. М., 2000. С. 174–175). После скандала вокруг его сына *Элевтерия*, похитившего дочь папы *Адриана II*, покинул Рим. Умер в Беневенто при дворе Людовика II.

Лит.: *Lapôtre A.* *L'Europe et le Saint Siège à l'époque carolingienne*. Ρ., 1895. Pt 1. Le pape Jean VIII (872–882). P. 111–115; *Perels E.* *Papst Nikolaus I. und Anastasius Bibliothecarius*. В., 1920; *Grotz H.* *Erbe wider Willen: Hadrian II. und seine Zeit*. W.; Köln; Graz, 1970.

Е. В. Казбекова

АРСЭНИЙ († после 1212), еп. Рязанский (возможно, первый). Сведения о поставлении А. во епископа в новооткрытую Рязанскую епархию из игуменов одного из рязанских мон-рей 26 сент. 1198 г. есть только

в «Истории Российской» В. Н. *Татищева*, но они сбивчивы и степень их достоверности неясна. Как Рязанский епископ А. неоднократно упоминается во владимирском летописании в связи с борьбой рязанцев с вел. кн. владимирским *Всеволодом Юрьевичем (Большое Гнездо)* в 1207–1208 гг. После взятия Пронска Всеволод с войском в окт. 1207 г. двинулся к Рязани. А. неск. раз присылал к нему послов со словами: «Князь великий, не опусти мест честных, не пожги церкви святых, в нихже жертва Богу и молба стваряется за тя, а ноне всю волю твою стваряем» (ПСРЛ. Т. 1. Стб. 432). Князь вянул увещаниям епископа; на обратном пути во Владимир состоялся его личное свидание с А., к-рый, видимо, обещал Всеволоду употребить свое влияние для того, чтобы убедить рязанцев выдать ему своих князей, что и свершилось после возвращения А. в Рязань.

Однако в 1208 г. рязанцы возобновили борьбу против власти владимирского князя, в результате чего город был взят Всеволодом и сожжен, а его население, в т. ч. и А., уведено во Владимир. А. был отпущен в свою епархию после смерти Всеволода в марте 1212 г., вместе с ним вернулись из плена и рязанские князья. Дата кончины А. неизвестна.

Ист.: ПСРЛ. Т. 1. Стб. 432–433, 437; *Татищев В. Н.* История Российская. М., 1964. Т. 3. С. 166, 180, 182–183.

Лит.: *Карамзин Н. М.* История Государства Российского. М., 1830. Ч. 3. С. 135–137, 141; *Макарий (Миролобов)*, архим. Сб. церковно-исторических сведений о Рязанской епархии. М., 1863. С. 55, 64, 79–84, 87, 94, 103; *Материалы для истории Рязанской епархии*. Епископы Муромские и Рязанские: *Арсений* // *Рязанские Ев.* Приб. 1879. № 6. С. 155–160; *Добролюбов И.* Историко-статистическое описание церкви и монастырей Рязанской епархии. Зарайск, 1884. Т. 1. С. 11; *Иероним (Алякринский)*, архим. Рязанские достопамятности. Рязань, 1889. С. 9–11. Сн. 103–116; *Головищев К. Д.* Духовные деятели Рязанского края: *Арсений* // *Рязанские Ев.* 1897. № 9; *Проходцов И.* Можно ли относить учреждение самостоятельной Рязанской епархии к 1198 году // Там же. 1898. № 23. С. 798–815; *Левитский Н.* Очерки Рязанской иерархии // Там же. 1912. № 1. С. 20; № 5. С. 192–200.

А. В. Назаренко, Т. М. Панкова, иером. Серафим (Штерский)

АРСЭНИЙ, греч. имя, к-рым надписаны каноны и *самогласные* стихиры в корпусе богослужебных текстов визант. обряда. Исследователи высказывали разные т. зр. относительно авторства этих сочинений. С. Петридис считал, что все богослуж-



жебные каноны, носящие имя А., принадлежат одному гимнографу, однако др. приписывают их авторство разным лицам. Наиболее ранним из возможных авторов считается монах Студийского мон-ря, подвергшийся гонениям со стороны иконоборцев, ученик прп. *Феодора Студита* († 826), известный по письмам преподобного. Вероятно, он написал канон субботы перед Пятидесятницей 2-го плагального (6-го) гласа, нач.: «Ψυχῶν πασῶν ὁ Θεοπότης καὶ ποιητής» (Душ всех Владыка и Создатель), с акростихом «Ψυχῶν ἀπάσαις αἶνον ἐξ Ἀρσενίου» (Душам всем песнь от Арсения), и канон Пресв. Богородице 3-го гласа, помещенный в греч. Богородичнике в среду вечера с надписанием «Ποίησα Ἀρσενίου Μοναχοῦ» (Творение Арсения Монаха), нач.: «Τὸν ὄντως ὑπέρθεον Κόρη πάναγνε» (Сущего Пребожественнейшего, Дева Всенепорочная) и акростихом «Τρίτος πάναγνε ψαλμὸς ἐξ Ἀρσενίου» (Третья, Всенепорочная, песнь от Арсения). Возможно, этот канон является единственным дошедшим до нас из 8 (по числу гласов) богородичных канонов одного автора. Х. Г. Бек не отрицал возможности авторства студийского монаха для канона из последования таинства Елеосвящения, но М. Жюжси, Х. Матеос и др. относили его, как и канон сщмч. *Тимофею* Прусскому (пам. 10 июня), к творениям свт. *Арсения*, архиеп. Керкирского (IX–X вв.). В качестве автора др. 3 неизданных канонов, а также 4 самогласных стихир, помещенных в службах Миней, называют игум. *Арсения Крпиферратского* (XI в.). Бек считал, что автором указанных стихир мог быть также Арсений, митр. Пергамский (нач. XV в.), написавший стихиры Пресв. Богородице, содержащиеся в кодексах Vat. Ottob. gr. 441 и Leimon. gr. 268.

Ист.: *Theodori Studitae Epistulae* 38, 41, 48, 216 / Ed. G. Fatouros. В., 1992. (Corpus fontium historiae Byzantinae. Series Berolinensis; 31). Bd. 1. S. 108–111, 121–122, 124–128, 129–139; Bd. 2. S. 338–339; *Феодор Студит, прп.* Творения. СПб., 1908. Т. 2. С. 279–281, 289–290, 296–298, 733; Θεοτοκάριον τοῦ ἁγίου Νικοδήμου Ἀγιορείτου. Βόλος, 1991¹². Σ. 70–72.

Лит.: *Pitra J. B. L'Hymnographie de l'Eglise grecque*. 1867. P. CLIII; *idem*. *Analecta sacra*. 1876. Т. 1. P. XLIII, XLV, 314; Παλαδόπουλος Γ. Συμβολαὶ εἰς τὴν ἱστορίαν τῆς παρ' ἡμῖν ἐκκλησιαστικῆς μουσικῆς. Ἀθήναι, 1890. Σ. 254; *Pétridès S. Hymnographi Byzantini* // EO. 1910. N 13. P. 111; *idem*. *Arsène, mélode* // DHGE. Т. 4. Col. 748; *Emerau C. Hymnographi Byzantini* // EO. 1922. N 21. P. 274; *Jugie M. L'auteur du canon de l'Extrême-Onction de l'Eucologe grec* //

EO. 1927. N 26. P. 416; *Hoeck J. M.* // LTK. Bd. 1. Sp. 906–907; *Beck*. Kirche und theol. Literatur. S. 545, 603, 797; Παλαδόπουλος Σ. Γ. // ОНЕ. Т. 3. Σ. 242–243; *Szöcverffy*. Hymnography. Pt 2. P. 47.

С. И. Никитин

АРСЕНИЙ (рубеж XVI–XVII вв.), иером., греч. мелург. Ему принадлежат мелосы калофонических стихир 4-го гласа: «Н θεοχώρητος κόρη» (**Бог-вмѣстимаа Отроковица**) на малой вечерне праздника Рождества Богородицы в церковнослав. Минее помещена в службу предпразднства 7 декабря) и «Ὁλβον λιποῦσα πατρικὸν» (**Богатство оставльши Отческое**) в мц. Христины (24 июля, в рукописи — 26 июля) (Doch. 379. Fol. 14 v, 203, 1-я пол. XVII в.), а также богородична 4-го плагального гласа «Ψαλμὸς σε ἀνυμνοῦμεν» (Псаломски ты прославляем) (Pantel. 965. Fol. 126, сер. XVII в.).

Лит.: *Στάθης*. Χειρῶγραφα. Т. 1.

Е. В. Герцман

АРСЕНИЙ (XIV в.), мон. Студийского мон-ря, автор полемических богословских сочинений. Известны работы А., направленные против зап. учения об исхождении Св. Духа: «Возражения» (Ἀντιρρήτικοί), толкования мест из святоотеческих писаний, к-рые могут быть поняты как согласующиеся с упомянутым учением, и фрагмент об исхождении Св. Духа (Paris. Bibl. Nat. gr. 1258. Fol. 29; 1301. Fol. 25; 1303. Fol. 27 v, Fol. 78). 2 письма свт. *Григорию Паламе* и небольшой трактат А. посвящены полемике с учением фессалонийского святителя (Paris. Bibl. Nat. 1238. Fol. 266 v; Scorial. gr. 320. Fol. 103). Сохранился также канонический ответ А. о *братотворении* (Vat. Ottob. gr. 498. Fol. 367 v).

Лит.: *Janin R. Arsène Studite* // DHGE. Т. 4. Col. 758; *Beck*. Kirche und theol. Literatur. S. 722.

С. И. Н.

АРСЕНИЙ (Балабан Марк; † нач. 1569), еп. Львовский и Каменец-Подольский *Западнорусской митрополии*, вик. Киевского митрополита. Представитель знатного шляхетского рода, Балабан был активным участником борьбы за освобождение правосл. духовенства от власти Львовских католич. архиепископов, имевших право назначать наместников правосл. Киевского митрополита в Галиции. 13 дек. 1548 г. Балабан был назначен преемником еп. *Макария (Тучанского)* и опекуном *Уневского мон-ря*. Несмотря на противодействие Львовского католич. архи-

епископа, в 1549 г. Балабан, приняв постриг с именем А., занял кафедру. В связи с тяжелым материальным положением Львовской епархии А. попытался подчинить своей власти Уневский и Онуфриевский мон-ри, находившиеся под опекой *Львовского братства* и считавшиеся митрополитскими, однако действовал при этом так грубо и бесцеремонно, что 20 нояб. 1549 г. кор. *Сигизмунд II Август* лишил его патронатных прав в отношении мон-рей и предписал возместить нанесенный ущерб. В начавшемся затем судебном процессе о праве опеки над мон-рями, во время к-рого вооруженные слуги и родственники епископа напали на Уневскую и Онуфриевскую обители, А. не подчинился отрицательному для него решению Киевского митр. *Макария* и в 1555 г. вызвал его в королевский суд (митрополит скончался ранее назначенной даты суда). В 1566 г. под предлогом оставления кафедры А. добился назначения преемником своего сына Григория (в монашестве *Гедеона*) Балабана и еще в течение 3 лет вместе с ним управлял епархией.

Лит.: *Макарий*. История РЦ. Кн. 5. С. 147–148, 193, 450–451; *Блажейовський Д.* Ієрархія Київської Церкви (861–1996). Львів, 1996. С. 189–190.

Л. В. Соболев

АРСЕНИЙ (Берло Андрей Иванович; 70–80-е гг. XVII в., с. Панфилы, территория Переяславского полка — 6.06.1744, Переяслав (совр. Переяслав-Хмельницкий, Украина)), еп. Переяславский и Бориспольский. Сын полкового судьи. По фамильному преданию, один из предков А. спас кор. *Владислава IV* во время битвы от смерти, за что был награжден золотым берлом, т. е. скипетром. Получив образование в Львовской католич. академии и в правсл. Киевской академии, Берло принял постриг в *Киево-Печерском мон-ре* с именем А., нес послушание трапезного, неск. лет был учителем в грамматическом классе КДА. В 1717 г. состоял архидиаконом при Киевском митр. *Иоасафе (Кроковском)*, в 1722 г. сопровождал на хиротонию буд. архиеп. Киевского *Варлаама (Ванатовича)*. В том же году А. был рукоположен во иеромонаха, 1 июня возведен в сан архимандрита киевского *Межигорского в честь Преображения Господня мон-ря*. Добился разрешения Синода собирать милостыню на восстановление





Арсений (Берло), еп. Переяславский

Межигорской обители, пострадавшей от пожара 1717 г. Активно защищал монастырские земли от незаконных посягательств как киевских мещан, так и *Флоровского жен. мон-ря*, обращаясь за покровительством даже к имп. *Петру I*. В 1724 г. указом Святейшего Синода ему было поручено проведение следствия по делу о жалобе свящ. Яновича на архиеп. Варлаама (Ванатовича). В 1726 г. А. получил разрешение Синода на постриг в мон-ре «ученых людей», одним из его пострижеников был *Сильвестр (Кулябка)*, впоследствии архиеп. С.-Петербургский. В 1727 г. в Москве А. участвовал в церемонии коронации имп. *Петра II*.

В дек. 1724 г. кандидатура А. рассматривалась Святейшим Синодом в качестве запасной для представления на одну из вакантных архиерейских кафедр. 8 сент. 1729 г. А. был назначен и 30 янв. следующего года хиротонисан во епископа Могилёвского и Мстиславского. В Варшаве А. был представлен польск. министрам, но королевского привилея на Могилёвскую кафедру не получил. Польск. правительство поддержало притязания на Могилёвскую кафедру униатского Полоцкого еп. *Флориана (Гребницкого)*. Несмотря на неоднократные ходатайства российских властей, 29 июля 1730 г. кор. Август II отказался признать А. как рус. ставленника. Подвергаясь постоянным притеснениям со стороны польск. властей, А. получил из России неск. предписаний покинуть пределы Речи Посполитой, однако вынужден был оставаться там более 2 лет, ожидая исхода переговоров между Варшавой и С.-Петербургом. О своем положении А. сообщал в письме императрице *Анне Иоанновне*: «Шляхта белорусская продолжает отторгать церкви право

славные к уни; меня, бедного, нестерпимым ругательствам поносят и архиерейским вотчинам, в которых лишь 30 мужиков имеется, превеликую обиду и разорение чинят».

28 янв. 1733 г. А. был перемещен на Переяславскую и Бориспольскую кафедру с поручением быть коадьютором Киевской епархии. Уже в первый год пребывания на Переяславской кафедре А. удалось добиться фактической независимости от Киевского митрополита. В 1735 г., сетуя на крайнее оскудение архиерейского дома, А. просил Синод о пожаловании ему вотчин, принадлежавших ранее С. Мирвичу. Указом от 17 сент. 1735 г. А. был перемещен на Белгородскую кафедру, но остался в Переяславской епархии, сославшись на болезнь; 3 янв. следующего года Синод отменил решение о перемещении. В 1736 г. А. присоединился к просьбе малороссийского духовенства о разрешении мон-рям приобретать недвижимость по духовным завещаниям и куплям. Устроил по образцу Киевской академии Переяславскую ДС, в которой открыл шесть классов: фара, инфима, грамматика, синтаксима, поэтика и риторика, позднее классы философии и богословия. В семинарии преподавали *Анастасий (Братановский-Романенко)*, *Варлаам (Шишацкий)*, *Г. Скворода*, *И. Леванда*. А. проявлял неустанную заботу об улучшении нравственного и материального положения своей паствы.

Ист.: РГИА. Ф. 796 (Канцелярия Синода); ОДДС. Т. 4, № 277, 547; Т. 5, № 223, 284; Т. 6, № 243; Т. 7, № 318; Т. 8, № 550; Т. 10, № 6, 139, 352, 409; Т. 11, № 6, 170, 336; Т. 14, № 184, 319, 350; Т. 15, № 68, 154, 160; Т. 16, № 18, 307; Т. 18, № 501, 521; Т. 19, № 137, 185, 526; *Здравомыслов*. Словарь иерархов.

Лит.: РБС. Т. 2. С. 310; *Лебедев А. С.* Белгородские архиереи и среда их архиерейской деятельности. Х., 1902. С. 49–54; Арсений Берло, еп. Переяславский и Бориспольский: Биограф. очерк. К., 1904; *Пархоменко В.* Еп. Переяславский Арсений Берло, его личность и среда архиерейской деятельности. Полтава, 1911; *Блажейовский Д.* Иерархия Київської Церкви (861–1996). Львів, 1996. С. 380, 382.

А. И. Алексеев

АРСЕНИЙ [серб. Арсеније] (Брадварович Светислав; 24.09.1883, Банатска-Паланка, Сербия — 10.12.1963, Белград), митр. Будимский в 1960–1963 гг. В 1908 г. закончил ДС в Сремски-Карловци, в 1924 г. — юридический факт Белградского ун-та. Во диакона и священника рукоположен в 1909 г. еп. Вршацким Гавриилом (Змеяновичем). До

1924 г. служил на небольших приходах Вршацкой епархии, затем был секретарем консистории в г. Вршац. В 1933 г. назначен секретарем Великого церковного суда Сербской Православной Церкви в Белграде. Находясь на этой должности, был избран викарным еп. Моравичским. Пострижен в монашество с именем А. 1 февр. 1940 г. в *Раковицком Архангельском мон-ре* митр. Скопленским *Иосифом (Цвийовичем)* и возведен в сан игумена. 4 февр. в кафедральном



Арсений (Брадварович), митр. Будимский

соборе Белграда был хиротонисан во епископа Патриархом Сербским *Гавриилом (Дожичем)*, еп. Бачским *Иринеем (Чиричем)* и еп. Нишским *Иоанном (Иличем)*. Сразу же после окончания второй мировой войны был направлен в Сремски-Карловци для возрождения церковной жизни в Среме, бывшем частью *Белградско-Карловацкой Архиепископии*. Вскоре был назначен администратором епархий *Далматинской*, *Загребской*, *Горнокарловацкой* и *Пакрацкой* с пребыванием в Загребе. Восстановил архиерейские кафедры и церковные учреждения в этих пострадавших во время войны епархиях. В 1947 г. избран митр. Черногорско-Приморским.

В Черногории в результате репрессивной политики властей были убиты сщмч. митр. Черногорско-Приморский *Иоанникий (Липовац)* и мн. приходские священники и монашествующие. Только в Зидани-Мосте погибло ок. 70 священнослужителей. Епархия была полностью разорена, церковное имущество разграблено, осталось лишь неск. священников. Власти чинили препятствия деятельности нового митрополита.

После смерти в мае 1950 г. Патриарха Сербского Гавриила А. в качестве старейшего члена Архиерей-



Арсений (Брянцев), архиеп. Рижский.
Фотография. 2-я пол. XIX в.

ского Синода управлял делами Сербской Православной Церкви. Избранию его Патриархом Архиерейским Собором воспрепятствовали коммунистические власти. 6 июля 1954 г. А. был арестован и приговорен к 11 с половиной годам строгого заключения, но позднее этот срок был уменьшен наполовину. Выйдя после заключения на свободу, А. удалился во *Введенский мон-рь* в Белграде. В 1960 г. дал согласие на свое избрание митрополитом древней *Будимской епархии* в Венгрии. Однако А. не смог занять кафедру, т. к. не получил разрешения от венг. властей на въезд в страну, и потому продолжал пребывать на покое во Введенском мон-ре. Публиковал труды по семейному праву в югослав. церковных журналах, занимался публицистикой. Похоронен во Введенском мон-ре.

Лит.: Српски јерарси. 1996. С. 37–38.

Еп. Шумадијский Савва

АРСЕНИЙ (Брянцев Александр Дмитриевич; 27.08.1839, с. Волста-Пятница Юхновского у. Смоленской губ.—20.04.1914, Харьков), архиеп. Харьковский и Ахтырский. Род. в бедной семье псаломщика. С 1851 г. учился в Вяземском ДУ, в 1857–1863 гг.— в Смоленской ДС. В 1863 г. зачислен в КДА, к-рую окончил в 1867 г. со степенью магистра богословия за соч. «Патриарх Кирилл Лукарис и его заслуги для православной Церкви». В период учебы в академии публиковал статьи в журналах «Труды КДА» и «Воскресное чтение». 21 янв. 1868 г. сочетался браком с М. Г. Соловьёвой, 2 февр. еп. Чигиринским *Порфирием (Успенским)* рукоположен во диакона, 4 февр.— во священника, назначен законоучителем в гимназию мест. Белая Церковь. С 1869 г. настоятель Печерской Воскресенской ц. в Киеве, законоучитель Киево-Подольской прогимназии, Киевско-Владимирской военной гимназии и Киевского епархиального жен. уч-ща. В 1870 г. составил «Путеводитель по святыням Киево-Печерской лавры для богомольцев». С 1872 г. настоятель и законоучитель Киевского ин-та благородных девиц. 11 апр. 1872 г. скончалась супруга о. Александра. 19 марта 1873 г. он был назначен ректором Таврической ДС, 9 апр. возведен в сан протоиерея. 26 апр. 1875 г. пострижен в монашество с именем А., 27 апр. возведен в сан архиманд-

рита. В 1873–1882 гг. являлся редактором «Таврических Ев», председателем симферопольского Александро-Невского братства, входил в совет Об-ва Красного Креста, в 1877–1882 гг. возглавлял епархиальный цензурный комитет.

17 апр. 1882 г. А. был назначен епископом Выборгским, викарием С.-Петербургской епархии, однако 8 мая состоялось назначение и 17 мая хиротония А. во епископа Ладожского, викария С.-Петербургской епархии. В обязанности А. входило наблюдение за преподаванием Закона Божия и за религиозно-нравственным поведением в светских муж. и жен. учебных заведениях С.-Петербурга, он являлся председателем Историко-статистического комитета по описанию церквей и приходов С.-Петербургской епархии, первенствующим членом Синодальной конторы. С 22 окт. 1883 г. ректор СПбДА, профессор нравственного богословия. По инициативе А. в академии проводились дискуссии о церковной жизни, поднявшие авторитет иноческого служения в глазах студентов, благодаря чему после 20-летнего перерыва в академии возобновились монашеские постриги. За 4 года А. постриг в монашество 9 студентов, в т. ч. буд. митр. *Антония (Храповицкого)*. При участии А. было издано описание С.-Петербургской епархии.

28 марта 1887 г. А. был назначен на Рижскую кафедру, с 15 мая 1893 г. архиепископ. При А. в епархии было образовано 26 приходов, построено 67 новых храмов (почти 1/3 всех церквей епархии). Архиерей требовал от подчиненного ему духовенства проведения внебогослужебных бесед с прихожанами, произнесения проповедей за каждым богослужением, введения в храмах общего пе-

ния. Стараниями А. в 1888 г. «Рижский епархиальный листок» был преобразован в ж. «Рижские Ев», были основаны *Пюхтицкий жен. мон-рь* (1891), *рижский Сергиев во имя Св. Троицы жен. мон-рь* (учрежден как община в 1892, преобразован в мон-рь в 1902), *рижский во имя Алексия, человека Божия, муж. мон-рь* (1896). По инициативе А. 18 нояб. 1887 г. создан Историко-статистический комитет, к-рый подготовил и опубликовал 3 выпуска «Историко-статистического описания церквей и приходов Рижской епархии», в 1896 г. в Риге был основан церковно-археол. музей, настоятелям храмов архиерей рекомендовал вести приходские летописи.

4 окт. 1897 г. А. был переведен на Казанскую и Свияжскую кафедру. За успешное миссионерское служение в 1901 г. награжден бриллиантовым крестом для ношения на клобуке. 8 февр. 1903 г. назначен на Харьковскую и Ахтырскую кафедру. Основал братство *Озерянской иконы Божией Матери*, при нем миссионерскую б-ку, церковно-археологическое об-во и музей. Участвовал в работе *Предсоборного Присутствия*, выступал за церковные реформы в рамках канонов. А. принадлежит большое число посланий, слов, путевых заметок и т. д., публиковавшихся по месту служения в «Епархиальных ведомостях», а также выходивших отдельными изданиями. А. похоронен в *харьковском в честь Покрова Пресв. Богородицы мон-ре*. Ист.: *Здравомыслов*. Словарь иерархов. Л. 232.

Соч.: Патриарх Кирилл Лукарис и его заслуги для Православной Церкви. СПб., 1868, 1870; Путеводитель по святыням Киево-Печерской Лавры для богомольцев. К., 1870; Слова и речи Арсения, еп. Рижского и Митавского, говоренные в разных местах его служения. Рига, 1889; Путевые заметки во время путешествия на богомолье. Рига, 1890; Обзорные церквей, школ и приходов в 1891 г. Рига, 1892; О святой православной вере. Рига, 1894; Слова и речи, сказанные Рижской пастве. Рига, 1894; О миссионерстве вообще и о Рижской епархии — особенно. Рига, 1897; Путешествие на богомолье в Киев. Каз., 1898; Мое участие в юбилейном торжестве Рижской епархии. Каз., 1900; Путевые заметки. Каз., 1902; Беседа с отцами благочинными Харьковской епархии. Х., 1903; Жития святых и богоносных святителей и страстотерпцев земли Казанской. Каз., 1906; Послание к харьковской пастве. Х., 1911; Собрание слов и речей высокопреосв. Арсения (Брянцева), архиеп. Харьковского и Ахтырского, говоренных в разных местах его служения. 1873–1908. Х., 1908. Т. 1–3; Х., 1909. Т. 4. Кн. 1–2; Т. 5: 1909–1912. Х., 1912; [письмо к С. И. Опатовичу по поводу издания очередного тома

Историко-статистического епархиального комитета от 17.10.1882 г.] // РНБ (Помяловский). № 3239; письмо гр. И. И. Толстому от 21.09.1893 г. // РНБ. Ф. 781 (Толстой И. И.). № 692.

Лит.: Пребывание преосв. Арсения, еп. Рижского и Митавского, в Эстляндской губ. Ревель, 1887; 25-летие служения в священном сане преосв. Арсения, еп. Рижского и Митавского. Рига, 1893; *Иоаким (Левицкий), еп. Брестский, Плис В.* Высокопреосв. Арсений (Брянцев), архиеп. Рижский и Митавский, и 10-летие управления его Рижской епархией: Ист.-стат. исслед. Рига, 1897; Высокопреосв. Арсений (Брянцев), архиеп. Казанский и Свяяжский. Каз., 1897; Чествование высокопреосв. Арсения (Брянцева), архиеп. Казанского и Свяяжского, паствой 4 февраля 1898 г. Каз., 1898; *И. С.-ч.* Миссионерское дело в Казанской епархии и заботы о нем Высокопреосв. Арсения. Каз., 1901; *Попов К.* Каталог книг Б-ки МДА: Книги, пожертвованные в Б-ку МДА высокопреосв. Арсением (Брянцевым), архиеп. Казанским и Свяяжским. [Серг. П.]. 1902; *Багрецов Л. М.* Очерк архипастырской деятельности архиеп. Арсения во время его 5-летнего управления Казанской епархией. Х., 1905; *Истоини К. Е.* К 25-летию архиерейского служения Арсения, архиеп. Харьковского и Ахтырского. Х., 1907; Торжественное празднование 25-летия служения высокопреосв. Арсения, архиеп. Харьковского и Ахтырского, в епископском сане. Х., 1907; К 40-летию служения в священном сане высокопреосв. Арсения, архиеп. Харьковского и Ахтырского (4 февр. 1868 — 4 февр. 1908): Личные его восп. Х., 1908; *Фомин П.* Высокопреосв. Арсений, архиеп. Харьковский и Ахтырский. Х., 1912; *Твердохлебов Л., прот.* Кончина и погребение архиеп. Арсения // ВиР. 1919. № 9. С. 326–334; *Мануил.* Русские иерархи, 1893–1965. Т. 1. С. 353–364; *Алексий II, Патриарх.* Православие в Эстонии. М., 1999. С. 299–308; *Гаврилин А. В.* Очерки истории Рижской епархии: 19 век. Рига, 1999. С. 292–316.

Т. А. Богданова, А. В. Гаврилин

АРСЕНИЙ (Верещагин Василий Иванович; 27 янв. 1736, г. Кашин Новгородской (позднее Тверской) губ. — 23 дек. 1799, С.-Петербург), архиеп. Ярославский и Ростовский. Род. в семье священника. С 1749 г. обучался в Тверской ДС, в 1756 г. поступил в *Славяно-греко-латинскую академию* в Москве, по окончании к-рой в 1761 г. назначен учителем риторики в Тверскую ДС, затем префектом семинарии и учителем философии. 18 февр. 1767 г. в *Жёлтикове в честь Успения Пресв. Богородицы мон-ре* принял постриг, 20 февр. рукоположен во иеродиакона, 21 апр. — во иеромонаха, назначен настоятелем Малицкого Николаевского мон-ря Тверской губ. В 1768 г. назначен ректором Тверской ДС с возведением в сан архимандрита *Отроча тверского мон-ря*. В 1771 г. перемещен в *Макариевский калязинский муж. мон-рь* с оставле-



Арсений (Верещагин), архиеп. Ярославский. Портрет. Худож. Н. С. Лужников. 1785 г. (ГМЗРК)

нием должности ректора. В 1773 г. назначен епископом Архангелогородским и Холмогорским.

22 дек. 1773 г. в придворной церкви Зимнего дворца в С.-Петербурге в присутствии имп. *Екатерины II* состоялась епископская хиротония А., к-рую возглавил архиеп. С.-Петербургский *Гавриил (Петров)*. При отъезде А. в Архангельск императрица подарила ему архиерейское облачение и 2000 р. на путевые расходы. 1 апр. 1775 г. А. был переведен в Тверскую епархию. Пользовался благоволением императрицы, к-рая часто посещала Тверь, находящуюся между двумя столицами. При приезде и отъезде государыни архиерей произносил приветственные речи. А. значительно благоустроил Тверскую ДС, использовав для этого и личные средства, был любим преподавателями и студентами.

22 сент. 1783 г. А. был переведен в Ростовскую епархию, 27 марта 1785 г. возведен в сан архиепископа. В 1789 г. указом Синода кафедра из Ростова была перенесена в губернский г. Ярославль, епископы впредь должны были именоваться «Ярославскими и Ростовскими». Местом проживания А. был назначен *ярославский в честь Преображения Господня мон-рь*. Однако, не найдя удобных для себя келий в Преображенском мон-ре, А. занялся обустройством архиерейского дома и др. помещений для размещения структур епархиального управления. При Преображенском мон-ре А. основал ДС, обучение в к-рой велось на лат. (грамматика, пниктика, риторика, философия и богословие) и рус. (арифметика, история, география) языках; преподавались также греч., евр., франц. и нем. языки. Заботами А. в 1789–1791 гг. в Ярославле был построен каменный храм свт. Леон-

тия Ростовского, установлен ежегодный крестный ход к храму из центра города. В ростовском Успенском соборе над гробом свт. *Леонтия* была поставлена серебряная рака, на к-рой вычеканено стихотворное посвящение святителю, сочиненное А.

5 апр. 1797 г. вместе с др. архиереями А. присутствовал на коронации имп. *Павла I*, к-рый вполс. пожаловал ему деньги на покупку в С.-Петербурге подворья и устройство при нем домового храма. В 1797 г. А. по поручению Святейшего Синода посетил Тотму для освидетельствования обретенных в 1796 г. мошей прп. *Феодосия Тотемского*. 28 дек. 1798 [8 нояб. 1797?] г. А. был вызван на череду священнослужения в С.-Петербург, в 1799 г. стал членом Святейшего Синода. А. публиковал свои речи и проповеди в ярославском ж. «Уединенный пошехонец» — первом рус. провинциальном ежемесячном издании. Погребен по собственному завещанию в Макариевском калязинском муж. мон-ре. Награжден орденами св. блгв. кн. Александра Невского (1797) и св. Иоанна Иерусалимского большого креста (1799).

На обороте иконы «Святители Леонтий, Исаия и Игнатий, Ростовские чудотворцы», кон. XVII в. (ГИМ) — дарственная надпись, автограф А. 1791 г. Сохранился антиминс 1797 г. (ЦАК МДА), подписанный А. для храма в честь Рождества Богородицы.

Соч.: Слово на торжественный день новоучрежденного военного ордена св. вмч. Георгия. СПб., 1773; Слово об истинной славе в день тезоименитства имп. Екатерины II. М., 1779; Слово при начатии выборов в новые должности на основании высочайших учреждений. Тверь, 1781; Ода на день св. Пасхи от 1785 г. // Ярославские Ев. № 21. С. 334–335; Оды, разговоры, надписи, канты, сочиненные и говоренные в разные времена в Ярославле. Ярославль, 1791; Книга записная учиненных определенных преосв. Арсения (Верещагина)... для исполнения в Тверской духовной консистории. Тверь, 1893; *Дневник* // Ярославские Ев. 1894. № 43. С. 674–677; № 44. С. 691–700; № 45. С. 707–713; № 46. С. 730–735; № 47. С. 749–751; № 48. С. 766–767; № 49. С. 779–783.

Лит.: *Чередеев К.* Биографии тверских иерархов. Тверь, 1859. С. 135–138; *Крылов А.* Иерархи ростовско-ярославской паствы, в преемственном порядке, с 992 года до настоящего времени. Ярославль, 1864; Письма духовных особ прошлого века к преосв. Арсению, архиеп. Ростовскому // РА. 1866. С. 618–629; *Критицкий Н. А.* Тверские архипастыри — ревнители духовного просвещения в XVIII в. Тверь, 1887; *Колосов В.* История Тверской духовной семинарии. Тверь, 1889. С. 145–146; *Титов А. А.* Последний ростовский архиеп. Арсений IV Верещагин // ИВ. 1886. № 2. С. 392–396; *он же.* Летописец

о Ростовских архиереях. СПб., 1890; *Жизни В. Архиепископ Арсений Верещагин* // ЦВед. 1900. № 4; *Савва (Тихомиров), архиеп.* Сб. писем духовных лиц XVIII в. к преосв. Арсению (Верещагину). Тверь, 1893; 4 письма преосв. Амвросия, еп. Переяславского, к преосв. Арсению, митр. Ростовскому и Ярославскому, касательно составления службы свт. Димитрию Ростовскому // Ярославские Ев. 1894. № 25. С. 392–395; Архиерейские преосв. Арсения архиеп. богослужения в ростовском соборе и архиерейском доме между 27-м июля и 16-м авг. 1786 г. // Там же. № 30. С. 466–468; *Иванова Е. Ю.* Традиции парсуны в произведениях Н. С. Лужникова // Искусство. 1987. № 2. С. 58–63.

А. В. Беляева

Иконография. В дневниках А. за 1786–1791 гг., 1797–1799 гг. (РНБ) есть упоминание о создании неск. его портретов. Сохранились 2 прижизненных погрудных портрета иерарха 1785 и 1786 гг.



Арсений (Верещагин), архиеп. Ярославский. Портрет. Худож. Н. С. Лужникова. 1786 г. (ГМЗРК)

(ГМЗРК) работы ростовского худож. Н. С. Лужникова, выполненные маслом на холсте: на первом владыка в келейном одеянии — красном кафтане и зеленом подряснике с широким поясом, на др. — в черном клобуке и архиерейской мантии, с благословляющей десницей, жезлом в левой руке и пангией на груди. На портрете кон. 90-х гг. XVIII в. (ЯИАМЗ) А. изображен с орденским знаком и звездой св. Александра Невского. В словаре Д. А. Ровинского упоминается поколенный гравированный портрет А. в овале, 1783 г., работы Л. Галахова (Стб. 347). Ок. 1795 г. был создан многофигурный портрет, на к-ром А. (облачен в рясу и клобук, с пангией) представлен с братией ростовского архиерейского дома (известен по эстампу, см. *Титов А. Ил.*).

Лит.: *Ровинский Д. А.* Словарь портретов. Т. 1. Стб. 346–347; *Титов А. А.* Столетие Ярославской архиерейской кафедры и первый Ярославский архиеп. Арсений. М., 1887; *Иванова Е. Ю.* Традиции парсуны в произведениях Н. С. Лужникова // Искусство. 1987. № 2. С. 58–63; *она же.* Традиции «парсуны» в произведениях Николая Семеновича Лужникова // ПКНО, 1987. М., 1988. С. 244–256; Иконография ростовских святых: Кат. выст. / ГМЗРК. Ростов, 1998. С. 50. Кат. 30; *Колбацова Т. В.* Ростовский художник Н. С. Луж-

ников (к 255-летию со дня рождения) // Ярославский календарь на 2000 г. Ярославль, 2000. С. 22–23.

М. М. Фёдорова

АРСЕНИЙ (Епифанов Юрий Александрович; 3.03.1955, пос. Востряково Домодедовского р-на Московской обл.), архиеп. Истринский, вик. Московской епархии. По окончании средней школы работал оператором на почтамте при Казанском вокзале в Москве, в 1973–1975 гг. служил в рядах Советской Армии. В 1975–1976 гг. прислуживал при храме свт. Николая Чудотворца в Бирюлёве (Москва). В 1976–1979 гг. учился в МДС, затем в МДА, к-рую окончил в 1983 г. В 1983–1986 гг. являлся референтом Управляющего делами Московской Патриархии митр. Таллинского и Эстонского *Алексия (Ридигера)*; ныне Патриарх Московский и всея Руси), в 1986–1989 гг. — референтом и личным секретарем митр. Алексия, возглавлявшего в те годы Ленинградскую и Новгородскую епархии. 28 авг. 1984 г. Ю. А. Епифанов был рукоположен во диакона, 28 авг. 1986 г. — во священника, с 1988 г. служил в Свято-Троицком соборе *Александро-Невской лавры*.

13 сент. 1989 г. определением Свящ. Синода свящ. Георгий Епифанов был назначен епископом Ладожским, викарием Ленинградской митрополии. 30 сент. пострижен в монашество с именем в честь прп. *Арсения Коневского*. 5 окт. в Свято-Троицком соборе Александро-Невской лавры состоялась архиерейская хиротония, к-рую возглавил митр. Ленинградский и Новгородский *Алексий*. 20 июля 1990 г. А. был назначен епископом Истринским, викарием Московской епархии, с 25 февр. 1997 г. архиепископ. По благословению Святейшего Патриарха Алексия II курирует приходы, духовенство и приходские советы Москвы. Во время служения в Ленинградской и Московской епархиях участвовал в работе комиссий по освидетельствованию возвращаемых Церкви и вновь обретаемых святых мощей: св. блгв. кн. *Александра Ярославича Невского* (1988), преподобных *Зосимы, Савватия и Германа Соловецких* (1990), прп. *Серафима Саровского* (1991), свт. *Иоасафа (Горленко)*, еп. Белгородского (1991), свт. *Тихона*, Патриарха Московского и всея России (1991), прав. *Матроны Никоновой* (1998), а также чтимой



Арсений (Епифанов), архиеп. Истринский

иконы св. мц. Параскевы Пятницы из с. Ильеши Ленинградской обл. В 1994–1997 гг. являлся председателем Научно-редакционного совета по изданию «Истории Русской Церкви» митр. *Макария (Булгакова)*, за успешное осуществление к-рого удостоен диплома Святейшего Патриарха. Со дня основания возглавляет Научно-редакционный совет по изданию «Православной энциклопедии».

Церковное служение А. отмечено медалью прп. Сергия 2-й степени (1979), орденами св. кн. Владимира 3-й степени (1989) и св. кн. Даниила Московского 2-й степени (1995); гос. наградами: медалью «За заслуги перед Отечеством» 2-й степени (1997), медалью «850-летие г. Москвы» (1998), Орденом Дружбы (2000), а также орденами и наградами Поместных Православных Церквей.

Соч.: Второе обретение мощей прп. Серафима Саровского // Угодник Божий Серафим. М., 1993. Т. 1. С. 250–254.

Лит.: Наречение и хиротония архим. Арсения (Епифанова) во еп. Ладожского // ЖМП. 1990. № 7. С. 32–34.

М. И. Кравченко

АРСЕНИЙ (Жадановский Александр Иванович; 6.03.1874, слобода Писаревка Волчанского у. Харьковской губ. — 27.09.1937, полигон Бутово Московской обл., ныне в черте Москвы), еп. Серпуховской, вик. Московской епархии. Неск. поколений священнослужителей из рода Жадановских, в т. ч. отец А. прот. Иоанн, братья — протоиереи *Алексий* и *Андрей*, свящ. *Николай*, служили в храмах г. Чугуева Харьковской губ. В 1884 г. А. Жадановский поступил в Харьковское ДУ. Посетивший уч-ще Харьковской архиеп. *Амвросий (Ключарёв)* предсказал мальчику епископское служение. В 1888–1894 гг. Жадановский учился в Харьковской ДС, по окончании



Арсений (Жадановский),
еп. Серпуховской

к-рой был назначен учителем Закона Божия в церковноприходской школе в слободе Осиновке близ Чугуева, в 1896–1899 гг. служил надзирателем-репетитором в Сумском ДУ. Родные, желавшие, чтобы Жадановский занял место отца в ц. Рождества Богородицы, просили молодого человека вернуться в Чугуев. Жадановский послал письмо св. прав. Иоанну Кронштадтскому с просьбой помочь ему в выборе жизненного пути. В письме от 17 янв. 1898 г. прот. Иоанн благословил молодого человека принять иночество. 17 июля 1899 г. в Святогорском Зимненском мон-ре архиеп. Амвросий (Ключарёв) совершил монашеский постриг Жадановского с наречением имени А., 14 авг. архиеп. Амвросий рукоположил А. во иеродиакона.

1 окт. 1899 г. А. поступил в МДА. 9 мая 1902 г. ректором еп. Арсением (Стаднищанином) рукоположен во иеромонаха. Во время учебы А. часто посещал *Гефсиманский скит* лавры, скит св. Параклита и *Зосимову в честь Смоленской иконы Пресв. Богородицы пуст.*, к-рую в «Воспоминаниях» назвал «духовной врачевницей». Общение со старцами преподобными Алексием (Соловьёвым), Варнавой (Меркуловым) и игум. Германом (Гомзиным), духовным отцом А., оказало огромное влияние на формирование духовного облика молодого иеромонаха. Впосл. он с благодарностью вспоминал также преподавателей академии Д. Ф. Голубинского и прот. Е. А. Воронцова. А. окончил академию в 1903 г. со степенью канд. богословия за соч. «Беседы преподобного Макария Египетского с гомилетической точки зрения»; 17–19 июля 1903 г. присутствовал на торжествах прославления прп. Серафима Саровского в *Саровской пуст.*

2 сент. 1903 г. А. был назначен казначеем *Чудова мон-ря* в Москве, 26 марта 1904 г. — заместителем этой обители, 27 марта сщмч. Владимиром (Богоявленским), митр. Московским, возведен в сан архимандрита. А. ввел в Чудовом мон-ре ряд мер для укрепления монашеской дисциплины: обязательное присутствие братии на всех богослужениях, посещение насельниками трапезы только в полном монашеском облачении и др.; женщинам был запрещен вход за ограду мон-ря и в кельи. При обители была открыта школа для послушников, в к-рой преподавались церковная история, катехизис, аскетика, в братию зачислялись только окончившие эту школу. 27 окт. 1911 г. при Чудовом мон-ре А. учредил Московский отдел Камчатского миссионерского братства. В 1912–1917 гг. вместе с миссионером И. Г. Айвазовым издавал журналы «Лепта обители святителя Алексия» и «Голос Церкви», в к-рых публиковались проповеди и «Духовные дневники» А., посвященные раскрытию правосл. вероучения, а также актуальным проблемам церковной жизни: деятельности секты *иоаннитов*, распространению атеизма, младостарчеству, возрождению чина *диаконов*, *имяславлю* и т. д. Стараниями А., сблизившегося в эти годы со сщмч. архим. Серафимом (Звездинским), св. прав. прот. Алексием Мечёвым, схиигу. Фамарью (Марджановой), Чудов мон-рь стал одним из центров духовного просвещения в Москве.

8 июня 1914 г. в Алексиевском соборе Чудова мон-ря А. был хиротонисан во епископа Серпуховского, викария Московской епархии. Ведению А. подлежало наблюдение за преподаванием Закона Божия в средних учебных заведениях Москвы, назначение законоучителей, контроль за постригами в мон-рях Московской епархии. А. являлся также председателем миссионерского братства во имя свт. Петра (см. *Петра митрополита братство*), Комитета по устройству внебогослужебных собраний с народом, религиозно-философского кружка и др.

27 окт. — 3 нояб. 1917 г. Московский Кремль подвергся артиллерийскому обстрелу со стороны большевиков, среди проч. пострадали здания Чудова мон-ря. При начале обстрела мощи свт. Алексия были перенесены братией в пещерную

Ермогеновскую ц., где под грохот разрывающихся снарядов А. молился вместе с митр. Петроградским сщмч. Вениамином (Казанским), архиеп. Гродненским Михаилом (Ермаковым), прп. Алексием (Соловьёвым) и иноками обители. После закрытия мон-ря в авг. 1918 г., тяжело заболевший от пережитого потрясения, А. вместе со сщмч. Серафимом (Звездинским) уехал в подмосковный *Серафимо-Знаменский скит*, где стал духовным наставником схиигу. Фамари и мн. сестер. А. ежедневно совершал Божественную литургию, занимался иконописанием, изучал церковную музыку, медицину. В скитском храме перед игуменским местом находилась написанная им икона «Спас Нерукотворный».

В кон. дек. 1919 г. А. переехал в Серпухов, где нес епископское служение. В 1923 г. он был уволен по болезни от управления Серпуховским викариатом и поселился в Серафимо-Знаменском скиту, где оставался до его закрытия 12 июля 1924 г. В 1924–1925 гг. вместе с 2 духовными дочерьми жил в с. Кузьмёнки Серпуховского у. в доме настоятеля Успенской ц. прот. Михаила Пятикостовского. Устроив в своей половине дома церковь, А. ежедневно совершал богослужения. К епископу приезжали схиигу. Фамарь, насельницы скита, многочисленные духовные чада, в Кузьмёнках он совершил неск. иноческих постригов. 1 марта 1926 г. в пос. Котельники Ухтомского р-на Московской обл. А. присутствовал при кончине почитаемого им Московского митр. Макария (Невского), в 1927 г. А. составил жизнеописание святителя. В 1926 г. А. был выслан в Арзамас Нижегородской губ. Через нек-рое время поселился в *Серафимо-Понетаевском мон-ре*, после закрытия к-рого вернулся в Арзамас, где снял небольшой дом и, устроив в нем церковь, совершал богослужения.

Вернувшись из ссылки в нач. 1928 г., А. вместе с неск. духовными детьми жил в Серпухове и в пос. Котельники, где купил дом благодаря помощи, полученной от митр. Сергия (Страгородского). В 1931 г. А. был арестован, через 2 месяца освобожден. В нач. 30-х гг. проживал в Серпухове у своих духовных чад Д. В. Матвеевой и К. Н. Сокольниковой. 21 апр. 1932 г. арестован Серпуховским райгоротделением ОГПУ СССР по обвинению в нелегальной деятельности

в составе «церковно-монархической организации «Истинно православная Церковь»» и систематической агитации среди населения. Вместе со сщмч. Серафимом (Звездинским) А. обвинялся в руководстве московскими храмами «антисоветской ориентации». Вскоре А. был освобожден. В мае 1933 г. арестован вместе с келейницей мон. Александрой (Мурашовой) в составе группы из 10 чел.; обвинен в антисоветской агитации среди населения Звенигородского р-на, осужден на 3 года ссылки в Казахстан. А. обжаловал приговор, сославшись на болезненное состояние (психическое расстройство), в к-ром он находился во время дачи показаний; 14 авг. тройка ОГПУ МО постановила приговор считать условным. В 1935–1937 гг. тяжелобольной А. жил в Котельниках вместе с келейницами монахинями Александрой (Мурашовой) и Матроной (Чушевой).

14 апр. 1937 г. вновь был арестован, обвинен в руководстве «контрреволюционной монархической организацией «Истинно православная Церковь»» и заключен в московскую Бутырскую тюрьму. Признал себя виновным. Расстрелян по приговору тройки НКВД Московской обл. от 26 сент. 1937 г. Вместе с А. по одному делу были расстреляны священники Сергей Александрович Сидоров, Михаил Владимирович Шик, Петр Сергеевич Петриков, иером. Андрей (Эльсон), монахини Матрона (Чушева), Вера (Рожкова), Валентина (Засыпкина), 6 чел. были осуждены на разные сроки заключения в ИТЛ. В 1956 г. А. был реабилитирован.

Соч.: [Дневники за 1909–1914 гг.] // РГАДА. Ф. 1207. Ед. хр. 1577–1580; Божественное достоинство лица Иисуса Христа. М., 1905; Древнехристианская практика причащения Св. Таин. М., 1914 (перизд.: Как причащались древние христиане. СПб., 1998); О священстве. М., 1914; Прп. Макарий Египетский. М., 1914; Московский священный Кремль и его святыни. М., 1917; Воспоминания о замечательных московских протоиереях // Правосл. путь. Джорд., 1987. С. 69–76; Воспоминания. М., 1995; О молитве Иисусовой: 33-частное поклонение Божо-человеку Христу. М., 1997; Духовный дневник. М., 1999.

Лит.: *Регельсон Л.* Трагедия Русской Церкви. 1917–1945 гг. П., 1977. С. 560–565; «Свете тихий»: Жизнеописание и труды еп. Серпуховского Арсения (Жадановского). М., 1996. Т. 1; За Христа пострадавшие. Кн. 1. С. 105–106; Записки свящ. Сергея Сидорова, с приложением жизнеописания, сост. дочерью В. С. Бобринской. М., 1999.

Д. Б. Кочетов

АРСЕНИЙ (Желиборский Анд-рей; 1618–18.09.1662), еп. Львовский и Каменец-Подольский *Западно-русской митрополии*. Происходил из шляхетской семьи, с 18 лет служил в войске, затем жил при дворе кор. Владислава IV в свите вельможи Адама Казановского. После смерти 1 марта 1641 г. Львовского еп. *Иеремии (Тиссаровского)* 23-летний Желиборский был избран на Львовскую кафедру. Однако выборы, прошедшие без ведома митр. свт. *Петра (Могила)* и не в кафедральном городе, были митрополитом аннулированы. На повторных выборах, проведенных заместителем митрополита игум. Леонтием (Шитиком), были выдвинуты 2 кандидата — шляхтичи Желиборский и Даниил Балабан. Король пожаловал привилею Желиборскому, и тот, после принятия монашества с именем А., был хиротонисан во епископа Львовского 17 нояб. 1641 г. в Луцке (управлял епархией с июня 1641). Поскольку притеснения православных со стороны униатов во Львовской епархии усиливались, А. в 1647 г. ездил на сейм в Варшаву, чтобы добиться соблюдения прав православных. А. активно занимался издательской деятельностью, его попечением и частично в основанной им типографии были напечатаны: «Поучение новопоставленному иерею» (1642), «Наука о тайнах церковных» (1642, перепечатка соч. *Сильвестра (Косова)* «Дидакалия, или Наука о семи таинствах»), Требник (1645), Служебник (1646), Номоканон (1646) и Псалтирь (1648). Во время восстания под рук. Б. Хмельницкого А. находился в тесных сношениях с ним и московским правительством. В 1657 г., являясь одним из претендентов на Киевскую митрополию, послал в Москву с важным политическим поручением посольство, побывавшее также у Б. Хмельницкого. После смерти Хмельницкого, в изменившейся политической ситуации содействовал гетману Ивану Выговскому в его сношениях с польск. правительством, за что снискал покровительство кор. *Яна II Казимира*.

Лит.: *Филарет (Гумилевский)*. Обзор. СПб., 1884. Т. 1; *Гасевич Я. Д.* Невідомі пам'ятка української історіографії другої пол. XVII ст. // Укр. іст. журн. 1970. № 2. С. 66–72; *он же*. Преемники первопечатника. М., 1981; *Макарий*. История РЦ. Кн. 6. С. 538–539; *Блажей-овський Д.* Ієрархія Київської Церкви (861–1996). Львів, 1996. С. 232.

Б. Н. Серов

АРСЕНИЙ (Иващенко Антоний Ильич; 1830, с. Шамовка Александровского у. Херсонской губ.— 18.02.1903, Новгород), еп. Кирилловский, вик. Новгородской епархии, историк Церкви, византист, агиограф. Из семьи священника, с 1843 г. учился в Херсонской ДС, с 1849 г.— в КДА. 5 июля 1853 г. принял монашеский постриг с именем А., 21 июля рукоположен во иеродиакона, 16 авг.— во иеромонаха. С 7 окт. 1853 г. по июнь 1854 г. инспектор Одесского ДУ, с 24 июня 1854 по 14 марта



Арсений (Иващенко),
еп. Кирилловский

1859 г. преподаватель Волынской ДС. С 1859 г. преподаватель Воронежской ДС, с 1863 г. игумен, инспектор Воронежской семинарии. С 1868 г. архимандрит, ректор Полоцкой ДС. С 1872 г. член С.-Петербургского духовно-цензурного комитета. В 1886–1889 гг. настоятель *Законоспасского московского мон-ря*. Со 2 дек. 1889 г. член Московской синодальной конторы. 30 мая 1893 г. в Исаакиевском соборе С.-Петербурга хиротонисан во епископа Каширского, викария Тульской епархии. С 18 дек. 1893 г. епископ Кирилловский, викарий Новгородской епархии. Почетный член КазДА (1897).

А. отличался широкой образованностью и трудолюбием, хорошо знал греч., лат., нем., франц., итал., испан. языки. Главный труд А. по церковной истории — «Летопись церковных событий и гражданских, поясняющих церковные, от Рождества Христова до...», основанная как на опубликованных сочинениях, так и на архивных материалах (в изложении рус. истории), — выдержал 5 изданий (в последних 3 изданиях хронология доведена до 1898). Др. церковно-исторические исследования А. посвящены малоизученным

вопросам истории Православия в Греции, Венгрии, Персии, Сербии, Крыму, на Сицилии, Крите, Родосе и т. д. Многие из использованных А. документов были впервые введены им в научный обиход.

Большое место в деятельности А. занимали переводы и издание памятников визант. лит-ры, в основном из собрания московской *Синодальной Патриаршей б-ки*. По подсчетам А. А. *Спасского*, А. перевел и издал 29 сочинений 20 греч. авторов IX–XVI вв. (свт. *Климента Александрийского*, свт. *Методия I*, Патриарха К-польского, Солунского архиеп. *Филофея Коккина*, Мефонского еп. *Николая*, Афинского митр. *Михаила Хониата* и др.). Среди переводов А. большое место занимают творения визант. богословов — свт. *Григория Паламы*, *Мануила Пелопоннеского*, свт. *Марка Евгеника*, митр. Ефесского, *Нила Дамилы*, *Нила Диасорина*, Георгия Схолария (см. *Геннадий II Схоларий*, Патриарх К-польский). Переведенные А. сочинения Николая Гидрунтского (Отрантского) и *Матфея Властаря* открыли новые факты в истории полемики с католиками. Ученый издал на рус. языке жития малоизвестных вост. подвижников: «Похвальное слово св. Фотию Фессалийскому» и «Житие и подвиги св. Феодоры Солунской», жизнеописания Евфимия Мадитского, Матроны Хиосской. А. публиковал греч. тексты по неск. спискам, переводы снабжал предисловиями и комментариями, мн. предисловия (к сочинениям Матфея Властаря, игум. Николая Гидрунтского, иером. Нила Дамилы) представляют собой значительные научные исследования. Недостатком публикаций А. является большое количество ошибок в греч. текстах. Свою обширную б-ку А. завещал Новгородской ДС. Соч.: Назаретская обитель в Нежине // Черниговские ГВ. 1858. № 48–50; Черный лес и его окрестности // Новороссийский календарь, 1859. Од., 1958. С. 421–430; Судьба православной греко-италийской Церкви // Рус. беседа. 1859. Кн. 6. С. 53–94; Волшебные дела 1760-х гг. // Воронежские ГВ. 1860. № 19. С. 211–214; Заметки о некоторых местностях Воронежской губ. // Там же. № 22. С. 245–248; Акт, относящийся к истории Донецкого Предтечева мон-ря // Воронежские ГВ. 1860. № 24. С. 265–271; Школа... в слободе Лизинавке Острожского уезда // Там же. № 39. С. 422–424; Ерминингельд, царевич Готский // Тамбовские ГВ. Приб. 1862. № 4. С. 158–164; Греческая церковь на о. Корфу // Черниговские епарх. изв. Приб. 1862. 15 янв. С. 65–76; Катихизис и катехеты в древней Церкви //

Там же. 15 дек. С. 807–816; Состояние Греческой церкви на Ионических островах под владычеством венециан // ДВ. 1863. Т. 4. С. 271–300; Состояние Православной Церкви в Далмации // Там же. С. 482–496; Церковное состояние земель боснийских и герцеговинских XIII–XV ст.: (Отрывок из лекции по церк. истории славян. народов) // Там же. Т. 6. С. 319–330; Православная Сербская церковь в Венгрии, Славонии и Кроации (XV–XVIII ст.) // Там же. С. 331–355 (отд. изд.: Х., 1863); Дивногорский Успенский монастырь Воронежской епархии // Памятная кн. Воронежской губ. на 1863–1864 г. Воронеж, 1864. С. 3–22; Очерки церковной истории греческой общины в Венеции // ДВ. 1864. Т. 7. С. 164–188; Охридский Патриархат // Там же. Т. 8. С. 493–530; Некоторые черты приемов и метода обучения в странах греческих нач. XVIII ст. // Там же. 1865. Т. 10. С. 364–434; Состояние Православной Церкви [у русских] в Венгрии в XIV–XVIII ст. // Там же. Т. 11. С. 165–176; Состояние церковных дел у православных жителей Далмации и Устья-Которского в кон. XVIII и нач. XIX ст. // Там же. Т. 12. С. 72–93; Греки-униаты о. Кипра в XIII–XIV ст. // Там же. 1866. Т. 13. С. 477–503; Евстафий, митр. Солунский, XII в. // Там же. Т. 14. С. 475–501; Т. 15. С. 275–307; Состояние христианского населения Сицилии под властью мусульман с пол. IX до пол. XI ст., или, точнее, с 827 до 1091 г. // Там же. 1867. Т. 16. С. 536–556; Об отношениях Церквей латинской и греческой в период крестовых походов // ЖМНП. 1867. Т. 133. Отд. 2. С. 499–534; Литургия Преждеосвященных Даров // Воронежские ГВ. 1867. № 7. С. 206–215; Сведения о христианстве в Крыму до присоединения того края к России // Там же. Приб. 1868. № 5. С. 128–137; Судьбы христианства в Южной Аравии от времен апостольских до утверждения магометанства // ПО. 1868. Т. 25. С. 308–326; Св. Максим, Патриарх Константинопольский (1480–1487) // Там же. С. 394–409; Архиепископы и Патриархи сербские с нач. XIII до 2-й пол. XVIII ст. // Там же. Т. 26. С. 487–506; Русские в Венгрии // ЖМНП. 1868. Июнь. С. 699–716; Летопись церковных событий и гражданских, поясняющих церковные от Рождества Христова [до 1868, 1898 г.]. СПб., 1869–1870. 2 т.; 1900²; Христианство в Северной, или Петрейской, Аравии // ПО. 1870. № 7. С. 46–70; Церковный и политический быт сербов и валахов в австрийских землях с IX в. до настоящего времени // ЖМНП. 1870. Окт. С. 159–251; История православной греческой Церкви на о. Сицилии // ПО. 1871. Кн. 6. С. 794–818; Очерк жизни Феолепта, митр. Филадельфийского († ок. 1325) // Странник. 1872. № 8. Отд. 1. С. 73–89; Еп. Симеон Концаревич († ок. 1769) // Там же. 1872. № 10. Отд. 1. С. 3–16; Михаил Акоминат Хонский, митр. Афинский (XII в.) // ПО. 1872. № 11. С. 702–738; Митрополия о. Родоса в эпоху владычества ордена св. Иоанна Иерусалимского // Там же. № 12. С. 645–664; Готская епархия в Крыму // ЖМНП. 1873. Янв. С. 60–86; Состояние Церкви в Африке в эпоху владычества вандалов // ХЧ. 1873. Ч. 1. С. 191–239; Жизнь и деятельность Каллиста, патр. Константинопольского // ПО. 1873. Т. 2. № 6. С. 917–944; Климент Аврелий Пруденций, христианский поэт IV в. // Там же. 1873. Т. 2. № 12. С. 933–960; История Северо-Африканской Церкви с 534 г. до конца ее существования // ХЧ. 1873. Ч. 3. С. 461–531; По поводу вопроса об Афонском мон-ре св. Пантелей-

мона. СПб., 1876; Греческая Церковь на о. Крите в период венецианского владычества (1204–1669) // ПО. 1876. № 8. С. 669–722; Древнейшие исповедники христианства в Испании // Странник. 1876. № 10. Отд. 1. С. 31–41; О жизни и сочинениях иером. Иосифа Вриенния, греческого проповедника в кон. XIV и 1-й четв. XV ст. // ПО. 1879. Т. 2. № 5/6. С. 85–138, 403–450 (отд. отт. М., 1879); Несколько страниц из истории христианства в Персии // ХЧ. 1881. Ч. 1. № 5/6. С. 596–666; Николай Мефонский, епископ XII в., и его сочинения // Там же. 1882. Ч. 2. С. 161–175; 1883. Янв./февр. С. 11–26; Март/апр. С. 308–357; Макарий, Магнезийский епископ в кон. IV и нач. V вв., и его сочинения // Там же. 1883. Ч. 1. Май/июнь. С. 597–632; Попытка основания православной архиепископской кафедры в г. Немирове в XVIII ст. // Киевская старина. 1883. № 4. С. 883–893; Софроний Доброшевич, архимандрит Новой Сербии // Там же. 1884. № 10. С. 276–304; Описание одного рукописного сборника, принадлежавшего некогда библиотеке Синайского мон-ря // ХЧ. 1884. Т. 2. № 7/8. С. 181–229 (отд. отт. СПб., 1884); Феофан Керамевс, архиеп. Тавроминский X в. и проповедник // Странник. 1884. № 5. С. 3–23; № 6. С. 161–181; № 7. С. 453–473; Из Царьграда во святы град Иерусалим (в 1893 г.) // ДЧ. 1894. Май/июнь. С. 264–295; Авг. С. 623–636 (отд. отт.: М., 1894).

Пер.: *Климент Александрийский*, свт. Строматы. Кн. 1 // Воронежские ГВ. Приб. 1866–1868; *он же*. Увещательное слово к язычникам // Там же. 1868. № 9–13; *Михаил Пселл*. Похвальное слово св. Симеону Метафрасту // Там же. Приб. 1869. № 5. С. 100–111; *Марк Евгений*, архиеп. Эфесский. Ответ царю Иоанну Палеологу на его недоуменные касательно нравственной немощи человека // Странник. 1872. № 7. Отд. 1. С. 32–50; *Геннадий (Георгий) Схоларий*, Патр. Константинопольский. Книга о едином в Троице Боге нашем и Творце всего существующего // Там же. 1873. № 5. Отд. 1. С. 112–136; *Феофан Керамевс*, архиеп. Таорминский. 3 беседы на воскресные евангелия // Там же. 1884. Т. 2. № 5. С. 3–23; № 6. С. 161–181; № 7. С. 459–473; *он же*. Беседы на 11 воскресных евангелий. М., 1886.

Изд.: *Геннадий (Георгий) Схоларий*, патр. Константинопольский. Разговор. Новгород, 1896; *он же*. Новый мыслитель, или Туманная болтовня. Новгород, 1896; Записки о мученичестве св. Арефы и других с ним в г. Неграде, служащие к пояснению истории христианства в южной Аравии VI в. // Странник. 1873. № 6. Отд. 1. С. 217–262; *Мануил Пелопоннеский*, великий ритор. Ответ иеропсалту, Герасиму иеромонаху: О богоначальном мновении // ЧОЛДП. 1884. № 1, 3; *он же*. О Марке Ефесском и Флорентийском соборе и проч. // ХЧ. 1886. Ч. 2. С. 102–162; *он же*. Ответ доминиканцу Франциску // ЧОЛДП. 1889. № 7/8. С. 79–97; *он же*. Сочинение, написанное для уяснения догмата об обожении плоти Господа нашего Иисуса Христа и о прославленном Его состоянии // Там же. 1890. № 5/7. (Прил.); *Григорий Кипрский*, патр. Константинопольский. Похвальное слово Евфимию, епископу и чудотворцу Мадитскому // Там же. 1889. № 3/5. Прил. С. 1–70 (отд. отт. М., 1889); *Иосиф Студит*, еп. Фессалоникийский. Похвальное слово св. вмч. Димитрию Солунскому // Там же. 1890. Вып. 2; *Арефа*, митр. Кесарии Каппадокийской. Проповедь на 1-й псалом. М., 1891; *Матфей Властарь*. Письмо к принцу

Кипрскому Гюи де Лузиньяну, с обличением латинского неправомыслия. М., 1891; *Нил Диазорец, митр. Родосский*. Четыре неизданных произведения. М., 1891; Три статьи неизвестного греческого писателя нач. XIII в. в защиту Православия и обличения новостей латинских в вере и благочестии. М., 1892; *Мефодий, архиеп. Константинопольский, свт.* Слова о святых иконах // ЧОЛДП. 1893. Вып. 11/12. (Прил.; отд. отт.); Некого митрополита Ефесского, XIII в., неизданное до селе произведение. М., 1893; *Григорий Палама, свт.* Три творения, доселе не бывшие изданными. Новгород, 1895; *Нил Дамила, иером.* Ответ греколатинянину монаху Максиму на его письмо в защиту латинских новостей в вере / Ред. греч. текста и пер. еп. Арсения (Иващенко) и Е. Ловягина. Новгород, 1895; Послание с исповеданием веры, посланное от всех святогорцев к царю Михаилу Палеологу. М., 1895; *Николай Гидруитский (Отрантский), игум. греч. мон-ря в Казулах*. Три записки о собеседовании греков с латинянами по поводу разностей в вере и обычаях церковных. Новгород, 1896; *Николай, еп. Мефонский*. 2 неизданных произведения: Против латинян по поводу клеветы их на Духа Святого. Об опресноках. Новгород, 1897; Похвальное слово св. Фотию Фессалийскому. Новгород, 1897; *Филофей, Патр. Константинопольский*. Три речи к еп. Игнатию с объяснением изречения Притчей «Премудрость созда Себе дом». Новгород, 1898; Житие и подвиги св. Феодора Солунской. Юрьев, 1899; *Димитрий Кидонис*. О презрении смерти. СПб., 1900; *Михаил Акоминат, митр. Афинский*. 4 неизданные беседы. Новгород, 1901.

Лит.: *Барсов Н. И.* Рец.: Арсений, еп. Георгия Схолярия соч. «Новый мыслитель» // ХЧ. 1896. Ч. 2. С. 195–198; *Родосский А.* Памяти преосв. Арсения, еп. Кирилловского, вик. Новгородской епархии: Учено-богосл. тр. покойного // ХЧ. 1903. Т. 1. С. 936–942; *Спаский А. А.* Преосв. Арсений, еп. Кирилловский, и его труды в области византинологии // ВВ. 1903. Т. 10. С. 667–703; Преосв. Арсений: [Некролог] // Новгородские Ев. 1903. № 5; *Венгеров*. Словарь. Т. 1. С. 762–764; *Cyprien (Ker)*, *archim.* Les traductions russes des textes patristiques. P., 1958; *Мануил*. Русские иерархи, 1893–1965. Ч. 1. С. 374–381.

Э. П. Р.

АРСЕНИЙ (Костюрин; 15.02.1637 – 18.07.1712, близ Воронежа), архиеп. Воронежский и Елецкий. Из великорус. дворянского рода. В 1684 г. в сане архимандрита назначен настоятелем *ярославского в честь Преображения Господня мон-ря*, 9 янв. 1687 г. переведен настоятелем в московский *Андроников мон-рь*. 24 авг. 1690 г. участвовал в поставлении Казанского митр. *Адриана* в Патриарха Московского и всея Руси. 12 янв. 1692 г. поставлен настоятелем *Чудова мон-ря* в Московском Кремле. В эти годы, по сообщению митр. *Евгения (Болховитинова)*, А. «был с государем (Петром I – А. А.) в походах и любим был от него».

2 июля 1704 г. повелением Петра А. был хиротонисан во архиепис-

копа Воронежского и Елецкого, став преемником по кафедре свт. *Митрофана* († 1703). А. прибыл в Воронеж в янв. 1705 г., первым из Воронежских архиереев получил привилегию служить в саккосе. При А. на архиерейском подворье была построена деревянная ц. во имя апостолов Петра и Павла, архим. *Димитрий (Самбикин)* полагал, что ее строительство было вызвано невозможностью вести службы в ветхом Благовещенском соборе. В 1706–1707 гг. А. жил в Москве, затем в Воронеже. В 1712 г. освятил собор во имя апостолов Петра и Павла в Новопавловской крепости (совр. г. Павловск Воронежской обл.). Скончался в Троицком загородном архиерейском доме близ Воронежа, погребен 26 авг. 1712 г. в Благовещенском соборе *Митрофанова воронежского в честь Благовещения Пресв. Богородицы мон-ря*; тело его до погребения оставалось нетленным.

Лит.: *Болховитинов Е. А.* Историческое, географическое и экономическое описание Воронежской губернии. Воронеж, 1800. С. 199–200; *Димитрий (Самбикин), архим.* Указатель храмовых празднеств в Воронежской епархии. Воронеж, 1885. Вып. 3. С. 25–26, 42–43; *Поликарпов Н. И.* Арсений I (Костюрин), архиеп. Воронежский и Елецкий (1704–1712): Мат-лы для его биографии // Воронежские Ев. 1902. № 15. С. 287–299; № 16. С. 321–337; *Прохоров Г. В.* Материалы по истории Воронежской епархии: Время архиеп. Арсения I и митр. Пахомия (1712–1718) // Воронежская старина. Воронеж, 1908. Вып. 7. С. 5–44; 1909. Вып. 8. С. 53–71; *Кременецкий А.* Благовещенский собор Воронежского первоклассного Митрофанова мон-ря и иерархи Воронежской кафедры. Воронеж, 1910. С. 22.

А. Н. Акиншин

АРСЕНИЙ (Минин Александр Иванович; авг. 1823 (1824), Мамадышский у. Казанской губ. – 17.11.1879, Москва), иером. *Пантелеимона вмч. рус. мон-ря на Афоне*. Род. в благочестивой купеческой семье, по окончании мамадышского уездного уч-ща был отправлен в С.-Петербург к дяде для обучения бухгалтерии, служил в конторе, через неск. лет – в Енисейске на золотых приисках. После смерти отца открыл в Чистопольском у. Казанской губ. мыловаренный и свечной завод. Намеревался вступить в брак, но получил отказ, что сильно повлияло на его дальнейшую судьбу: он стал тяготиться мирской деятельностью и после ухода младшего брата в *Саровскую пуст.* также решил оставить мир. В сент. 1857 г., совершая палом-

ничество в Иерусалим, Минин посетил *Афон* и был так пленен его духовной красотой, что упросил старцев оставить его в Пантелеимоновом мон-ре, значительную часть средств от продажи своего завода он принес в дар мон-рю. Сначала трудился на общих послушаниях, был келейником тяжелобольного схим. Неофита. 6 марта 1859 г. принял постриг с именем в честь прп. *Арсения Великого*, в 1861 г. рукоположен во иеродиакона и иеромонаха.

28 авг. 1862 г. во главе афонской миссии А. прибыл в Россию для сбора пожертвований. С афонскими святынями (частью Животворящего Древа Господня, частью камня Гроба Господня, частью мощей вмч. *Пантелеимона*, чудотворной Тихвинской иконой Божией Матери) А. объезжал рус. города, проводя дни и ночи в богослужениях и предстоянии святыням, проповедях, беседах. В 1867 г. афонские святыни прибыли в Москву и были помещены для поклонения в Богоявленском мон-ре. А. поселился в мон-ре и стал нести послушание при святынях. Он служил молебны, принимал посетителей, посещал дома страждущих, вел переписку, фиксировал случаи исцелений от святынь. В нояб. 1867 г. по благословению свт. *Филарета (Дроздова)*, митр. Московского и Коломенского, описания 2 наиболее явных исцелений, происшедших в Москве, были напечатаны А. в ж. «*Душеполезное чтение*»; в 1868 г. А. издал описания всех засвидетельствованных им исцелений. В 1870 г. предпринял паломничество в Иерусалим.

В 1872–1879 гг. издавал статьи духовного содержания, непосредственно отражавшие живой аскетический опыт Св. горы. Около старца образовался круг лиц, искавших его духовного совета и помощи, помогавших ему в сборе пожертвований, издательской деятельности. Между тем срок пребывания афонских святынь в Москве подходил к концу, и стараниями А., не желавшего, чтобы святыни покидали Москву, в 1878 г. по благословению Пантелеимонова мон-ря при Богоявленском мон-ре была открыта часовня во имя вмч. Пантелеимона, в к-рой были помещены святыни. После освящения часовни А. вернулся на Афон, где хотел остаться, но получил благословение афонских старцев подыскать место на Кавказе для основания

обители по образу Пантелеимонова мон-ря и стать вполн. ее настоятелем. Вскоре А. нашел такое место близ Сухуми и положил основание *Ново-Афонскому мон-рю* во имя ап. Симона Кананита.

Во время русско-тур. войны 1877–1878 г. А. собирал пожертвования в пользу болг. народа, стал членом об-ва Красного Креста, принимал участие в создании лазаретов на Девичьем поле и на подворье Пантелеимонова мон-ря в Москве. А. оказывал содействие *Алтайской* и *Японской духовным миссиям*. Будучи известным духовником и церковно-общественным деятелем, А. не только сохранил первоначальное послушническое смирение, но и углубил его; он скорбел, что не может в точности выполнять афонский устав и охватить своей любовью всех нуждавшихся. Награжден набедренником и палицей (1878). 15 нояб. 1879 г., находясь в Москве, А. заболел острым воспалением легких и через 2 дня скончался. Отпевание и погребение А. состоялось 19 нояб. 1879 г. в московском Алексеевском мон-ре.

Соч.: О чудесном знамении на небе при встрече афонской святыни Рогачевского уезда в местечке Чечерске, 24 авг. 1866 г. // Странник. 1867. № 1. Отд. 1. С. 58; Замечательное событие, недавно случившееся (в мае 1865 г.) при посещении святыни св. Афонской горы из рус. Пантелеимонова мон-ря // Там же. С. 61; Описание знамений и исцелений, благодатью Божией бывших в разных местах в 1863–1866 гг. от св. мощей и части Животворящего Древа Креста Господня, принесенных со св. Афонской горы из рус. Пантелеимонова мон-ря. М., 1868, 1901⁶; Сказание о земной жизни Пресвятой Богородицы, с изложением учения Церкви, прообразований и пророчеств, относящихся к Ней, и чудес Ее. СПб., 1869, 1904⁶. М., 1990⁶; Афонские современные подвижники (схимонах Никодим, инок Паисий–Гавриил, схимонах Неофит и иеросхимонах Анфим Юродивый). СПб., 1872, 1900¹⁰; Путеводитель по святому граду Иерусалиму и окрестностям его. К., 1872. М., 1904⁶; Афонская келля святого Саввы, архиепископа Сербского // ЧОЛДП. 1873. № 12. С. 682–688; Душе моя, душе моя, востани, что спиши. М., 1879; Да исправится молитва моя, яко кадило пред Тобою. М., 1879; Страсти Христовы. М., 1879; Письма к разным лицам, с добавлением мыслей и заметок о разных предметах веры и нравственности. М., 1883–1897. 3 вып. (То же, извлеч.: Из наставлений афонского инока // ЖМП. 1974. № 4. С. 27–28); Заметки о замечательных чудесных событиях (бывших с афонскими иноками на его памяти) // ДС. 1892. Вып. 10. С. 318–320; Краткие мысли и заметки. М., 1894; Маргарит, или Избранные душевспасительные изречения, руководящие к вечному блаженству, с присовокуплением некоторых бесед, относящихся исключительно к женским обителям. М., 1911⁷; Из писем // ЖМП. 1980. № 4. С. 62–68.

Лит.: Описание святынь, принесенных со св. Афонской горы из рус. общежительного Пантелеимонова мон-ря для поклонения усердствующих. СПб., 1864; О благодатных исцелениях, совершившихся в городе Слободском, Вятской губернии, пред Афонскою иконою Божией Матери «В скорбех и печалех Утешение»: Из рус. Св.-Андреевского скита: (Выписка из следств. дела). СПб., 1864; Пребывание в Воронеже афонской святыни и совершившиеся благодатные исцеления от нее // Странник. 1869. № 10. Отд. 4. С. 43–46; *Пантелеимон (Сапожников), иером.* Об открытии и освящении Афонской часовни в Москве при Богоявленском мон-ре на Никольской ул., принадлежащей Пантелеимонову мон-рю, находящемуся на Св. Афонской Горе. М., 1873; *Воинов Н., свящ.* Русского на Афоне Пантелеимонова мон-ря иером. Арсений (Минин А. И.) // ДЧ. 1881. Т. 2. № 4. С. 414–427; Т. 3. № 1. С. 49–64 (Отд. отд. М., 1881, 1899¹); О последних годах и днях жизни Афонского рус. Пантелеимонова мон-ря иером. Арсения и изложение обстоятельств его кончины и погребения. М., 1880; ЖПовд. Ноябрь. С. 458–483; *Виталий (Гришин), иером.* Иеромонах Афонского Рус. Пантелеимонова мон-ря Арсений (Минин) // ЖМП. 1980. № 4. С. 55–61.

Игумен Андроник (Трубачёв)

АРСЕНИЙ (Митрофанов Алексей Яковлевич; 1804, г. Ливны Орловской губ. — 12.10.1859, Святогорская Успенская пуст. в Харьковской губ.), архим., возобновитель и настоятель Святогорской Успенской пуст. (см. *Святогорский Зимненский мон-рь*). Род. в богатой купеческой семье, был воспитан в строго церковном духе. В 1832 г. поступил в *Соловецкий мон-рь*, в том же году перешел в *Глинскую пуст.* В 1833–1834 гг. совершил паломничество в *Иерусалим*, на *Синай* и *Афон*; вернувшись в Глинскую пуст., поступил под духовное рук. игум. *Филарета (Данилевского)*. В 1839 г. игум. Филарет постриг Митрофанова в мантию с именем А., в том же году А. был рукоположен во иеродиакона, в 1841 г. — во иеромонаха. После кончины игум. Филарета († 31 марта 1841) А. был назначен казначеем Глинской пуст., старался сохранить порядки, установленные его духовным наставником.

В 1842 г., находясь по делам в С.-Петербурге, А. познакомился с Т. Б. и А. М. Потёмкиными, к-рые пригласили его посетить Святые горы в Харьковской губ., где задумали возобновить обитель. «Сердце мое наполнилось чувством радостного изумления, когда в первый раз неожиданно представилось мне, в чаще леса из-за Донца, меловая скала, у подножия коей мне суждено было оставаться. Я понял, что это место создано для пустыни и что не по

какой-либо прихоти опять возродится тут обитель», — вспоминал вполн. А. Летом 1842 г. графиня Т. Б. *Потёмкина* посетила Глинскую пуст., к-рая произвела на нее глубокое впечатление. Потёмкины начали хлопотать о восстановлении Святогорского мон-ря по образу Глинской пуст. и уставу игум. Филарета. 15 янв. 1844 г. имп. *Николай I* утвердил доклад Святейшего Синода о восстановлении Святогорского мон-ря, настоятелем к-рого был назначен А., 27 февр. возведенный в сан игумена. 21 апр. 1844 г. А. с 12 насельниками Глинской пуст., изъявившими согласие перейти в Святогорский мон-рь, прибыл в Святые горы, где сразу же начались строительные работы. За короткое время были сооружены настоятельский, братский, просфорный, экономский корпуса, гостиница, трапезная, поновлена древняя Успенская ц., на Святогорскую скалу устроена прочная крытая лестница. Древние пещеры были очищены, устроена пещерная ц. во имя св. Иоанна Предтечи, поновлена пещерная ц. во имя преподобных Антония и Феодосия Печерских. Мон-рь обнесли прочной каменной стеной. В обители А. устроил столлярную, бондарную, слесарную, кузнечную, саночную, портную и живописную мастерские, пасаку и свечной завод, открыл книжную и иконную лавки. Богослужение в мон-ре совершалось по чину Глинской пуст., братия ежедневно открывала помыслы духовнику. А. руководил всеми сторонами жизни мон-ря, обращаясь за советом и поддержкой к настоятелю *Оптиной пуст.* прп. *Моисею (Путялову)*. В 1850 г. за труды по возобновлению Святогорской пуст. А. был возведен в сан архимандрита. В последние годы жизни А. начал строительство скита во имя прп. *Арсения Великого* для иноков, стремившихся к безмолвию.

Согласно завещанию А. был погребен в пещерах Святогорской скалы, где вполн. была устроена ц. во имя прп. Алексия, человека Божия. О блаженной посмертной участи А. свидетельствовал святогорский затворник Иоанн, к-рый в день своей кончины († 11 авг. 1867) видел покойного старца Филарета с учениками — А. и святогорским духовником Феодосием († 20 окт. 1850), иноки совершали молебен свт. Николаю и звали о. Иоанна к себе. В поучении, к-рое по уставу читается в Глинской

пуст. в день памяти игум. Филарета, А. называется не только его достойным учеником, но и великим старцем.

Арх.: *Арсений (Митрофанов Алексей)*, архим. Письма к архим. Моисею (Путылову), настоятелю Оптиной пустыни // РГБ. Ф. 213. К. 90. Портрет. Литография // Там же. К. 111. Д. 11. Лит.: Святогорская общежительная Успенская пустынь. М., 1867; Очерк жизни затворника Святогорской пустыни иеросхим. Иоанна. Од., 1893; *Ковалевский А. Ф.* Очерк жизни в Бозе почившего Святогорской Успенской пустыни настоятеля архим. Германа. Х., 1894²; Жизнеописание игум. Филарета, возобновителя Глинской общежительной пустыни Курской епархии. Од., 1905³. С. 36–38, 162; Иеросхим. Феодосий, первый духовник возобновленной Святогорской пустыни // ЖПолдв. Июль–декабрь. Ч. 1. Кн. 2. С. 319; *Иоани (Маслов)*, схим. архим. Глинская пустынь. М., 1994. С. 216, 219, 221; *он же.* Глинский Патерик. М., 1997. С. 200–207.

Игум. Андроник (Трубачёв)

АРСЕНИЙ (Могиланский Алексей; 17.03.1704 (1711?), мест. Решетилровка Полтавского полка — 8.06.1770, Киев), митр. Киевский и Галицкий. Воспитывался в семье деда по матери, свящ. Феодора Могилы, в 1721–1727 гг. учился в Киевской академии, затем перешел в Харьковский коллегиум, к-рый окончил в 1735 г. Ректор коллегиума архим. Митрофан (Слатвинский), хиротонисанный в дек. 1738 г. во епископа Тверского, в 1739 г. назначил Могиланского учителем в новооткрытую Тверскую ДС, в нояб. 1741 г. Могиланский был переведен учителем грамматики в МДА. 21 нояб. 1741 г. принял монашеский постриг с именем А. и поступил в братию ТСЛ. С окт. 1742 г. — катехизатор и учитель, затем проповедник в Троицкой лаврской ДС. Проповеди А. привлекли внимание императрицы *Елизаветы Петровны*, и в 1743 г. он получил должность придворного проповедника в С.-Петербурге, императрица пожаловала А. бриллиантовые панягию и крест с рубинами. 29 янв. 1744 г. А. повелено быть архимандритом ТСЛ, ректором Троицкой семинарии. 25 июля 1744 г. А. был хиротонисан во архиепископа Переславль-Залесского, вик. Московской епархии, назначен членом Святейшего Синода с оставлением настоятелем ТСЛ. Указом от 30 мая 1752 г. А. был уволен на покой «по расстроению здоровья», удалился в *новгород-северский в честь Преображения Господня мон-рь*. Указом от 22 окт. 1757 г. назначен митр. Киевским, Галицким и всея Малья Рос-



Арсений (Могиланский), митр. Киевский

сии (2 апр. 1767 вышел указ императрицы *Екатерины II Великой* об исключении из титула Киевского митрополита слов «и всея Малья России»). Заботился о КДА, не раз ходатайствовал перед императрицей Екатериной о субсидиях, жертвовал значительную часть своего жалования малоимущим ученикам и учителям; стараниями А. в 1763 г. был выстроен особый корпус для малоимущих студентов. А. погребен в киевском *Софии Св. соборе*.

А. является автором службы с акафистом свт. *Димитрию (Пуптало)*, митр. Ростовского, а также многочисленных проповедей.

Арх.: РГИА. Ф. 796. Оп. 25. № 319. Оп. 35. №. 412; РНБ. Ф. 36; РГАДА. Ф. 381; *Здравомыслов*. Словарь иерархов. Л. 241.

Соч.: Слово в неделю 11-ю по Сочествии Св. Духа. М., 1742; Слово в неделю 16-ю по Сочествии Св. Духа. М., 1742; Слово в день Сретения Владимирской иконы Пресвятой Богородицы. М., 1742; Слово в неделю 4-ю Великого поста. СПб., 1743; Слово в похвалу святых угодников Божиих. СПб., 1743; Слово на день Успения Пресв. Богородицы. М., 1743; Слово в неделю мясопустную. СПб., 1743; Слово в неделю 24-ю по Пасхе. М., 1744; Слово на мир со шведами. М., 1744; Путешествие имп. Елизаветы Петровны к Троице-Сергиевой лавре, нешей приближавшейся. СПб., 1744; Письмо о делах унии // АЮЗР. Т. 3, № 40.

Лит.: Московский месяцеслов на 1776 г. [М., 1775]. С. 105–107; *Аскоценский В.* Киев. К., 1856. Т. 2. С. 18–69; *Захарченко М. М.* Киев теперь и прежде. К., 1888. С. 117–120, 200, 250, 260; *Штацкинский Н., свящ.* Киевский митр. Арсений Могиланский и состояние Киевской митрополии в его правление. К., 1907; *Почетная В. Ф.* Могиланский Алексей // Словарь русских писателей XVIII в. СПб., 1999. С. 294–295.

П. Н. Грюнберг

АРСЕНИЙ (Москвин Василий; 1749, с. Петровское Кашинского у. Тверской губ. — 6.05.1810, Воронеж), еп. Воронежский и Черкасский. Род. в семье священника, учился в Тверской (1760–1768) и Троицкой

лаврской (1768–1774) семинариях. С 1774 г. служил учителем в Тверской ДС. 15 янв. 1777 г. пострижен в монашество с именем А., в 1778 г. назначен экономом архиерейского дома и строителем Малицкого Николаевского мон-ря Тверской губ. С 1783 г. префект Тверской ДС и настоятель *Жёлтикова в честь Успения Пресв. Богородицы мон-ря*, с 1786 г. ректор той же семинарии, настоятель в сане игумена нижнеломовского Богородицкого мон-ря (согласно *Н. Здравомыслову*). С 11 февр. 1789 г. архимандрит, настоятель *Макариева калязинского мон-ря*, с оставлением ректором ДС. С 31 янв. 1798 г. член Святейшего Синода.

7 нояб. 1798 г. А. был хиротонисан во епископа Старорусского, викария Новгородской епархии, с назначением настоятелем *Варлаамиева Хутынского мон-ря*. 1 окт. 1799 г. назначен епископом Воронежским



Арсений (Москвин), еп. Воронежский

и Черкасским, 16 окт. перемещен на Пермскую кафедру, однако 26 нояб. 1799 г. вновь назначен на Воронежскую кафедру, куда прибыл 17 янв. 1800 г. В 1800, 1801, 1805 и 1807 гг. А. объезжал епархию, причем в мае 1805 г. по приглашению атамана *М. И. Платова* посетил Черкасск по случаю перенесения столицы земли Войска Донского на новое место. В поездках А. сопровождала учрежденная им походная епархиальная контора. Увеличил число членов консистории, заседания консистории стали проходить ежедневно, число духовных правлений по уездам выросло с 5 до 9. Указом от 18 сент. 1801 г. «в целях лучшего надзора» в Воронежской епархии был введен институт уездных надзирателей благочиния (т. е. благочинных над благочинными), подчинявшихся А. Архиерей ввел избрание духовников

для каждого церковного округа, указами 1801 и 1803 гг. вменял проповедь в обязанность всем священникам, окончившим духовные школы.

А. тщательно вникал в дела Воронежской ДС, регулярно присутствовал на торжественных актах, некое время преподавал в семинарии богословие. По инициативе А. в 1803 г. при Воронежской ДС было открыто рус. уч-ще «для неспособных к продолжению учения на латинском языке», в 1804 г. в Острогожске учреждено ДУ для подготовки учителей приходских школ, в 1806 г. в Старобельске на средства духовенства — уч-ще для сиротствующих детей священнослужителей «с полным для них содержанием», а также 5 народных школ в юж. уездах епархии. При А. *Толшевский мон-рь* был обращен в общежительный, при *Акатове мон-ре* была устроена больница, в к-рую поступали насельники мон-рей епархии. Труды А. составлен сличительный перевод псалмов прор. *Давида* на 4 языка. А. скончался после продолжительной болезни, погребен 9 мая в Благовещенском соборе Воронежа. В авг. 1956 г., после разрушения собора и Митрофаньева мон-ря, перезахоронен на городском кладбище, в 1993 г. останки А. перенесены во вновь созданный некрополь Акатова мон-ря.

Ист.: *Здравомыслов*. Словарь иерархов. Л. 242.

Соч.: Слова, проповеданные при Высочайшем присутствии имп. Екатерины II в бытность на чреде священнослужения. СПб., 1793.

Лит.: *Болховитинов Е. А.* Историческое, географическое и экономическое описание Воронежской губернии. Воронеж, 1800. С. 218; *И-ский*. О разделе имения, оставшегося по смерти преосв. Арсения, еп. Воронежского и Черкасского (1749–1810) // Воронежские Ев. 1880. № 19. С. 751–766; № 21. С. 828–838; Материалы для истории Воронежской епархии: (Время управления епархией Преосв. Арсения II (1800–1810 гг.) // Воронежские Ев. 1890. № 6. С. 279–286; № 7. С. 323–332; № 9. С. 414–425; № 17. С. 737–744; № 19. С. 813–817; № 20. С. 828–836; *Никольский П. В.* История Воронежской духовной семинарии. Воронеж, 1898. Ч. 1. С. 74–76; С. 313–314; *Акиншин А.* Богословские состязания в Воронежской семинарии в XIX веке; «Псалмов Давидовых четыре перевода» // Воронеж православный. 1999. № 2/3. Февр./март. С. 17; Воронежская семинария в начале XIX в.: Штрихи к истории // Ист. вестн. 1999. Вып. 3.

А. Н. Акиншин,
иером. Митрофан (Шкурин)

АРСЕНИЙ (Москвин Федор Павлович; 1795, с. Воронье Костромского у. Костромской губ. — 28.04.1876, С.-Петербург), митр. Киевский и Га-



Арсений (Москвин), митр. Киевский.
Автолитография Е. Белякова. Сер. XIX в.

лицкий. Род. в семье диакона. Учился в Костромской ДС, в 1819 г. поступил в СПбДА, к-рую окончил в 1823 г. со степенью магистра. 11 сент. 1821 г. пострижен в монашество с именем А., 14 сент. рукоположен во иеродиакона, 5 авг. 1823 г. — во иеромонаха. 1 сент. 1823 г. назначен помощником библиотекаря академии, 14 июля 1824 г. — библиотекарем. 16 окт. 1824 г. причислен к соборным иеромонахам *Алексадро-Невской лавры*. С 25 авг. 1825 г. ректор Могилёвской ДС, преподаватель богословия, с 30 дек. член Могилёвской духовной консистории, с 4 дек. следующего года архимандрит, настоятель *могилёвского Братского мон-ря* и приписанного к нему Буйницкого мон-ря, с 16 марта 1827 г. благочинный мон-рей Могилёвской епархии. С 23 авг. 1827 г. ректор Орловской ДС, с 30 нояб. настоятель мценского Петропавловского мон-ря, с 16 февр. 1829 г. член Орловского тюремного комитета. С 11 сент. 1829 г. ректор Рязанской ДС, настоятель *рязанского во имя Св. Троицы мон-ря*. При А. число учащихся в ДУ и ДС достигло 1289 чел. По его инициативе в Троицком мон-ре для предотвращения разрушения в результате весенних паводков с зап. стороны был возведен ряд контрфорсов и повышен уровень земли. В мае 1830 г. А. был назначен настоятелем *рязанского в честь Преображения Господня мон-ря*. С 25 апр. 1831 г. ректор Тверской ДС, настоятель *Отроча тверского мон-ря*, с 24 окт. — *Макариевского калязинского мон-ря*.

12 марта 1832 г. А. был наречен, 24 апр. в Казанском соборе С.-Петербурга хиротонисан во епископа Тамбовского и Шацкого. Активно боролся с распространением сект *молокан* и *духоборов* в губернии, ис-

пользуя при этом жесткие адм. меры, за что получил выговор из Святейшего Синода. С 5 апр. 1841 г. архиепископ Подольский и Брацлавский, с 6 нояб. 1848 г. архиепископ Варшавский и Новогеоргиевский, одновременно управляющий Волынской епархией и архим. *Почаевской лавры*. 25 окт. 1849 г. утвержден в звании вице-президента Волынского губернского тюремного комитета.

С 1 июля 1860 г. митрополит Киевский и Галицкий, архимандрит *Киево-Печерской лавры* и член Святейшего Синода. В период *реформ в РПЦ в 60–70-х гг. XIX в.* развернул в Киевской епархии обширную деятельность по устройству церковно-приходских школ. В марте 1866 г. назначен председателем Комиссии по реформе духовных школ, отверг предложенный обер-прокурором гр. Д. А. Толстым вариант устава ДА и ДС (см. *Уставы духовных школ*). Особое возражение со стороны А. вызвало предложение сторонников обер-прокурора включить в проект устава принцип всеословности духовной школы при ограничении численности учащихся, поскольку архиереи полагали, что это закроет путь к образованию мн. малоимущим детям духовного сословия. А. также критиковал ориентацию устава на университетские порядки, что, по его мнению, ставило под угрозу существование духовных учебных заведений. Позиция митрополита вызвала недовольство обер-прокурора, А. был вынужден уехать в Киев, и утверждение устава в мае 1869 г. состоялось без него.

А. являлся членом большого числа церковных и общественных орг-ций и учреждений: президентом Киевского комитета *Православного миссионерского об-ва*, почетным членом СПбДА, МДА, КДА, Киевского, Московского, Петербургского ун-тов, Медико-хирургической академии, Имп. публичной б-ки в С.-Петербурге, *Общества любителей духовного просвещения*, Об-ва древнерусского искусства при Московском публичном музее, Об-ва попечения о раненых и больных воинах, Киевского об-ва любителей садоводства, Об-ва вспомоществования недостаточным студентам Киевского ун-та, действительным членом Об-ва восстановления правосл. христианства на Кавказе и Об-ва подаяния помощи при кораблекрушениях. За цер-

ковное и общественное служение А. был награжден орденом св. Анны 2-й (25 апр. 1831) и 1-й степени (25 апр. 1835), орденом св. равноап. кн. Владимира 2-й степени большого креста (14 апр. 1845) и 1-й степени (31 марта 1863), орденом Александра Невского (20 мая 1850), орденом Андрея Первозванного (27 марта 1866) и алмазными знаками Андреевского ордена (16 апр. 1872). В авг. 1873 г., когда праздновалось 50-летие служения А. в священном сане, ему была пожалована панагия с бриллиантами при именном рескрипте императора. А. скончался от инсульта, погребен в Крестовоздвиженской ц. Ближних пещер Киево-Печерской лавры.

Соч.: Наставление священнику относительно отпадших в секту молоканскую. М., 1845; Слова, произнесенные при вступлении в управление киевскою паствою и Киево-печерскою лаврою, и речи, произнесенные при встрече его высокопреосвященства. К., 1860; Беседы о посте. К., 1862; То же // Странник. 1873. № 3. Отд. 1. С. 177–219; Слово в день Успения Божией Матери, о чудесном даровании Киево-Печерской лавре иконы Успения Божией Матери. СПб., 1866; Приготовление к удобному разумению пророчества Исаии: Из лекций, читанных студентам СПбДА в 1823–1825 гг. // Странник. 1871. № 3. С. 204–236 (отд. отт.: СПб., 1871); Введение в священные книги Ветхого Завета // ТКДА. 1873. № 6. С. 1–96; № 7. С. 97–194; Замечание на книгу варшавского ксендза Путятницкого под названием: «Pismo o religii naturalnej obywatelney» // Там же. 1873. № 5. С. 3–76 (отд. изд. К., 1874); Речь при встрече [государя в Варшаве] // Там же. 1873. № 7. С. 1–8; Слово в день преставления св. Апостола и Евангелиста Иоанна Богослова // Странник. 1873. Т. 3. Отд. 1. С. 262–269; Толкование на первые 26 псалмов. К., 1873; Поучения о православном богослужении // Странник. 1874. № 6. С. 201–229; Речь при наречении еп. Филарета [Амфитеатрова] // ТКДА. 1874. № 8. С. 180–181; Собр. слов, бесед и речей: В 5 ч. СПб., 1874; Изъяснение Божественной литургии, составленное из бесед, говоренных к Тамбовской пастве в 1836–1837 гг. К., 1874, 1879; Записки о молоканской и др. сектах в Тамбовской епархии // ТКДА. 1875. № 2. С. 149–166; Письма к Иннокентию [Борисову], архиеп. Херсонскому // Там же. 1884. № 8. С. 583–592; Письма к архиеп. Кишиневскому Антонию (Шокутову) // Там же. 1891. № 1. С. 165–170. Ист.: РГИА. Ф. 796; Оп. 116, № 453, 755, 839; Оп. 117, № 315, 329, 972, 1738; Оп. 154, № 829; Оп. 157, № 1404, 1697; Оп. 158, № 1098; *Здравомыслов. Словарь иерархов*. Л. 243. Лит.: Арсений, митр. Киевский и Галицкий. СПб., 1876; Памяти высокопреосв. Арсения, митр. Киевского и Галицкого. К., 1876; *Толстой М. В.* Воспоминание о высокопреосв. Арсений, митр. Киевском и Галицком. М., 1876; *Певницкий В. Ф.* Воспоминания о покойном митр. Киевском Арсений. К., 1877; *Булашев Г.* Очерк деятельности по народному образованию митр. Арсения // Народное образование. 1896. Апр.—окт.; *Freeze G. L.* The Parish Clergy in Nineteenth-Century Russia.

Princeton, 1983; *Римский С. В.* Российская Церковь в эпоху великих реформ. М., 1999.

Т. М. Панкова,
иером. Серафим (Питерский)

Иконография. Было выполнено неск. портретов А. в технике литографии: 30-х гг. XIX в., по рисунку Гваданини литографом Протасовым, — во время пребывания А. на Тамбовской кафедре; сер. XIX в., по рисунку Лискеревича, — в сане архиеп. Варшавского, с книгой в руке; 1861 г., по рисунку П. Ф. Бореля в литографии А. И. Траншеля, — в белом клобуке, с многочисленными орденами и с четками в левой руке (Портреты духовных лиц. СПб., 1861. Вып. 2); 60-х гг. XIX в., по рисунку Е. Белякова в литографии А. Э. Мюнстера (ГИМ), — с орденами св. Александра Невского и св. Владимира, внизу цитата из псалма 118, ст. 85. Портрет А. находился в зале КДА (*Ровинский*. Стб. 295).

Лит.: *Ровинский*. Словарь гравированных портретов. Т. 4. Стб. 295; *Адарюков, Оболянинов*. Словарь портретов. С. 82–83.

АРСЕНИЙ [груз. არსენი] (Набидзе Иесей Арчилович; 1757–1813), митр. Тбилисский Грузинской Православной Церкви (ГПЦ) (1794–1810). Из рода Багратиони, внук царя Картли Иесея (1714–1716), представитель рода, оппозиционно настроенного царю Картли-Кахети *Ираклию II*. Был женат на дочери одного из противников политики царя Ираклия II кн. Элизбара Тактакишвили. Овдовев, принял монашеский постриг с именем А. Возведен в сан архимандрита и назначен настоятелем мон-ря Кацхи в Имерети (см. *Абхазский (Западногрузинский) Католикосат*). Через нек-рое время хиротонисан во епископа на Никозскую кафедру. 16 февр. 1801 г. отслужил торжественную литургию в Тбилисском Сионском соборе в честь вхождения Картлийско-Кахетинского (Восточногрузинского) царства в состав Российской империи. А. активно поддержал новую гражданскую власть, подчас действуя против воли и согласия Католикоса-Патриарха *Антония II (Багратиони)* и демонстративно обращаясь по всем церковным вопросам в Святейший Синод РПЦ. Неоднократно предоставлял гражданской власти Российской империи ценные сведения о положении политических дел в Грузии. По представлению управляющего Грузией П. Д. Цицианова (Цицишвили) был награжден имп. *Александром I* орденом св. Анны 1-й степени, а в 1807 г. по представлению командующего

Кавказской линией ген. И. В. Гудовича ему был пожалован белый куколь, украшенный бриллиантовым крестом. А. был противником проекта о введении духовной дикастерии (см. *Консистория*), разрабатываемого под рук. Католикоса-Патриарха Антония II, т. к. это вело за собой упразднение Тбилисской кафедры. С жалобой на Католикоса и гражданские власти А. обратился к императору, но не нашел поддержки. 12 дек. 1809 г. на торжественном молебне в Тбилисском Сионском соборе в честь дня рождения имп. Александра I в присутствии Католикоса-Патриарха Грузии Антония II, главноуправляющего А. П. Тормасова и др. гражданских и военных чинов А. публично оскорбил архиеп. *Варлаама* Эристави (буд. Экзарх Грузии) и известного церковного деятеля прот. Алексея Петриашвили. Вскоре после этого А. был уличен в финансовых и служебных злоупотреблениях и предан церковному суду ГПЦ, по решению к-рого был отстранен от управления Тбилисской кафедрой, запрещен на 6 месяцев в служении и сослан в Гареджийскую пушту. Но А. не подчинился указу суда и отправил неск. ходатайств об амнистии императору. В 1813 г., уже после упразднения автокефалии ГПЦ, император разрешил митрополиту приехать в С.-Петербург и предстать перед Святейшим Синодом для рассмотрения своего вопроса. Но А. скончался, так и не осуществив этой поездки. Погребен в Тбилисском Сионском соборе.

Ист.: Исторические акты, собранные Кавказскою археографическою комиссиею. СПб., 1866. Т. 1. С. 153, 316, 412; 1870. Т. 3. С. 119. Лит.: *თბილისის კ. ცხოვრება კათოლიკე მკვლევარის გიორგიის, 1895*. С. 142–144; *მასალები საქართველოს ეკონომიური ისტორიისათვის. თბილისი, 1953*. Т. 1. С. 111; *გეგმბიშვილი მ.* მასალები XIX ს. პირველი ნახევრის ქართული საზოგადოებრივი ისტორიისათვის. თბილისი, 1980. С. 152–154.

Э. Бубулашвили

АРСЕНИЙ (Рябинин Павел Васильевич; 1852, Висимо-Уткинский завод Верхотурского у. Пермской губ. — 2.11.1937, Казань), мон., старший преимуций («патриарх») *Странников*-статейников (самого крупного толка в странническом согласии во 2-й пол. XIX–XX в., в качестве уставного документа статейники признавали «Статьи», написанные в 1860 г. Н. С. Киселёвым). Рябинин род. в крестьянской старообрядческой семье, принадлежавшей к *часовенному*

согласию. В 17 лет стал сидельцем в лавке, в 1872 г. бежал из мира и принял Крещение у странников-статейников с именем Александр. Через нек-рое время вернулся в мир, работал приказчиком в лавке в Невьянском заводе Екатеринбургского у. Пермской губ. 25 июля 1882 г. по обвинению в соучастии в убийстве осужден на 10 лет каторжных работ и вечное поселение в Сибири. Бежав с этапа, вернулся к странникам.

С 1889 г. находился в числе лиц, окружавших руководителя странников-статейников Киселёва. После смерти Киселёва в 1894 г. Рябинин уехал в Пермь. Занимал должность помощника руководителя Казанского «предела» (округа) странников-статейников. 1 сент. 1900 г. соборно избран первым помощником руководителя согласия странников-статейников (старшего преиумщого) К. П. Пятакова. Стараниями Рябинина в г. Данилово Ярославской губ. было создано странническое ДУ, в к-ром занимались до 100 слушателей, при уч-ще действовала богатая б-ка. Также по инициативе Рябинина в Данилово на деньги согласия были открыты слесарная мастерская и бакалейная лавка.

21 авг. 1910 г. собор статейников отстранил Пятакова от руководства согласием, вместо него старшим преиумщом был избран Рябинин, продолживший деятельность по накоплению материальных средств страннического согласия, в частности, по инициативе Рябинина в Данилово на деньги согласия была построена паровая мельница. Повышенное внимание нового преиумщого к «мирским» делам вызвало негативную реакцию со стороны немалой части странников и их мирских благодетелей-странноприимцев. Осенью 1910 г. начала формироваться оппозиция преиумщому, потребовавшая закрыть мельницу и лавку, на что Рябинин ответил отказом. Ситуацию осложнили попытки преиумщого вмешиваться во внутренние дела оппозиционных ему страннических общин. В адрес главы согласия посыпались обвинения в превышении власти, забвении принципа соборности. В мае 1913 г. почти одновременно состоялись соборы сторонников Рябинина (его поддержало большинство наставников) и оппозиции, обе стороны предали друг друга анафеме. Между тем полиция установила наблюдение за

Рябининым, 13 авг. 1914 г. как беглый каторжник он был арестован в Ярославле и отправлен в Александровскую тюрьму Иркутска.

22 апр. 1918 г. Рябинин был освобожден, вернулся в Данилово и вновь возглавил согласие статейников. Ок. кон. 1921 — нач. 1922 г. во время тяжелой болезни он принял иноческий постриг с именем А. К этому времени власти конфисковали мельницу и закрыли лавку, построенные на деньги согласия, т. е. осуществили то, чего добивались от преиумщого представители оппозиции, однако раскол среди странников зашел уже так далеко, что никакого влияния на взаимоотношения сторон эти события не оказали. В 20-х гг. XX в. А. продолжал поиск возможностей для пополнения бюджета страннического согласия. По его инициативе в Данилово был создан сельскохозяйственный кооператив «Аксиома», где работали лица, сочувствовавшие странникам (ок. 25 чел.), при кооперативе существовали помещения для укрывательства странников. Через неск. лет кооператив был закрыт, ок. 1930 г. Даниловский центр статейников был разгромлен властями. А. переселился в Казань, откуда продолжал руководить согласием. Авторитет А. среди странников-статейников весьма высок, его считают 2-м по значимости после Киселёва наставником за все время существования согласия.

Объем лит. наследия А. окончательно не выяснен. Сохранившиеся сочинения, как правило, касаются конкретных вопросов жизни согласия и связаны с деятельностью А. в качестве руководителя статейников. Соч.: Вопросы инока Василия и ответы инока Арсения о разных предметах. Ответы о. Арсения на разные вопросы. Суждение о. Арсения по вопросу «Для чего попускаются Богом кровопролитие, войны и стихийные бедствия?» // Рукописи XVI—XX вв. из коллекции Ин-та истории СО РАН / Сост. А. И. Мальцев, Т. В. Панич, Л. В. Титова. Новоси., 1998. С. 323—326, 329—332. Лит.: *Здравомыслов А.* Каторжник — патриарх старообрядцев «странников» // *Тобольские ЕВ.* 1915. № 16. С. 222—227; *Мальцев А. И.* «Исторический рассказ инокини Раисы о древнем старце Никите Семеновиче» // Исследования по истории литературы и общественного сознания феодальной России. Новоси., 1992. С. 191—206; *он же.* Старообрядческая повесть XX в. «Последние дни и кончина отца Арсения» // Традиция и литературный процесс. Новоси., 1999. С. 433—440; *он же.* Старообрядческий наставник XX в. инок Арсений (А. В. Рябинин): Мат-лы к биографии // Гуманитарные науки в Сибири. Новоси., 2000. № 2. С. 68—71.

А. И. Мальцев

АРСЕНИЙ (Смоленец Александр Владиславович; 21.07.1873, Варшава — 19.02.1937, Таганрог), архиеп. Семипалатинский. Род. в семье учителя гимназии католич. вероисповедания, в юности перешел в Православие. Окончил варшавскую гимназию, затем юридический факультет Варшавского ун-та со степенью канд. права (1896). По окончании ун-та назначен младшим кандидатом на судебные должности при Тверском окружном суде. В 1897 г. по собственному прошению переведен на родину и приказом старшего председателя Варшавской судебной палаты от 20 июня 1897 г. определен кандидатом на судебные должности при Ломжинском окружном суде, 7 окт. 1897 г. назначен младшим контролером 1-го округа Варшавского акцизного управления, 5 дек. переведен на ту же должность в 7-й округ.

В 1899 г. поступил вольнослушателем в КазДА, в 1900 г. зачислен студентом и, как имевший высшее образование, получил право пройти полный академический курс за 2 года, окончил академию со степенью канд. богословия в 1902 г. 23 марта того же года ректором КазДА еп. *Алексием (Молчановым)* пострижен в мантию с наречением имени А., 31 марта рукоположен во иеродиакона, 8 июня — во иеромонаха. 18 сент. 1902 г. назначен преподавателем Свящ. истории и помощником смотрителя Клеванского ДУ. В 1903 г. переведен инспектором в Киевскую ДС и включен в состав братии *Киево-Печерской лавры* в качестве соборного иеромонаха. В 1905 г. А. переведен во Владикавказскую епархию ректором Александровской (Ардонской) миссионерской ДС с возведением в сан архимандрита. В 1907 г. поставлен настоятелем *Бельницкого Рождества Пресв. Богородицы мон-ря* Могилёвской епархии.

22 окт. 1910 г. в Троицком соборе *Александро-Невской лавры* состоялась хиротония А. во епископа Пятигорского, викария Владикавказской епархии, к-рую возглавил митр. Киевский *Флавиан (Городецкий)*. В хиротонии участвовал Ярославский архиеп. свт. *Тихон (Белавин)*. Одновременно с исполнением обязанностей викария А. являлся настоятелем *Ново-Афонского мон-ря*. С 17 апр. 1912 г. епископ Старицкий, викарий Тверской епархии. С февр. 1917 г. епископ Приазовский и Таганрогский, викарий Екатерино-

славской епархии. Участвовал в Юго-Восточном рус. церковном Соборе, состоявшемся 19–24 мая 1919 г. в Ставрополе, к-рый находился на территории, контролируемой правительством ген. А. И. Деникина. Собор избрал А. членом *Временного Высшего Церковного Управления Юго-Востока России (ВВЦУ Юго-Востока)*. На том же Соборе ВВЦУ Юго-Востока образовало в границах бывш. Приазовского виц-ства Екатеринославской епархии Ростовскую и Таганрогскую епархию и назначило А. ее правящим архиереем. В 1922 г. в Ростове-на-Дону появился комитет «Живой церкви», претендовавший на управление епархией. А. объявил его неправомочным. Вскоре А. был арестован и отдан под суд по обвинению в противодействии кампании *изъятия церковных ценностей*. 30 авг. 1922 г. приговорен к расстрелу, затем мера наказания была изменена на 10 лет лагерей.

В 1922–1925 гг. А. отбывал заключение в СЛОИ. В окт. 1925 г., после освобождения, назначен временно управляющим Саратовской епархией, с 13 июля по 12 сент. 1927 г. управлял Минской епархией. 1 нояб. 1927 г. возведен в сан архиепископа и назначен правящим архиереем Сталинградской епархии. 25 июня 1930 г. переведен в Крымскую епархию. На всех местах архипастырского служения А. мужественно противодействовал обновленцам, пользовавшимся поддержкой властей. 11 авг. 1931 г. назначен архиепископом Орловским и Севским, однако в управление епархией вступить не смог, 27 июня следующего года был уволен на покой. В 1933 г. арестован в Сталинграде, до кончины находился в ссылке в разных местах, в частности в 1934 г. в Борисоглебске. 17 сент. 1935 г. назначен архиепископом Семипалатинским, но не имел возможности вступить в управление епархией. Скончался в ссылке и погребен на старом городском кладбище в Таганроге.

С 1917 г. вел дневники (не сохранились). Помимо польск. и рус. свободно владел англ., франц., нем. и итал. языками, основательно знал древние языки — греч., лат. и евр. Лит.: *Манил. Русские иерархи, 992–1892*. Ч. 1. С. 386–389; *За Христа пострадавшие*. Кн. 1. С. 106–107; *Акты свт. Тихона*. С. 237, 842, 964; *Резникова И.* Православие на Соловках. СПб., 1994. С. 115; *Андрей (Мороз), иером.* История Владикавказской епархии. Серг. П., 1999. С. 154–155, 179–181.

Прот. Владислав Цыпин

АРСЕНИЙ (Стадницкий Авксентий Георгиевич, 22.01.1862, с. Комаров (молдав. Кумарэу) Хотинского у. Бессарабской губ. — 10.02.1936, г. Ташкент), митр. Ташкентский и Туркестанский. Род. в семье настоятеля Успенской ц. в Комарове, мать происходила из молдав. священнического рода Черноуц. После учебы в Единецком ДУ поступил в Кишинёвскую ДС, к-рую окончил в 1880 г. с отличием, в семинарии считался одним из лучших певцов. С 1 сент. 1880 г. преподавал в Единецком уч-ще церковное пение, географию и чистописание. Предполагал продолжить образование в ун-те, однако, поскольку согласно действовавшему законодательству выпускники семинарий могли продолжать образование только в духовных учреждениях, в 1881 г. поступил в КДА. В годы учебы в академии писал для студенческого журнала, «Труды КДА» опубликовали «Дневник студента — паломника на Афон», созданный Стадницким под впечатлением 2 паломничеств в 1885 г., сочинение было удостоено *Макария (Булгакова) премии* за 1895 г. В 1885 г. Стадницкий окончил академию со степенью канд. богословия и с правом представления диссертации на соискание степени магистра без дополнительного устного экзамена. 18 сент. 1885 г. назначен преподавателем древнегреч. языка в Кишинёвскую ДС, с 15 авг. 1886 г. также преподавал церковное пение, с 12 февр. 1892 г. — догматическое богословие и ряд др. предметов. Преподавательскую деятельность совмещал с адм. служением: с 1886 г. являлся членом ревизионного комитета, с 1892 г. — членом комитета по наблюдению за миссионерской деятельностью в Кишинёвской епархии, участвовал в *съездах миссионерских* в Москве в 1887 и 1891 гг., в 1895 г. исполнял должность инспектора семинарии, в 1887–1896 гг. был редактором «Кишинёвских Ев». 12 дек. 1895 г. назначен инспектором Новгородской ДС. В 1896 г. удостоен степени магистра богословия за соч. «Гавриил Банулеско-Бодони, экзарх Молдо-Влахийский (1808–1812 гг.) и митрополит Кишинёвский (1813–1821 гг.)», основанное на материалах, изученных автором в архивах Австрии, Румынии, Бессарабии. 30 дек. 1895 г. еп. Нарвским *Иоанном (Кратировым)* в *Александроневской лавре* Стадницкий был по-



Арсений (Стадницкий), архиеп. Новгородский

стрижен в монашество с именем в честь свт. *Арсения* Тверского. 31 дек. рукоположен во иеродиакона, 1 янв. следующего года — во иеромонаха. 18 сент. 1896 г. назначен ректором Новгородской ДС, 13 окт. возведен в сан архимандрита, через 10 дней назначен настоятелем новгородского *Антония Римлянина мон-ря*. 10 янв. 1897 г. А. был переведен в МДА на должность инспектора и одновременно в звании ординарного профессора возглавил кафедру библейской истории, 3 марта следующего года назначен ректором МДА. В марте 1898 г. А. организовал народные чтения для жителей Сергиевского Посада, в чтениях наряду с преподавателями участвовали студенты МДА, вскоре была открыта академическая Покровская церковноприходская школа для немущих жителей Посада с воскресной школой при ней. Большое значение в жизни МДА имела работа философского кружка, открытого в 1899 г., и первое научное паломничество преподавателей и студентов МДА во главе с ректором в 1900 г. на Св. землю и на Афон, во время к-рого А. сослужил К-польскому Патриарху *Иоакиму III* при освящении

Прот. Георгий и Мария Авксентьевна Стадницкие





Ректор МДА Арсений (Стадницкий),
еп. Волоколамский, и профессор МДА
А. П. Соколов

Андреевского собора рус. *Андрея апостола скита* на Афоне. А. заботился о материальном положении студентов: в 1901 г. в МДА были учреждены полные стипендии для тех учащихся, кто не находился на казенном обеспечении. Среди учеников А., сохранивших любовь к своему наставнику на протяжении всей жизни, — *Алексий (Симанский)*, буд. Патриарх Московский и всея Руси, *Арсений (Жадановский)*.

18 февр. 1899 г. А. был назначен епископом Волоколамским, 3-м викарием Московской епархии с оставлением в должности ректора МДА, хиротония состоялась 28 февр. в *Христа Спасителя храме*. 5 дек. 1903 г. А. был переведен на самостоятельную Псковскую кафедру. Расставаясь с академией, А. пожертвовал 1000 р. на исследование по истории МДА в связи с приближающимся столетием (1914), по 500 р. на академическую б-ку и Покровскую церковноприходскую школу, 500 р. на памятник проф. прот. Д. Ф. *Голубинскому*. 21 дек. за прощальной литургией в Троицком соборе ТСЛ А. рукоположил иеродиака. Алексия (Симанского) во иеромонаха, 30 дек. прибыл во Псков.

На Псковской кафедре: 1903–1910 гг. А. полагал, что «пастырям Церкви необходимо поднять свой научный уровень, расширить свой духовный кругозор и объединиться между собой для совместной работы на благо Церкви и пользу русского народа» (Великолукский филиал ГА Псковской обл. Ф. 39. Оп. 1. Д. 282. Л. 48). Особенно нуждались приходы в подготовленных низших членах церковного клира. Будучи знатоком уставного богослужения, А. обращал

особое внимание на правильную постановку церковного пения, на подготовку псаломщиков и регентов, для чего создал во Пскове псаломщическую школу. Летом 1904 г. во Пскове состоялся съезд учителей церковного пения, 6 сент. следующего года было освящено здание певч. школы, получившей по имени ее основателя наименование «Арсениевской». Много сил А. отдавал устройству церковноприходских школ, организации преподавания Закона Божия в светских учебных заведениях. 9 авг. 1906 г. трудами архипастыря был открыт Псковский церковно-археологический музей.

В связи с началом русско-япон. войны А. призвал духовенство епархии стать первыми жертвователями в губернии на военные нужды. Помимо материальной помощи рус. войскам, направлявшейся Псковской



Арсений (Стадницкий),
архиеп. Псковский

консistorией, значительные средства шли от организованного А. при Псковском жен. епархиальном уч-ще благотворительного об-ва «Дамский комитет для помощи армии». Революционные события 1905 г., манифест об учреждении Гос. Думы, а также появление радикально-реформационного движения в Церкви, объединенного вокруг «группы 32 Санкт-петербургских священников» (см. *Союз церковного обновления*), вызвали брожения и во Псковской епархии. В нач. лета 1905 г. А. организовал первое пастырское епархиальное собрание, на к-ром призвал духовенство и паству с осторожностью относиться к происходящим социальным изменениям.

14 янв. 1906 г. А. был назначен присутствующим в Синоде и Председателем (до 1907) Учебного комитета «с оставлением за ним управле-

ния епархией», а также членом особого Присутствия по подготовке буд. Всероссийского Поместного Собора, 6 марта А. стал членом постоянного действующего при Святейшем Синоде *Предсоборного Присутствия*, возглавив в нем отдел церковно-учебных заведений. Принимая участие в заседаниях Святейшего Синода, А. видел мн. нестроения церковной жизни нач. XX в., связанные с безграничной властью обер-прокурора, при к-ром члены Синода, по словам А., «являются в качестве статистов». В 1907 г. А. был избран членом Гос. Совета от курий монашеского духовенства. В Гос. Совете А. отстаивал принцип единения власти и правосл. Церкви, необходимость сохранения за правосл. Церковью статуса государственной, выступал против принятия закона о правовом статусе старообрядческих общин (см. *Старообрядчество*), против закона о переходе из одного вероисповедания в другое, предлагал принять новое законодательство по борьбе с пьянством в России, неоднократно выступал против расширения продажи крепких напитков.

3 нояб. 1904 г. А. был удостоен степени д-ра церковной истории за соч. «Исследования и монографии по истории Молдавской Церкви». К этому времени научные труды А. получили высокую оценку: он был почетным членом МДА и КДА, членом имп. *Палестинского правосл. об-ва* и мн. др. научно-общественных орг-ций, его докт. дис. была отмечена Уваровской премией Российской имп. АН и медалью «Vene Merente» 1-й степени, присуждавшейся румын. королевским домом за выдающиеся научные труды.

31 янв. 1907 г. А. был возведен в сан архиепископа. 5 нояб. 1910 г. переведен на Новгородскую кафедру, 22 нояб. он покинул Псковскую епархию, оставив на церковно-просветительские и благотворительные нужды 3000 р.

На Новгородской кафедре (до ареста): 1910–1920 гг. Одним из первых дел А. в Новгороде стало сооружение епархиального дома. Существовавшее ранее одноэтажное здание, построенное в 1826 г., было непригодно для задач епархиальной жизни нач. XX в., когда регулярно проводились съезды и собрания духовенства, религ. беседы; новые помещения требовались также для многочисленных епархиальных архивов.

Возведение здания велось по проекту архит. Н. К. Рагулина с использованием новейших достижений техники. На торжественном открытии епархиального дома 2 дек. 1912 г. присутствовало ок. 3 тыс. гостей, в т. ч. С.-Петербургский митр. сщмч. *Владимир (Богоявленский)*, оберпрокурор Синода В. К. *Саблер*. По благословению Синода дом был назван «Арсениевским». В нем расположились зал-аудитория для лекций, бесед и собеседований, консистория, училищный и миссионерский советы, б-ка, иконно-книжная лавка епархиального братства Св. Софии, епархиальный церковно-исторический музей, редакция «Новгородских ЕВ», неск. покоев предназначалось для приезжавших в епархиальное управление священнослужителей.

В преддверии археологического съезда в Новгороде А. поддержал инициативу духовенства по сбору сведений о храмах и мон-рях епархии. Было изучено более 400 храмов в Старорусском, Новгородском, Великолукском, Порховском, Валдайском, Тихвинском, Кирилловском, Белозерском, Устюжском и Боровичском уездах. Ряд уникальных предметов церковной старины был выставлен в митрополичьих покоях архиерейского дома, эта экспозиция составила основу церковного музея, в посл. организованного А. В 1911 г. состоялся XV Новгородский археологический съезд, А. выступил с сообщением «О современном состоянии собора святой Софии в Новгороде», в к-ром остановился на пагубных последствиях реконструкции, завершившейся к 1900 г. и приведшей к обветшанию собора уже спустя 10 лет. Констатируя плачевное состояние предметов церковной старины в России, участники съезда предложили провести регистрацию икон и утвари, а утратившие богослужебное значение старинные предметы поместить в Новгородский церковно-археологический музей.

В февр. 1911 г. А. опубликовал в «Новгородских ЕВ» распоряжение «о точном исполнении существующих по Духовному ведомству постановлений относительно охранения в церквях и монастырях предметов древности». В июне 1911 г. вместе с архит. В. Т. *Георгиевским* и искусствоведом Ю. А. *Олсуфьевым* А. посетил *Ферапонтов Мартирианов мон-рь*, обнаружив «катастрофическое состояние» ц. Рождества Пресв.



видел в укреплении религиозно-нравственного начала в своей

Члены Гос. Совета от духовенства. Сидят (слева направо): архиеп. Новгородский Арсений, архиеп. Варшавский Николай, еп. Вологодский Никон; стоят: протоиереи Трегубов, Беликов, Буткевич. Фотография. 30 мая 1912 г.

пастве и просвещении народа. Поэтому А. много внимания уде-

лял устройению правильного преподавания в церковноприходских школах и Закона Божия в народных школах: в нач. 1911 г. он опубликовал в «Новгородских ЕВ» статью «О надзоре за преподаванием Закона Божия в народных школах», 18 февр. издал распоряжение о введении этой дисциплины в гражданских начальных школах епархии. А. активно содействовал развитию церковно-певч. культуры, особенно в церковноприходских школах, т. к. их ученики составляли значительную часть церковных хоров. 4 апр. 1912 г. при обсуждении проекта закона о начальном образовании в Гос. Совете А. настаивал на обязательности преподавания пения в народных школах. В Новгородской губ. проводились певч. съезды с одновременной организацией краткосрочных певч. курсов, 18 сент. 1911 г. при новгородском архиерейском доме в Лихудовском корпусе были открыты курсы для псаломщиков на 25 чел. По инициативе А. в Софийском (со 2 окт. 1911) и Знаменском соборах (с 7 окт. 1911) регулярно проводились религиозно-нравственные беседы, 20 авг. 1912 г. были учреждены Новгородские миссионерские курсы для духовенства. Много сил отдавал А. борьбе с пьянством, он возглавлял Новгородское епархиальное братство трезвости, был членом губернского комитета попечительства о народной трезвости, председателем открывшегося 6 авг. 1912 г. в Москве Всероссийского съезда практических деятелей в борьбе с алкоголизмом на началах религиозно-нравственных.

6 февр. 1912 г. А. получил разрешение Синода на всероссийский сбор средств для восстановления фресок, благодаря чему в мон-ре были проведены необходимые комплексные реставрационные работы. 15 мая 1912 г. по инициативе и под председательством А. состоялась собрание духовенства и ученых мирян для создания Новгородского церковно-археологического об-ва, учрежденного 3 янв. 1913 г. При об-ве были созданы б-ка, архив и церковно-археологическое древлехранилище. Почетными членами об-ва являлись акад. А. И. *Соболевский*, профессора С. Т. *Голубев* и А. А. *Дмитриевский*, среди действительных членов — искусствоведы В. К. *Мясоедов*, Л. А. *Мацулевич*, Н. П. *Сычѳв*, П. Л. *Гусев*. Об-во, просуществовавшее до апр. 1917 г., имело неск. задач: описание икон, книг, рукописей, утвари, находящихся в храмах Новгородской епархии; собрание коллекции музея-древлехранилища, открытого в Арсениевском доме; исследовательская работа в архивах консистории и архиерейского дома; наблюдение за состоянием архитектурных памятников Новгорода и губернии. За время работы об-ва были составлены подробные описания *новгородского в честь Покрова Пресв. Богородицы и свт. Кирилла Александрийского мон-ря*, *Сковородского мон-ря*, *Реконской пуст.* В 1916–1917 гг. А. вместе с Церковно-археологическим об-вом и Об-вом любителей древности хлопотал о сохранении фресок в ц. Спаса на Нередице (см. *Нередицкий в честь Преображения Господня мон-рь*), к-рые могли осыпаться в результате строительства железной дороги Петроград—Орѳл.

Одну из важнейших задач своей архипастырской деятельности А.

7 июня 1911 г. А. освятил мраморный крест в основание закрытой в 1764 г. *Антониевой Черноозерской пуст.* в Череповецком у., призванной осуществлять правосл. миссию

411

среди беспоповцев *Спасова согласия*, имевших в этом крае скиты. Начальное управление пустынью А. поручил игум. *Леушинского мон-ря* прп. *Таисии (Солоповой)*. В сент. 1911 г. группа старообрядцев-беспоповцев Старорусского у. через епархиальный миссионерский совет обратилась к А. с прошением принять их в лоно правосл. Церкви и разрешить строительство единоверческого храма в дер. Соловьёво. Просьба была удовлетворена, 12 мая 1913 г. состоялась торжественная закладка Феодоровского храма.

Вскоре после назначения на кафедру А. возглавил Новгородское отделение Палестинского об-ва. В «Новгородских ЕВ» по его благословению появился раздел, посвященный Св. земле. А. поддерживал дружеские отношения с иерархами Вост. Православных Церквей. Со времени паломничества в 1900 г. в Палестину А. был лично знаком и состоял в переписке с Антиохийским Патриархом *Григорием IV Хаддадом*, Иерусалимским Патриархом *Дамианом*, а также Александрийским Патриархом *Фотием*. В 1913 г. принимавший участие в праздновании 300-летия дома *Романовых* Патриарх Григорий посетил Новгород и 28 апр. возглавил хиротонию архим. Алексия (Симанского) во епископа Тихвинского, викария Новгородской епархии.

В период осуществления реформ П. А. *Столыпина* А. призывал новгородскую паству помогать переселявшимся в Сибирь и на Дальн. Восток безземельным крестьянам, жертвовать средства на возведение храмов в этих регионах. В годы первой мировой войны А. нес попечение об открытии лазаретов для раненых, в т. ч. в *Юрьевом новгородском мон-ре* и Арсениевском епархиальном доме, совершал в них молебны, напутствовал отправлявшиеся на фронт гарнизоны и посещал раненых в лазаретах. Организуя сбор средств на нужды фронта, обращался к настоятелям мон-рей и храмов Новгородской епархии с просьбой передавать доходы на нужды армии. По инициативе А. в 1915 г. *Саввин вишерский мон-рь* близ Новгорода был предоставлен для эвакуированных 200 насельниц жен. обителей Риги и Митавы. В том же году под председательством А. был организован комитет по оказанию помощи беженцам. Увеличились церковные

сборы в пользу Красного Креста, поступали отчисления из епархиальной кассы на поддержку обездоленных.

Слова и речи А. собраны в одном из лучших проповеднических сборников нач. XX в. «На духовной страде» (СПб., 1914), включающем в себя проповеди в дни двенадцатых праздников, рассуждения о памятных событиях церковной и гражданской истории, пастырские поучения.

Труды А. были отмечены орденом св. равноап. кн. Владимира 3-й степени, орденом Александра Невского, орденом св. Анны 1-й степени, серб. орденом св. Саввы 2-й степени, тур. орденом Меджидие 1-й степени, а также мн. дипломами за участие в изучении церковной истории и в духовном просвещении. А. являлся почетным членом КДА (1900), СПбДА (1910), КазДА (1910), Псковского археологического об-ва, губернского статистического комитета (1904), Церковно-исторического и археологического об-ва при КДА (1909), *Археологического русского ин-та в К-поле* (1910–1913), имп. Русского археологического об-ва (1913), почетным или действительным членом правосл. братств и орг-ций: Богоявленского братства при КДА (1896), Палестинского об-ва (1900), московского *Общества любителей духовного просвещения* (1900–1902, 1905), братства прп. Сергия Радонежского при МДА (1907), Холмского правосл. Свято-Богородицкого братства (1915). Труды А. на ниве благотворительности также отмечены почетным членством в Новгородском управлении российского *Красного Креста* об-ва (1901) и в Александро-Мариинском доме призрения (1902).

15 апр. 1917 г. обер-прокурор В. Н. Львов огласил указ Временного правительства о прекращении зимней сессии Синода, увольнении его членов (в т. ч. А.) и о созыве на летнюю сессию новых членов во главе с постоянным членом Синода архиеп. Карталинским, экзархом Грузии *Платоном (Рождественским)*. 26 апр. 1917 г. состоялось первое заседание Синода нового состава, было принято послание к архипастырям, пастырям и всем верным чадам Церкви, в к-ром важнейшей задачей объявлялась подготовка к Поместному Собору. Синод также постановил, что все правящие архиереи РПЦ должны быть утверждены

на своих кафедрах или переизбраны на созданных в кратчайший срок епархиальных съездах духовенства и мирян. Вернувшись в Новгород, на собрании клириков епархии 26 марта А. информировал духовенство о переменах во взаимоотношениях Церкви и гос-ва, призвал к осмотрительности в реформировании церковной жизни. Новгородский епархиальный съезд, открывшийся 24 мая 1917 г. в мон-ре Антония Римлянина, подавляющим большинством голосов 31 мая избрал А. на Новгородскую кафедру, вместо консистории был избран епархиальный совет.

В июне–июле 1917 г. в Петрограде под председательством А. проходили заседания Предсоборного совета, на к-рых обсуждались наиболее важные вопросы церковной реформы, в частности правовой статус РПЦ при новом гос. строе. Излагая позицию Предсоборного Совета по данной проблеме на заседании 13 июля 1917 г., А. утверждал: «Церковь должна быть автономной в своей внутренней жизни, но это не значит, что Церковь должна быть отделена от государства, союз Церкви с государством может быть не внешним, а внутренним. И государство не будет считать Церковь своим ведомством, но дружелюбно будет относиться к Церкви, признавая ее культурно-просветительское значение и не отказывая ей в материальной помощи» (РГИА. Ф. 796. Оп. 445. № 234. Л. 20).

15 авг. 1917 г. открылся *Поместный Собор Православной Российской Церкви*. Избранный товарищем (заместителем) Председателя Собора, А. возглавил 2 соборных отдела: «Правовое положение Церкви в государстве», на к-рый возлагалась задача выработать проект определения Собора о взаимоотношениях Церкви и гос-ва, и Издательский отдел. После обсуждений 2 дек. 1917 г. на Соборе было принято определение «О правовом положении Российской Православной Церкви», содержащее требование обязательной принадлежности главы гос-ва, министров исповеданий и народного просвещения (и их заместителей) к правосл. вероисповеданию; объявление правосл. календаря государственным, а правосл. праздников неприсутственными днями; сохранение прежнего порядка записи и учета актов гражданского состояния в церковных приходах; сохранение

в гос. школах обязательного преподавания Закона Божия; сохранение института правосл. военного духовенства и прав юридического лица за правосл. установлениями; неизбежность церковной собственности и льготное налогообложение Церкви; выделение гос. субсидий на нужды Церкви; сохранение за Церковью первенствующего положения. Определение отстаивало традиц. для России союз правосл. Церкви и гос-ва.

После того как члены Поместного Собора узнали о низложении Временного правительства в Петрограде (см. *Октябрьская революция 1917 г.*), на заседании 30 окт. 1917 г. было принято решение немедленно приступить к избранию Патриарха. 31 окт. тайным голосованием были определены 3 кандидата на Патриарший Престол: А., митр. Тихон и архиеп. *Антоний (Храповицкий)*. По свидетельству митр. *Евлогия (Георгиевского)*, А. «возможности стать Патриархом ужасался и только молил Бога, чтобы «чаша сия миновала» его». 5 нояб. в храме Христа Спасителя жребием на Патриарший Престол был избран митр. Тихон, 21 нояб. состоялась интронизация. 28 нояб. А. был возведен в сан митрополита и с этого времени председательствовал на большинстве соборных заседаний, 7 дек. 1917 г. А. был избран членом Свящ. Синода.

По окончании 1-й сессии Собора 11 дек. 1917 г. А. прибыл в Новгород, где устанавливалась советская власть. 7 янв. 1918 г. были проведены обыски в квартирах преподавателей Новгородской ДС, мн. горожане вышли на площадь к зданию бывш. Дворянского собрания, где с дек. 1917 г. размещался исполнительный комитет совета рабочих и солдатских депутатов, и потребовали прекращения обысков и освобождения арестованных представителей общественных орг-ций, выступивших в защиту Учредительного собрания. Когда люди появились на площади, началась стрельба из пулеметов, были убитые и раненые. Только благодаря переговорам А. и еп. Алексия (Симанского) с председателем исполкома совета удалось остановить кровопролитие.

15 янв. 1918 г. А. выехал в Москву на 2-ю сессию Поместного Собора, где руководил работой пленарных заседаний. В повестку дня сессии включены были вопросы, относящиеся к епархиальному управлению, приход-

ской жизни и устройству единоверческих приходов, однако главным вопросом стало обсуждение декрета «*Об отделении церкви от государства и школы от церкви*», принятого Совнаркомом. В постановлении Собора декрет характеризовался как «злостное покушение на весь строй жизни Православной Церкви и акт открытого против нее гонения» и всякое участие в его проведении расценивалось как несовместимое с правосл. исповеданием, караемое вплоть до отлучения от Церкви. Приняты были также определения «О мероприятиях, вызываемых происходящим гонением на Православную Церковь» (18 апр. 1918), «О мероприятиях к прекращению нестроений в церковной жизни» (19 апр. 1918). 15 (28) февр. 1918 г., выступая на торжественном заседании, посвященном памяти убиенного в Киеве сщмч. Владимира (Богоявленского), А. подчеркнул: «Такие жертвы, какова настоящая, никого не устрашат, а напротив, ободрят верующих идти до конца путем служения долгу даже до смерти!» 6 марта (21 февр.) А. был избран в *Высший церковный совет* от Свящ. Синода, 18 апр. принял участие в деянии Собора о прославлении в лике святых еп. Иркутского *Софрония (Кристалевского)*.

По окончании 2-й сессии Собора А. 25 апр. вернулся в Новгород. 28 июня в *Десятинном мон-ре* под председательством А. прошло епархиальное собрание, на к-ром архиерей рассказал о работе Собора, восстановлении Патриаршества и о декрете Совнаркома, на собрании был избран епархиальный совет во главе с прот. Иоанном Семёновским. Вскоре А. вновь выехал на заседания Собора в Москву. В кон. сент. 1918 г. А. был назначен председателем образованного при ВЦУ Школьно-просветительского отдела, 28 марта 1919 г.— председателем комиссии для обсуждения вопросов о задачах, цели и типе совр. пастырей. В сент. 1918 г. Поместный Собор завершил свою работу, но А. не смог вернуться в Новгород, поскольку как член Синода должен был находиться возле Патриарха в сложное для Церкви время. В дек. 1918 г. свт. Тихон поручил А. дело «оживления церковного учительства» в храмах 8-го благочиния Москвы: участие в воскресных и праздничных богослужениях, произнесение проповедей и совершение бесед с паствой.

Временное управление Новгородской епархией А. возложил на еп. Тихвинского Алексия (Симанского), к-рый осуществлял руководство епархией в 1917 г., между архиереями продолжалась активная переписка. 3 июня 1918 г. Новгородский губисполком издал постановление о передаче в ведение Отдела народного образования зданий Арсениевского епархиального дома, Новгородской ДС и ДУ, в помещениях епархиального дома открылся Дом искусств, в семинарии поселились красноармейцы, церковно-ликвидационный подотдел наложил арест на всю переписку и канцелярию митрополита. Осенью 1918 г. в Новгородской епархии начались аресты и расстрелы духовенства, разорение храмов и мон-рей, преобразование их в трудовые коммуны, к кон. 1918 г. в Новгородской епархии без суда и следствия были расстреляны еп. Кирилловский сщмч. *Варсонофий (Лебедев)*, сщмч. *Павел Кушников*, сщмч. *Иоанн Иванов*, игум. *Ферапонтова мон-ря* прмц. *Серафима (Сулимова)* и др.

После постановления Наркомата юстиции от 14 февр. 1919 г. по всей России началась кампания по *вскрытию мощей*. В Новгородской епархии зимой—весной 1919 г. были вскрыты мощи прп. *Кирилла Новоезерского*, прав. *Иакова Боровицкого*, святых, почивавших в Софийском соборе. В этих условиях Патриарх Тихон 17 февр. 1919 г. обратился к епархиальным архиереям с указом, в к-ром предписывал «по обстоятельствам времени... с архипастырской заботливостью и рассуждением устранить всякие поводы к соблазну в отношении святых мощей во всех тех случаях, когда и где признано будет... необходимым и возможным, с донесением о последующих Ваших распоряжениях Священному Синоду» (Акты свт. Тихона. С. 158). В личном разговоре с еп. Алексием (Симанским) А. определил, какие меры должны быть приняты в Новгородской епархии во исполнение послания Патриарха. В февр.—марте еп. Алексий и клирики епархии освидетельствовали мощи в Софийском соборе Новгорода, в Сквородском и Антониевом мон-рях, изъяли из раковату, лишние пелены и др. предметы.

Аресты, судебные процессы, ссылка. 5 янв. 1920 г. А. был вызван из Москвы в Новгород, 20 янв.

арестован, 27 янв. освобожден, однако церковно-ликвидационный подотдел Новгородского губисполкома контролировал его деятельность, ограничивая передвижение по епархии. Верующие неоднократно обращались к властям с просьбами разрешить А. выезжать на служение в приходы епархии. Уступая этим просьбам, власти регулярно выдавали архипастырю удостоверение на посещение городов и сел епархии. На Вербное воскресенье 1920 г. А. возглавил в Новгороде хиротонию архим. Тихона (Тихомирова) во епископа Череповецкого, викария Новгородской епархии. С июля по окт. 1920 г. А. неоднократно выезжал на несколько дней в Грузино, Борисово, Косино, Бологое, Ст. Руссу, совершал богослужения в Софийском соборе.

1 июня 1920 г. помещение Новгородского епархиального совета было подвергнуто обыску, представитель новгородских властей произвел ревизию, изъятие документов и книг, 15 сент. помещение совета было опечатано, совет ликвидирован. 1 нояб. 1920 г. в Новгороде начался судебный процесс, в котором еп. Алексей (Симанский), архимандриты Никодим и Анастасий, игумены Гавриил и Митрофан обвинялись в тайном освидетельствовании мощей святых в Софийском соборе перед их офици. вскрытием, А. был привлечен в качестве свидетеля. Обвиняемые были осуждены, постановлением ВЦИК от 6 нояб. 1920 г. амнистированы.

В февр. 1921 г. в помещении бывш. Арсениевского дома начался судебный процесс над А., еп. Алексием (Симанским), протоиереями Яцковским, Вихровым, Соколовым, мирянами Финиковым и Скородумовым, обвиненными в «противодействии мероприятиям Советской власти, во внесении... дезорганизации в гражданскую жизнь Новгородской губернии, в нарушении Декрета об отделении церкви от государства». Нарушение декрета заключалось в том, что А. «утверждал журналы епархиального совета... рассылал от своего и совета имени указания касательно бракоразводного процесса, судопроизводства церковников». Кроме того, А. был обвинен в том, что издаваемые им указы о трудовых общинах способствовали сохранению собственности монахов, что поручал строительно-хозяйственные дела благочинным, следов., в епархии велось храмостроительство, что

он не запретил принимать сборы и пожертвования на упраздненные учреждения епархии, в т. ч. братство Св. Софии. А. виновным себя не признал. 19 февр. 1921 г. трибунал признал всех подсудимых виновными, но, учитывая амнистию ВЦИК от 6 нояб. 1920 г., наказание было определено условным. Наряду с условным осуждением на 5 лет А. предписывалось выехать на постоянное жительство в Архангельскую губ. В кассационной жалобе, направленной в Наркомат юстиции, А. писал о невозможности 2 наказаний за одно преступление. Кассационный трибунал ВЦИК на заседании 15 июня 1921 г. рассмотрел решение Новгородского ревтрибунала и отменил ссылку в Архангельск.

23 февр. 1922 г. был издан декрет ВЦИК об изъятии церковных ценностей в помощь голодающим Поволжья и Предуралья. Откликаясь на воззвание Патриарха Тихона от 28 февр., А. приступил к организации Новгородского комитета помощи голодающим, о чем составил обращение к верующим епархии, но оно не было разрешено к публикации в печати, тогда А. принял решение проповедовать о посильных пожертвованиях во время богослужений. В марте 1922 г. в газ. «Звезда» (№ 65) было опубликовано послание А., в котором говорилось о необходимости сбора средств: «Пожертвования могут быть деньгами, вещами и продовольствием... Святейший Патриарх благословил духовенству... приносить в жертву голодающим и драгоценные церковные украшения, не имеющие богослужебного употребления». В апр. 1922 г. А. передал в губернский комитет помощи голодающим личные драгоценности: золотой крест с 11 бриллиантами, золотой наперсный крест, золотую панягию с золотой цепью. Примеру архипастыря последовали мн. новгородские священники. Предвидя возможное сопротивление верующих изъятию ценностей, А. по предложению зам. председателя губисполкома П. Т. Терешкова неск. раз обращался к пастве с воззваниями, в которых просил «не допускать... насилия в той или иной форме — ни в храме, ни около него, так как это оскорбит храм как дом мира и любви Христовой... Прошу также и о том, чтобы это изъятие церковных ценностей не явилось поводом для каких-либо политических вы-

ступлений, так как Церковь по существу своему вне политики» (Звезда. 1922. № 86. С. 1). Губернская комиссия по изъятию церковных ценностей, в которую были включены 4 священнослужителя, выработала положение об изъятии и учете ценностей: верующие и духовенство были допущены к учету и упаковке ценностей, к участию в делегациях, сопровождавших ценности в центр. Особо оговаривалось, что перенос мощей при извлечении из раков «производится исключительно духовенством».

В некоторых местах при изъятии произошли столкновения между отрядами милиции и верующими, имелись человеческие жертвы. 16–19 марта 1922 г. в Ст. Руссе верующие оказали сопротивление властям. В результате расследования, проведенного выездной сессией губернского ревтрибунала, было арестовано 22 чел., в т. ч. священники В. Пылаев и В. Орлов. Трибунал приговорил священников и одного мирянина к расстрелу (позднее Пылаев и Орлов были помилованы), остальным назначил различные сроки заключения. Особым постановлением к уголовной ответственности привлекались Патриарх Тихон, А. и викар. Новгородской епархии еп. Старорусский Димитрий (Снеровский). Материалы, собранные в губернии, переправлялись для предварительного следствия в Верховный трибунал при ВЦИК. В кон. мая 1922 г. А. был признан виновным.

2 июля 1922 г. по вызову ГПУ А. приехал в Москву. Созданное к этому времени в Новгороде обновленческое епархиальное управление 4 июля захватило митрополичью канцелярию, в нач. авг. на Всероссийском съезде «Живой церкви» А. в числе др. архиереев был уволен на покой. 22 марта 1923 г. в Москве А. был арестован по делу Патриарха Тихона о сопричастности изъятию церковных ценностей и помещен в Бутырскую тюрьму. На единственном допросе 23 марта А. виновным себя не признал, указав, что на Поместном Соборе 1917–1918 гг. он «лично восставал против обсуждения вопросов политического характера, хотя и не всегда успешно». По поводу освидетельствования мощей А. повторил, что это право церковной власти. 10 янв. 1924 г. А. был освобожден, но 15 янв. вновь арестован и помещен в Бутырскую тюрьму. 28 марта Комиссией НКВД СССР



Арсений (Стадницкий),
митр. Ташкентский.
Фотография. 1933–1936 гг.

А. был осужден на 3 года высылки в Бухару, проживал в Полторацке (совр. Ашхабад). 5 дек. 1925 г. в соответствии с завещанием Местоблюстителя Патриаршего престола митр. сщмч. Петра (Полянского) А. был назначен 3-м кандидатом на должность Местоблюстителя. В 1926 г. переведен в Ташкент, где и находился безвыездно до своей кончины, постановлением ОСО при ОГПУ СССР от 28 марта 1927 г. А. разрешалось свободное проживание в пределах Ср. Азии.

В 20-х — нач. 30-х гг. А. оставался правящим архиереем Новгородской епархии, осуществляя свои функции через викария архиеп. Хутынского Алексия (Симанского). В мае 1927 г. А. был включен во *Временный Патриарший Свящ. Синод* при Заместителе Патриаршего Местоблюстителя митр. Сергия (Страгородском). Находясь в ссылке, А. не мог принимать участия в работе Синода и имел отрывочные сведения о церковной жизни, но он никогда не ставил под сомнение полномочия митр. Сергия. Подпись А. стоит под «Декларацией» митр. Сергия и Синода от 29 июля 1927 г.

Ташкентская кафедра: 1933–1936. После кончины митр. Ташкентского Никандра (Феноменова) 11 авг. 1933 г. на освободившуюся кафедру был назначен А. с титулом «Ташкентский и Туркестанский». Новгородскую кафедру занял архиеп. Алексий (Симанский). За ревностное служение указом Синода от 9 мая 1934 г. А. был награжден правом ношения двух пананий, в 1935 г. — правом предношения креста за богослужением. В Ташкенте А. много внимания уделял церковному пению,

любил управлять хором, часто пел на клиросе. Несмотря на, казалось бы, совершенную невозможность развивать церковную науку, А. пытался поощрять церковно-исторические исследования. По отзыву А. 2-ю часть работы «Святые Вологодского края» (Ч. 1 опубл.: М., 1895) ее автор прот. Н. Коноплев в 1935 г. был удостоен Синодом степени магистра богословия.

Предчувствуя кончину, А. просил близкого ему свящ. Александра Щербу похоронить его в простом, необитом гробу, на могилу положить живые цветы. А. скончался от кровоизлияния в мозг, погребен на ташкентском Александро-Невском кладбище около могилы митр. Никандра. Мн. годы могилы иерархов находились в забвении, в послевоенное время были приведены в порядок,



Посещение Святейшим Патриархом Московским и всея Руси Алексием II могилы митр. Арсения (Стадницкого).
Ташкент. 11 нояб. 1996 г.

а в год столетия Ташкентской епархии (1971) были украшены новыми надгробиями.

В 1993 г. по благословению Святейшего Патриарха Московского и всея Руси Алексия II в Новгороде состоялись Первые, в 1995 г. — Вторые Арсениевские чтения. На бывш. Арсениевском доме установлена мемориальная доска. 11 нояб. 1996 г. Святейший Патриарх Алексей II посетил Александро-Невское кладбище Ташкента и отслужил литию по всем церковным пастырям, подвизавшимся на узбекской земле.

Арх.: АПРФ. Ф. 3; ГАНО. Ф. Р.-213, 268, 822, 1558, 480, 481, 482, 483, 835; ГАРФ. Ф. 130, 550 [Арсений, митр. Новгородский и Старорусский], 1005, 1064, 1235; ЦА ФСБ. ДН-1780.

Соч.: Дневник студента — паломника на Афон // ТКДА. 1885. № 6, 7, 9; 1886. № 1, 2, 4–8; Гавриил Банулеско-Бодони, экзарх Молдо-Влахийский и митр. Кишиневский. Кишинев, 1894; В стране священных воспоминаний. Серг. П., 1902; Из современной церковной жизни в Румынии. Серг. П., 1902; Исследования и монографии по истории

Молдавской Церкви. СПб., 1904. 2 т.; На духовной страде: Слова и речи. СПб., 1914. Т. 1; Пг., 1914. Т. 2; Воззвание к новгородской пастве // Звезда. Новгород, 1922. № 65; Второе воззвание к новгородской пастве // Там же. № 82; Третье воззвание к новгородской пастве // Там же. № 86; Митрополит Арсений о государстве и Церкви // София. Новгород, 1993. № 4.

Ист.: Корсуцкий И. Н. Наречение и хиротония ректора МДА архим. Арсения во еп. Волоколамского, третьего викария Московской епархии // БВ. 1899. № 3. С. 471–495; Новгородская церковная старина. Новгород, 1914. (Тр. Новгород. церк.-археол. об-ва; Т. 1); В сетях религиозной лжи и суеверий: (Дело еп. Алексия и др. представителей новгор. духовенства). Новгород, 1920; «Духовная власть» перед судом революции: (Процесс бывш. Новгородского епарх. совета) // Звезда. Новгород, 1921. № 32; К делу епархиального совета // Там же. № 25; За серебро и золото: Контрреволюционное выступление духовенства и мирян в Ст. Руссе: (Судебный процесс) // Там же. 1922. № 105–110; Под флагом церковной общности. (Судебный процесс новгородских церк. деятелей) // Там же. № 115–119; Дело о кровавых беспорядках 16 марта в связи с изъятием церковных ценностей // Красный пахарь. Ст. Русса, 1922. № 40–44; Обвинительное заключение по делу граждан Белавина Василия Ивановича, Феноменова Никандра Григорьевича, Стадницкого Арсения Георгиевича и Гурьева Петра Викторовича по 62 и 119 ст.ст. Уголовного кодекса. М., 1923; Микулин А., прот. Из Среднеазиатской епархии // ЖМП. 1947. № 8. С. 43–44; Акты свт. Тихона; Еологий (Георгиевский), митр. Путь моей жизни. М., 1994; Российская Церковь в годы революции (1917–1918 гг.): Сб. М., 1995; Боровичское благочиние: Новгородская епархия: история и современность // София. 1997. № 2; Новгородское благочиние: Новгородская епархия: история и современность // Там же. № 1; Демянское благочиние: Новгородская епархия: история и современность // Там же. № 4; Старорусское благочиние: Новгородская епархия: история и современность // Там же. № 3; Тихвинское викариатство Новгородской земли // Там же. 1998. № 2; «Видно не испили мы до дна всю чашу положенных нам испытаний»: Письма еп. Ямбургского Алексия (Симанского) митр. Новгородскому Арсению (Стадницкому), 1921–1922 гг. // ИА. 2000. № 1; Письма Патриарха Алексия своему духовнику. М., 2000; Следственное дело Патриарха Тихона: Сб. док-тов. М., 2000.

Лит.: Бенеманский М. И. Очерк жизни и деятельности преосвященного Арсения. Псков, 1904; Польский. Ч. 1; Манилл. Русские иерархи, 1893–1965. Ч. 1. С. 392–399; Савинова И. Д. Митрополит Арсений // София. Новгород, 1992. № 3; она же. Дело митрополита Арсения Стадницкого // ВИ. 1999. № 6; Арсениевские чтения: Сб. Новгород, 1993. Вып. 1; 1996. Вып. 2; Бовкало А. Новгородская епархия в 1917–1919 годах // София. Новгород, 1993. № 6, 7; Гросул В. Я. Архив митр. Арсения Стадницкого как источник по истории русской и румынской православных церквей // Ежег. Ин-та истории «А. Д. Ксенопол». Яссы, 1994. Т. 31 (на румын. яз.); Кривоша Н. А. Власть и церковь в 1922–1925 гг. М., 1997; Голубцов С. Московская Духовная Академия в начале XX в.: Профессура и сотрудники. М., 1999; она же. Стратилаты академические. М., 1999. С. 5–47 [Библиогр.]; Фотий

(Нечепоренко), иером. Митрополит Арсений (Стадницкий) и его деятельность: Канд. дис. / МДА. Серг. П., 2000. Ркп.

Иером. Фотий (Нечепоренко)

АРСЕНИЙ (Суханов Антон Путилин; † 14.08.1668, Троице-Сергиев мон-рь), келарь *Троице-Сергиева мон-ря*, дипломат, писатель, заведовал Московским *Печатным двором*. Отец А. Путило Елизарьев Суханов владел деревней, к 1622 г. разорился и «волочился меж двор на Туле». После 1622 г. Антон Суханов служил дьячком в *коломенском Старо-Голутвине мон-ре*, где принял постриг с именем А., рукоположен во диакона Коломенским и Каширским еп. Рафаилом. С авг. 1633 г. А. был архи-диаконом при Патриархе *Филарете*, его личным секретарем и хранителем Патриаршей казны. В 1634 г., после смерти Патриарха, поселился в *Чудовом мон-ре*, принимал участие в Соборах, приемах иностранных посольств, списывал и приобретал для себя рукописи, учил греч. язык. В 1637–1640 гг. в составе посольства кн. Ф. Ф. Волконского-Шерихи ездил в Грузию для сбора сведений о церковной жизни страны. Между 1642 и 1645 гг. рукоположен во иеромонаха и назначен строителем Троицкого Богоявленского мон-ря в Кремле.

Поездка в Молдавию и Валахию (1649–1650), прения с греками о вере. 27 янв. 1649 г. в Москву прибыл Иерусалимский Патриарх *Паисий* за милостыней для храма Гроба Господня. Он участвовал в богослужении в *Успенском соборе* Кремля и обратил внимание царя *Алексея Михайловича* и Московского Патриарха *Иосифа* на несогласие в чино-последованиях и обрядах Русской Церкви с греч. Церквями. Решено было послать с Патриархом Паисием «в Иерусалим, и в Александрию, и в Святые горы, и в Царьград» А., к-рому предписывалось «узрети, како греки... церковный чин и пение содержат». Вместе с Патриархом Паисием поехал также иеродиак. Троице-Сергиева мон-ря Иона Маленький, составивший описание путешествия — «Повесть и сказание о походе в Иерусалим и в Царьград».

Посольство Патриарха Паисия выехало из Москвы 10 июня 1649 г., 24 авг. прибыло в Яссы, где остановилось в принадлежавшем Патриарху мон-ре. В окт. 1649 г. в Яссах А. узнал о пребывании в Молдавии

Т. Анкундинова, выдававшего себя за царевича Ивана Васильевича Шуйского. С сообщением об этом А. 10 нояб. отправился в Москву, откуда 26 янв. 1650 г. был отправлен в обратный путь с поручением собрать сведения о самозванце, перебравшемся на Украину. 9 апр. А. приехал в Тырговиште, где в то время находился Патриарх Паисий. По дороге 30 марта А. остановился в Васлуе на подворье болг. Зографского афонского мон-ря, где рус. дипломату рассказали о расправе, учиненной на Афоне греч. монахами над серб. старцем Дамаскином, крестившемся двуперстно (см. *Двоперстие*), а не 3 перстами, как греки. Греч. монахи объявили Дамаскина еретиком и выдали тур. властям, серб. старец был заключен в тюрьму. Книги, на к-рые Дамаскин ссылался в доказательство своей правоты: московские издания («Книга Кирилла Иерусалимского», Следованная Псалтирь, «Многосложный свиток») и некая серб. книга, — были сожжены греч. монахами.

Для А. этот случай стал одним из поводов к началу прений о вере с греками. Прения проходили в Тырговиште во время пребывания здесь Патриарха Паисия, надолго задержавшегося в Валахии. С греч. стороны в спорах участвовали Патриарх Паисий, митрополиты Мелетий Браильский и Стефан Тырговиштский, Охридский архиеп. Даниил, свящ. Иоасаф, дидаскал Малахия, греч. архимандриты, монастырская братия. На 1-м прении, 24 апр. 1650 г., А. защищал двоперстие, доказывая его древность. На 2-м прении, 9 мая, А. предложил обсудить расхождение между греч. и рус. летоисчислением — сколько лет считать от сотворения мира до Рождества Христова: 5500 или 5508. Однако от этого вопроса перешли к более общей проблеме авторитетности греч. церковной традиции для Руси. 3 июня Патриарх в присутствии А. и греч. духовенства осудил сожжение афонскими монахами книг московской печати. А. же говорил, что в греч. книгах, издающихся в Венеции и Англии, содержатся многочисленные католич. ереси, в то время как в рус. книгах никаких отступлений от Православия нет. На 4-м прении, 6 июня 1650 г., греки осудили обычай русских перекрещивать католиков. А. ответил, что, поскольку обливательное Крещение не является действительным,

необходимо перекрещивать не только католиков, но и крещенных через обливание православных (греков, болгар, сербов, румын и др.). Говорилось также о богослужебных различиях в практике Русской и греч. Церквей. В ходе всех прений А. отрицал безусловную авторитетность греч. церковной традиции для Русской Церкви, поскольку русские «Крещение приняли от апостола Андрея... а не от вас, греков», кроме того, по мнению А., под властью турок греки во многом отступили от церковных канонов. А. подчеркивал, что, если 4 греч. Патриарха «неправославны будут и соблазн нам чинить своею слабостию учнут, лучше не покаяться [им], а мы на Москве живем и об одном своем Патриархе, и с митрополиты, и архиепископы и епископы». Залогом сохранения Православия на Руси, по мнению А., выступает рус. царь — единственный в то время самодержавный правосл. правитель. Общий вывод, к-рый сделал А. по окончании прений, — «у греков христианства почти нет» (ОР НБ МГУ. № 1519. Л. 8).

Узнав, что Анкундинов живет при дворе Хмельницкого, А. 30 сент. 1650 г. отправился в Чигирин, где встречался с писарем И. Выговским и гетманом Б. Хмельницким, от к-рых добивался выдачи самозванца. Писарь и гетман говорили о желании казаков перейти под власть царя и жаловались на то, что царь не идет навстречу их желаниям. А. не удалось добиться выдачи Анкундинова. 8 дек. А. уже был в Москве и подал в Посольский приказ в качестве отчета «Статейный список» и «Прения с греками о вере».

Путешествие на Восток (1651–1653). 24 февр. 1651 г. А. выехал из Москвы к Патриарху Паисию с тем, чтобы, если Патриарх Паисий по-прежнему останется в Молдавии или Валахии, ехать одному «как мочно» в К-поль и затем в Иерусалим для подробного ознакомления с богослужением греч. Церквей; особый интерес для рус. властей представляли службы в Великую субботу и чудо схождения св. огня во время пасхального богослужения. От Патриарха Иосифа А. получил список вопросов к К-польскому Патриарху. В подробной редакции «Проскинитария», в к-ром А. описал свою поездку (РНБ. СПбДА. № 317), сообщается, что царь также велел А. «своими усты в Покровском, в комнате,

проведать накрепко про мощи святых великомученицы Екатерины».

Прибыв в Яссы, А. узнал, что Патриарх Паисий по-прежнему живет в Тырговиште, не желая возвращаться в Иерусалим, пока К-польским Патриархом остается *Парфений II*, с к-рым у Паисия была вражда. В мае 1651 г. А. выехал в Иерусалим, с ним был Иона Маленький. На Чёрном м. корабль попал в бурю, «тут немного не потонули, отчаяли было живота своего вси» (ОР МГУ. № 728-4-81). Прибыв в К-поль, рус. посольство узнало, что Патриарх Парфений убит и что к организации убийства причастен Иерусалимский Патриарх. В К-поле А. покупал греч. книги и «чертежи розных земель и тетради всякие». Затем рус. путешественники побывали на о-вах Хиос (А. описал местное богослужение), Самос, Патмос, Родос. Далее отправились в Египет, в Александрии посетили мон-рь прп. Саввы. А. беседовал с Патриархом *Иоанникием*, предложив ему 25 вопросов, к-рые предназначались К-польскому Патриарху: можно ли служить епископу без священника и диакона, можно ли в одну литургию рукополагать неск. священников и диаконов, можно ли служить вдовым священникам, сколько раз нужно возглашать «Аллилуия» — дважды или трижды, и др. В ходе беседы А. выслушивал ответы Патриарха и не вступал в спор. После недолгого пребывания в Каире А. отправился в Иерусалим, где прожил полгода, составляя описание святынь и достопримечательностей города. Бывая на богослужениях в разных храмах и мон-рях Иерусалима, А. сравнивал чинопоследования, сверял их с греч. Служебником и отмечал отличия от рус. практики, детально описал богослужение в храме Гроба Господня в Великую субботу и чудо схождения св. огня.

В Россию А. вернулся через Дамаск, где виделся с Антиохийским Патриархом *Макарием III*, Алеппо, далее через Кавказ, в кафедральном соборе Мцхеты Светицховели осмотрел хранившуюся там Ризу Господню. Прибыв в Москву в июне 1653 г., А. поднес царю Алексею Михайловичу «Проскинитарий». В Посольский приказ была подана полная рукопись, а для *Никона*, сменившего на Патриаршем престоле Иосифа, А. приготовил краткую редакцию, опустив отзывы о греках.

По свидетельству «Известия о рождении, и воспитании, и о житии Святейшего Никона», написанного *Иоанном Шушериным*, А. привез в Москву модели иерусалимского храма Воскресения Христова и Вифлеемского храма. Модель храма Воскресения, выполненная из черного ореха, инкрустированного перламутром, послужила образцом при постройке Патриархом Никоном Воскресенского храма в *Новоиерусалимском мон-ре* под Москвой.

Поездка на Афон за греч. рукописями (1653–1655). Через 4 месяца после возвращения А. был послан на Афон для приобретения древних греч. и слав. рукописей и книг, необходимых для начавшейся в России *книжной sprawy никоновской*, а также для греко-лат. школы, открытой в Москве в 1653 г. *Арсением Греком*. О поездке А. на Афон сообщает *Епифаний (Славинецкий)* в предисловии к Служебнику (М., 1655. Л. 30, перепечатывалось в изданиях Служебника 1656 и 1658 гг.).

А. вез грамоту Патриарха Никона к К-польскому Патриарху, письма настоятелям святогорских мон-рей, богатую милостыню — «денежную казну» и на 3 тыс. р. соболей. А. прибыл на Афон в апр. 1654 г. Прожив на Св. горе более 2 месяцев, он посетил более 17 мон-рей: лавру св. Афанасия, Иверский, Ватопедский, Филофея, Дионисия, Пантократора,

библиотекари писали на книге название мон-ря по-гречески.

Всего А. отобрал 498 книг. Наибольшее число — 158 рукописей и 5 печатных книг — в Иверском мон-ре, в Ватопедском мон-ре он выбрал 64 рукописи, в лавре св. Афанасия — 61. Древнейшими из привезенных А. греч. рукописей являются: пергаменный лист с отрывком из Посланий ап. Павла (VI в.), 30 Слов Григория Богослова (975), списки Евангелий (IX–XII вв.), Апостола (XI–XIV вв.), Номоканон Патриарха Фотия (XI в.), Минеи служебные и Минеи Четвы (XII–XVI вв.), творения святителей Василия Великого, Григория Богослова, Иоанна Златоуста и прп. Ефрема Сирина (XIV–XV вв.), церковная история Евсевия Кесарийского (XII–XIII вв.), сборники догматико-полемических сочинений (XIV в.). А. привез также значительное число греч. рукописей светского содержания, по-видимому предназначавшихся для греко-лат. школы: «Труды и дни» Гесиода (XV и XVI вв.), «Илиаду» и «Одиссею» Гомера (XIII, XV и XVI вв.), сочинения Аристотеля (XV–XVII вв.), Демосфена (XV и XVI вв.), Феокрита (XV в.), Аристофана (XVII в.), трагедии Эсхила, Софокла и Еврипида (XV и XVI вв.), «Описание Греции» Павсания (XVI в.), «Географию» Страбона (XV в.), медицинские трактаты Галена (XV и XVI вв.), Диоскорида (XVII в.), Орибасия (XVI в.).

Помимо греч. рукописей и изданий в серб. афонских мон-рях Хиландарском и св. Павла А.

Предисловие к Служебнику с упоминанием поездки Арсения (Суханова) на Афон. М., 1655. С. 30–31

приобрел небольшое (ок. 30 томов), но исключительно ценное собрание слав. (преимущественно болг. и серб.) рукописей XIII–XVI вв., в т. ч. 3 пергаменные. Среди них — древнейшие списки Шестоднева *Иоанна Экзарха* (ГИМ. Син. № 345 — серб. список 1263 г. с болг. оригинала), «Сказания о письменах» *Храбра Чернорица* и «Исповедания православной веры» *Кирилла (Константина) Философа* (РНБ. Ф. I. 376 — болг. сборник, переписанный иером.



Дохиар, св. Павла, Хиландарский, Русрик, св. Григория, Симонопетра и др. — и осмотрел их б-ки, в к-рых отбирал преимущественно древние, пергаменные рукописи — богослужебные книги или списки творений отцов Церкви, а также печатные издания XV–XVI вв. Внизу одного из начальных листов выбранной книги А. ставил пометы: «Арсений», «Арсений» или «Арсениос», монастырские

Лаврентием в 1348 для царя Иоанна Александра), Хроники Константина Манассии (ГИМ. Син. № 38 — болг. рукопись, переписанная поном Филиппом в 1345 также для царя Иоанна Александра).

Большая часть выбранных А. книг была оплачена на месте и прибыла с А. в Москву, др. часть была привезена позднее из мон-рей св. Павла и Хиландарского, за них было уплачено в Москве. Нек-рое количество рукописей и книг, выбранных А. и имеющих его пометы, по неизвестным причинам не было отправлено в Москву и осталось на Афоне. Из привезенных А. книг и рукописей 395 были отправлены в Новоиерусалимский мон-рь, 48 — на Печатный двор. Позднее привезенные А. греч. рукописи составили основу Синодального греч. собрания, славянские разделились между Патриаршей (Синодальной) б-кой и б-кой Новоиерусалимского мон-ря (все хранятся в ГИМ). Печатные издания поступили на Печатный двор, книжное собрание к-рого легло в основу Б-ки московской Синодальной типографии (РГАДА).

Со Св. горы А. отправился в К-поль, чтобы выполнить заказ Патриарха Никона на приобретение кипарисных досок для икон и греч. печатных книг. По возвращении в Москву в 1656 г. А. стал келарем Троице-Сергиева мон-ря, в 1661–1664 гг. жил в московском Богоявленском мон-ре и заведовал Печатным двором. Похоронен около Серапионовской часовни в Троице-Сергиевом мон-ре.

Сочинения и б-ка. А. является автором «Прений с греками о вере», «Проскинитария» («Путник», «Дорожник», «Поклонник святых мест»), записки «О чинах греческих вкратце», стихотворения, посвященного Патриарху Никону (РГБ. Троиц. № 189. Л. 359), а также многочисленных челобитных, отписок, грамот и др. «Прения о вере» сохранились, по мнению А. П. Богданова, в 3 авторских редакциях: 1-я является отчетом, предназначенным для Посольского приказа, 2-я и 3-я были созданы путем переработки 1-й редакции в публицистическое сочинение. «Проскинитарий» состоит из 3 разделов: 1) «Статейного списка» (продолжает «Статейный список» 1649–1650 гг.), 2) «О граде Ерусалиме и о еже внутрь и окрест его святых местах», 3) «Тактикон, или Чиновник, како греки церковный чин и пение

содержат». В «Проскинитарии» А. приводит подробные сведения о греч. богослужении, святых и достопримечательностях, о природных условиях, местных нравах и обычаях, городских укреплениях, описывает увиденные им книги и старинные рукописи. «Проскинитарий» существует в 2 авторских редакциях: полной, предназначавшейся для Патриарха Иосифа, и краткой, созданной для Никона (лето 1653); полная редакция известна в одном неисправном списке — РНБ. СПбДА. № 317 (XVII в.). После 1653 г., используя текст «Проскинитария», А. составил соч. «О чинах греческих вкратце», известное в 2 редакциях: как приложение к «Прениям» и как самостоятельное произведение, включающее в себя дополнения из «Прений».

А. перевел с греч. языка «Проречение над гробом Константина Великого», представленное в Посольский приказ в 1650 г. В Троице-Сергиевом мон-ре А. переписал «Старчество» (РГБ. ОИДР. № 250). В собрании МДА (РГБ. № 40, XVII в.) сохранился рукописный экземпляр «Творений Мефодия Патарского с дополнительными статьями» с владельческой записью-автографом А.: «Снига 'archidiakona 'arsenia stalo 3 rubli».

Выводы А. относительно греч. церковной жизни были близки воззрениям старообрядцев и использовались последними, в частности, в защиту двоеперстия: на А. ссылаются в «Поморских ответах» руководители *Выговского общежития* братья *Денисовы*. С. А. Белокуров выделил старообрядческую группу списков «Проскинитария», для к-рой характерны вставки, неточная передача текста, вплоть до создания самостоятельных версий произведения (ГИМ. Син. № 578; РГБ. Унд. № 713; РНБ. Погод. № 1541 и др.). В «Працице духовной» (М., 1726; вопрос 204-й) в целях полемики со старообрядцами Нижегородский еп. *Питирим* разбирает «Книгу, нарицаемую Проскинитарий или Поклонник святых мест, Троицкаго Сергиева Богоявленскаго монастыря строителя монаха Арсения Суханова», пытаясь установить, «кая неправда въ ней писана».

Изд.: *Ивановский Н. И.* Проскинитарий Арсения Суханова // ПС. 1870. № 5, 9; 1871. № 2, 3; *он же.* «Проскинитарий» Арсения Суханова 1649–1653 гг. с рисунками и планом // ППС. 1889. Т. 7. Вып. 3 (21). Прил. 1, 2; «Статей-

ный список 1649–1650 гг.», «Прения с греками о вере», «О чинах греческих вкратце», челобитные, отписки и др. / Сообщ. С. А. Белокуров // ХЧ. 1883. Ч. 2. С. 670–738.

Лит.: Предисловие // Служебник. М., 1655. Л. 30–31; *Белокуров С. А.* Поездка старца Арсения Суханова в Грузию (1637–1640) // ХЧ. 1884. Март / апр. С. 438–488; *он же.* Арсений Суханов. М., 1891–1894. 2 ч.; *он же.* Сочинения Арсения Суханова // ЧОИДР. 1894. Кн. 2; *Щепкина М. В., Протасьева Т. Н.* Сокровища древней письменности и старой печати: Обзор рукописей рус., слав., греч., а также книг старой печати ГИМ. М., 1958. (Тр. ГИМ: Памятники культуры; Вып. 30). М., 1995². С. 17, 25, 27–31; *Данциг Б. М.* Русские путешественники на Ближнем Востоке. М., 1965; *Ангелов Б. Ст.* Нова вест за Дамаскин Студит // *Ангелов М. В., Ст.* Из историята на старобългарската и възрожденска литература. София, 1977. С. 88–91; *Фонкич Б. Л.* Греческо-русские культурные связи в XV–XVII вв.: (Греч. рукописи в России). М., 1977. С. 68–103; *Богданов А. П.* Автограф «Прений с греками о вере» Арсения Суханова // Источниковедение отечественной истории: Сб. ст. М., 1989. С. 175–205; *Флоря Б. Н.* Рассказы о Кирилле и Мефодии в «Прениях о вере с греками» Арсения Суханова // *Studia slavica: К 80-летию С. Б. Бернштейна.* М., 1991; *Каган М. Д.* Арсений // СККДР. Вып. 3. Ч. 1. С. 98–103; *Бубнов Н. Ю.* Старообрядческая книга в России во 2-й пол. XVII в.: Источники, типы и эволюция. СПб., 1995. С. 59, 86, 333; Русские путешественники по греческому миру (XII — 1-я пол. XIX в.): Кат. выст. / Посольство Греции в Москве, РГБ. М., 1995; *Сморгунова Е. М.* «Прения о вере» Арсения Суханова в изложении пермского старообрядческого книжника // Традиционная народная культура населения Урала: Мат-лы междунар. науч.-практ. конференции. Пермь, 1997.

Е. М. Сморгунова

АРСЕНИЙ (Чекандраков Ангел Богоев; род. 29.07.1932, с. Дылго-Поле, Пловдивский окр., Болгария), митр. Пловдивский Болгарской Православной Церкви. Окончил Пловдивскую ДС (1951) и *Софийскую ДА* (1955). Занимал должность помощника библиотекаря в Рильском мон-ре, где 2 июня 1956 г. принял постриг с именем А. 10 июня того же года рукоположен во иеродиакона. В июне 1959 г. защитил канд. дис. в аспирантуре МДА. В нач. 1959 г. рукоположен во иеромонаха. По возвращении в Болгарию вновь поступил в Рильский мон-рь, исполнял послушания помощника библиотекаря и экскурсовода. 23 июля 1961 г. возведен в сан архимандрита. В 1961–1962 гг. преподаватель Софийской ДС, с янв. 1963 г. прото-синкелл Врачанского митрополита. В 1968/69 г. проходил курс по языковой и экуменистической специализации в Берлине. 30 марта 1969 г. хиротонисан во епископа Стобийского и назначен викарным еписко-

пом Врачанского митрополита. Был настоятелем Троянского мон-ря, главным секретарем Свящ. Синода, викарным епископом Пловдивского митрополита (1982–1987). 8 февр. 1987 г. поставлен на Пловдивскую кафедру. Составитель сб. «Принос към биографията на Неофит Рильски» (1984), содержащего неизданную переписку прп. Неофита Рильского, сохранившуюся в б-ке Рильского мон-ря.

Лит.: *Поптодоров Р.* Най-младият епископ на Българската православна църква // Църковен вестн. № 18. 21 июня 1969 г.

АРСЕНИЙ (Швецов Анисим Васильевич; 1840, дер. Ильина Гора Вязниковского у. Владимирской губ. — 10. 09.1908, Уральск), еп. Уральский и Оренбургский старообрядцев, приемлющих *Белокриницкую иерархию*, писатель. Из крестьянской семьи, учился в казенном уч-ще, работал у ковровских купцов-беспоповцев Першиных. Во время одной из поездок в Москву познакомился с архиеп. Московским и всея Руси Белокриницкой иерархии *Антонием (Шутовым)* и вскоре присоединился к старообрядцам Белокриницкой иерархии. В 1865 г. переехал в Москву, поступил секретарем к архиеп. Антонию и со временем приобрел на него большое влияние. В нач. 70-х гг. XIX в. активно участвовал в прениях с миссионерами правосл. Церкви и представителями др. старообрядческих согласий, стал организатором сети типографий Белокриницкой иерархии, в т. ч. за рубежом, — выбирал книги для издания, контролировал работу типографий, занимался сбором заявок и рассылкой лит-ры на места.

Близость Швецова к Московскому архиепископу не устраивала нек-рых влиятельных деятелей согласия, поэтому после смерти архиеп. Антония († 1881) Швецов был вынужден покинуть Россию и поселился в Никольском старообрядческом мон-ре в Мануиловке (Румыния), где много писал, активно занимался книгоизданием. В 1883 г. вернулся в Москву, ежегодно ездил в Никольский мон-рь, откуда привозил тиражи книг и распространял их в России (в частности, на Нижегородской ярмарке). В 1884 г., дав обет безбрачия, был рукоположен во диакона, в нач. 1885 г. принял постриг с именем А., рукоположен во священноинока, занимался активной проповеднической и миссионерской деятельностью



Арсений (Швецов), старообрядческий еп. Уральский

(участвовал в диспуте с преподавателями и студентами СПбДА 23 марта 1886). Из-за конфликтов на *Рогожском кладбище* переехал в провинцию, жил во Владимирской и Нижегородской губерниях.

В 1887 г. обосновался в с. Безводном Арзамасского у. Нижегородской губ., где в кон. 80-х — нач. 90-х гг. XIX в. совместно с И. Г. Усовым (впосл. еп. Нижегородский *Иннокентий*) организовал типографию и мастерскую по производству гектографированных изданий (на титульных листах выпускавшихся здесь книг было обозначено: «Яссы, типография Б. Н. П...к», аббревиатура расшифровывается: «Бог нам помощник»). В этот период А. издал гектографическим способом ряд богослужебных книг, к-рые стремился максимально приблизить к совр. ему старообрядческой богослужебной практике, стараясь осмыслить как разночтения в старопечатных книгах, так и расхождения в богослужебных обычаях разных старообрядческих общин. При редактировании текстов А. пользовался не только книгами времени первых 5 Московских Патриархов, но и юго-западно-рус. правосл. изданиями XVI — нач. XVII в., что объясняет появление в исправленных А. чинопоследованиях непривычных для великорус. извода церковнослав. языка 1-й пол. XVII в. речевых оборотов. В Безводном был издан составленный А. «Краткий практический устав» (1888; Уральск, 1908², впосл. неоднократно переиздавался, последнее изд.: М., 2001^р), по-видимому, в 80–90-х гг. XIX в. были гектографически изданы «Чиноприемник и чин св. Крещения», «Чин исповеди», поныне употребляемые старообрядческой Церковью (типографским

способом опубликованы в Уральске в 1908–1910). В сент. 1890 г., во время поездки по Черниговской губ., А. подвергся тюремному заключению за «явное оказательство раскола», освобожден под денежный залог в апр. следующего года.

21 окт. 1897 г. А. был рукоположен во епископа Уральского и Оренбургского (для старообрядцев, проживавших на Юж. Урале и в прилегающих областях). В 1898 г. в течение неск. месяцев исполнял обязанности местоблюстителя Московской архиепископской кафедры, после того как старообрядческий Московский архиеп. *Савватий (Лёвшин)*, давший властям подписку «не именоваться архиепископом Московским», был собором старообрядческих епископов уволен на покой как отказавшийся от сана. А. восстановил проведение старообрядческих соборов, в окт. 1898 г. на созванном А. соборе архиепископом Московским был избран *Иоанн (Карпушин)*, хотя было много сторонников возведения самого А. на архиепископскую кафедру. Кандидатура А. была отклонена во многом из-за «особого мнения», поданного московскими и донскими делегатами. «Мнение», в к-ром А. был охарактеризован как «книжный реформатор наподобие Никона», содержало в себе критику изменений, внесенных А. в названные выше богослужебные книги, и осуждало А. за нарушение указов Патриарха *Филарета* 1628 г. о запрете использования Русской Церковью книг «литовской печати».

А. стал инициатором проведения ежегодных всероссийских съездов старообрядцев Белокриницкой иерархии (см. *Съезды старообрядческие*), первый съезд прошел под председательством А. в Н. Новгороде в 1899 г. В 1906 г. в Уральске была создана первая в России легальная частная старообрядческая типография А. В. Симакова, к 1908 г. благодаря А. превратившаяся в одно из крупнейших предприятий по производству книг для старообрядцев.

Перу А. принадлежит значительное число сочинений, посвященных апологии Белокриницкой иерархии, полемике с представителями др. старообрядческих согласий и миссионерами РПЦ, вопросам догматики, обрядности и т. д. В 1885 г. в Мануиловке вышла книга А. «Истинность старообрядствующей иерархии противу возводимых на нее

обвинений», в к-рой, отвечая на утверждение правосл. миссионеров о невозможности существования Церкви без архиереев, автор развил старообрядческое учение о том, что в отсутствие епископов вследствие уклонения последних в ересь (подразумеваются реформы Патриарха Никона) Церковь может временно пребывать под непосредственным невидимым водительством своего Главы Христа, при условии сохранения благочестия священством и верующим народом. В книге также содержалась защита положения из составленного иноком Павлом (Великодворским) «Белокриницкого устава», согласно к-рому Сын Божий родился вместе с веками от Бога Отца. Это мнение А. рассматривалось Духовным советом при Московской старообрядческой архиепископии и было осуждено, А. принес устное покаяние, однако впосл. продолжал защищать это положение «Белокриницкого устава» (в частности, на диспуте в с. Алексеевка Саратовской губ. в 1897). О еретичестве данного мнения А. писали мн. правосл. авторы, а также старообрядческий Казанский еп. Пафнутий и свящ. Василий Механиков. Критике сочинений А. посвящено большое число работ правосл. миссионеров.

Среди старообрядцев А. имел много учеников и последователей, наиболее известным из к-рых был Ф. Е. Мельников. На соборе старообрядцев Белокриницкой иерархии, проходившем в Москве в окт. 2001 г., было высказано предложение о канонизации А., однако собор не принял определенного решения по этому вопросу.

Арх.: РГБ. Ф. 246. Карт. 212. Д. 6. Протоколы освященных соборов 1898–1908 гг. в архиве старообрядческой митрополии в Москве. Соч.: Истинность старообрядствующей иерархии противу возводимых на нее обвинений. Мануиловка, 1885. М., 1996²; Оправдание старообрядствующей святой Христовой Церкви в ответах на притязательные и недоумительные вопросы настоящего времени. [Безводное], 1887. М., 1999² [с доп. писем А.]; Показание всеобдержности двуперстного сложения в древней православной Церкви и погрешностей противу святого Евангелия в новообрядствующей Греко-Российской Церкви. [Безводное], 1888; Книга об антихристе и о прочих действиях, иже при нем быти хотящих. [Безводное], 1888. Уральск, 1910²; История о существовании священства в старообрядческой Христовой Церкви. Уральск, 1910.

Лит.: Летопись событий, происходящих в расколе // Братское слово. М., 1875–1889; Смирнов П. Где истина? Разбор изданной апологетом раскола Швецовым книги «Истинность старообрядствующей иерархии

противу возводимых на нее обвинений» // Миссионерский сб. 1893. № 1, 2; 1894. № 1–4; [Автонов Е.] Разбор швецовских «показаний», что якобы православная Греко-Российская Церковь «погрешила противу святого Евангелия». М., 1893; Павел [Прусский], архим. ПСС: В 4 т. М., 1888–1899. Т. 3. С. 155–176; Механиков В., свящ. Обличение еретичеств Арсения Швецова, именуемого епископа старообрядцев / Изд. Н. Субботин. М., 1900; Субботин Н. И. Poleмика между Механиковым и Швецовым. М., 1902; Швецов // ЭС. Т. 39. С. 342–343; Церковь. М., 1908. № 43 [посвящен А.]; Епископ Арсений Уральский: Его жизнь и письма к разным лицам / Изд. свящ. Стефан Ф. Лабзин. М., 1912; [отзывы еп. Пафнутия о богосл. мнениях А.] // Письма старообрядческих деятелей / Собр. П. Власов. М., 1915. Вып. 1. С. 63, 77; Мельников Ф. Е. Краткая история древлеправославной (старообрядческой) Церкви. Барнаул, 1999. С. 248, 389, 419, 469–470, 484–486; 488, 493–494, 495, 502, 505, 507; Вознесенский А. В., Мангушев П. И., Починская И. В. Книгоиздательская деятельность старообрядцев (1701–1918): Мат-лы к словарю. Екатеринбург, 1996. С. 5, 33–40, 64, 66–68; Панкратов А. В. От востока направо: история, культура, совр. вопросы старообрядчества. М., 2000. С. 61–65.

А. В. Панкратов

АРСЕНИЙ I ВЕЛИКИЙ [груз. არსენი დიდი] (прибл. 820–887), свт. Грузинской Православной Церкви (пам. 25 сент.), Католикос Мцхетский (Картлийский) (860–887). Сведения о жизни А. В. содержатся в «Житии Григола Хандзтели»; имя А. В. упоминается также в списке Католикосов в груз. исторической хронике «Картлис Цховреба». Младший сын феодала Мириана из пров. Самцхе. В возрасте 6 лет был взят в ученики прп. Григория Хандзойского его сподвижниками Тевдоре и Кристефоре и воспитывался в Хандзойском мон-ре вместе с буд. еп. Ацкурским Ефремом под руководством прп. Григория. Благодаря незаурядным способностям и человеческим достоинствам пользовался особой любовью учителя. Примерно в 860 г. под давлением Мириана был созван церковный Собор с малочисленным представительством епископата, на к-ром молодой А. В. был посвящен в сан Католикоса, что являлось нарушением церковных канонов. Это событие вызвало недовольство большинства епископов Картли. При содействии др. крупного феодала, правителя Джавахети Гварама (сына Ашота I Куропалата), был созван новый Собор с целью упразднить незаконное решение предыдущего Собора. На Соборе присутствовал св. Григорий Хандзойский, горячий сторонник кандидатуры А. В., и своим высоким авто-

ритетом убедил собравшихся епископов принять решение в пользу А. В. Некоторые исследователи приписывают А. В. авторство антимонархического трактата «О разделении Грузии и Армении», идентифицируя его тем самым с фигурой Арсения Сапарского. А. В., используя древнюю версию «Мученичества святого Авива Некресского», написанную в VI–VII вв., создал новую метафрастическую редакцию жития прп. Авива, где упоминается, что «житие составлено Арсением Великим — Католикосом Картли».

Ист.: ვიწრობა მუწულო. გროგოლ ხანძთელის ცხოვრება // ძველი ქართული ავტორგრაფიული ლიტერატურის ძეგლები. თბილისი, 1963. ტ. 1. С. 248–319.

Лит.: ქვეყნობე კ არსენ დიდი ხაფარელი // ქართული ლიტერატურის ისტორია. თბილისი, 1960. ტ. 1. С. 119–125; საქართველოს კათოლიკოს-პატრიარქები. თბილისი, 2000. С. 38–40.

А. Богвердзе

АРСЕНИЙ II [груз. არსენი], Католикос Мцхетский (Картлийский) (955–980), агиограф. В одной из глав жития блгв. царя Вахтанга Горгасала, написанного средневек. груз. историком Джуаншером, говорится, что через 420 лет после проповеди Сирийских отцов их деятельность «разузнал и описал святой отец наш Арсений, Католикос Картли». А. приписывается также переработка жития св. Авива Некресского в редакции Католикоса Арсения I Великого.

Ист.: ვაჟანშერი. ცხოვრება მეფე ვახტანგ გორგასალისა // КП. Т. 1. С. 208.

Лит.: ქვეყნობე კ ძველი ქართული ლიტერატურის ისტორია. თბილისი, 1980. ტ. 1. С. 157–163; საქართველოს კათოლიკოს-პატრიარქები. თბილისი, 2000. С. 41.

З. Абашидзе

АРСЕНИЙ III, Католикос-Патриарх Мцхетский (Картлийский) (прибл. 20-е — нач. 30-х гг. XIII в.). Занимал также высшую после царя гос. должность мцигнобартухуцеси. По собственной воле оставил Патриарший престол и последние годы жизни провел в мон-ре Шиомгвиме. Как «бывший католикос и мцигнобартухуцеси» упоминается в грамоте, данной Григорием Сурамским Шиомгвимской лавре в 1247 или 1249 г. Упоминается в списке Католикосов в несохранившейся Постной Триоди XIII в., более поздний список ее опубликован Ф. Жордания.

Ист.: ქრონიკები / თ. ჟორდანიას რედაქციით. ტფილისი, 1892. ტ. 1. С. 79–81; დაწვერილი

გრიგოლ ხურამაყლისა მრღმობისადმი // ქართული ისტორიული დოკუმენტების კორპუსი / შექმნილია: ნ. შიშიაშვილი, თ. ენუქიძე, ვ. ხილოგავა. თბილისი, 1985. ტ. 1. С. 121–128.

Лит.: ბერძენიშვილი ნ. სავაზირო ფეოდალურ საქართველოში / საქართველოს ისტორიის საკითხები. თბილისი, 1966. С. 5–57; საქართველოს კათოლიკოს-პატრიარქები. თბილისი, 2000. С. 56.

3. *Абашидзе*

АРСЕНИЙ IV (Булмансимидзе), Католикос-Патриарх Мцхетский (Картлийский) (1241/42–1249/50), гимнограф. Его Патриаршество и лит. деятельность пришлись на времена непрерывных монг. вторжений и затем монг. владычества в Вост. Грузии. Как образованнейший человек своего времени, он имел тесные контакты с выдающимися деятелями Грузии той поры, сыновьями эристава Ачары (Аджары) Иване Варданом и Абусером Абусеридзе (см. *Тбели Абусеридзе*), по просьбе к-рых создал нек-рые свои произведения. А. составил сохранившиеся до наст. времени ямбический *Синаксарь* на 4 месяца (февр.—май); стихиры на *Господи воззвах* и «Хвалите», канон, прокимен и седален Нерукотворному Образу Спасителя, доставленному в Грузию прп. *Антонием Марткопским* (А 85 // Ин-т рукописей им. К. С. Кекелидзе АН Грузии. Л. 294–302); стихиры на «Господи воззвах», акафист и канон прп. *Шию Мгвимскому* (Н 1349 // Там же); стихиры на «Господи воззвах» и ямбический канон с акростихом св. равноап. *Нине* (И 1349 // Там же); стихиры на «Хвалите» св. блгв. кн. мч. *Гоброну* и мч. *Евстафию Мцхетскому* (Н 1349 // Там же). Предполагают, что ему же принадлежит краткое синаксарное житие прп. *Шию Мгвимского*.

Известно, что А. окончательно утвердил грамоту, врученную еп. Арсением Чкондидел-Мцигнобартухуцеси в 1241/42 г. своему феодалу Мгеле Абулахтаридзе и его сыновьям и подтверждающую их право на дер. Гуерки. Ок. 1241 г. А. утвердил грамоту-дарственную на дер. Оромашени, врученную его предшественником Католикосом-Патриархом *Михаилом V* дворцовому мсахуртухуцесу Мцхетского Патриаршего престола Ваче Гуарамаидзе. А. принадлежит также указ, составленный в 40-х гг. XIII в. на церковном Соборе, о восстановлении, несмотря на экономический кризис страны после нашествия хорезмийцев, им-

мунитетных прав мон-ря *Шиюмгиме* и законности завещания груз. царя *Давида IV Строителя*, передающего ему эти права.

Нек-рые исследователи (Н. Бердзенишвили, И. Шошиашвили) на основании того, что послание А. братьям Абусеридзе было написано в Гелати (Зап. Грузия), считают А. Абхазским (Западногрузинским), а не Картлийским Католикосом.

Ист.: ქართული ხანართლის ძეგლები / ი. დოლიძის რედაქციით. თბილისი, 1967. ტ. 3. С. 160–161; ქართული ისტორიული საბუთების კორპუსი / ვანოსცა ნ. შიშიაშვილმა. თბილისი, 1984. С. 114–119.

Лит.: ბერძენიშვილი ნ. სავაზირო ფეოდალურ საქართველოში // ენის, ისტორიისა და მატერიალური კულტურის მოამბე. თბილისი, 1940. № 5–6. С. 398–405; *ქვეყნობე კ ძველი ქართული ლიტერატურის ისტორია*. თბილისი, 1980. ტ. 1. С. 326–329; ქართული მწერლობა: ლექსიკონი-ცნობარი. თბილისი, 1984. Кн. 1; საქართველოს კათოლიკოს-პატრიარქები. თბილისი, 2000. С. 58–59.

3. *Абашидзе*

АРСЕНИЙ I (кон. XII в.— 1266), свт. (пам. 28 окт.), Архиепископ Сербский (1233–1263/64), Предстоятель Сербской автокефальной Церкви, ученик и преемник св. *Саввы I*. Род. в Среме. Древнейшее житие определяет место его рождения как «Далматию», т. е. либо это Сербия в соответствии с визант. средневек. географической номенклатурой, либо Далмация. Сведения о раннем периоде жизни А., включая его мирское имя, отсутствуют. Первое упоминание о нем в источниках (жития св. Саввы, написанные Доментианом и Феодосием) относится к его избранию и поставлению из иеромонахов во архиепископа. Св. Савва, оставляя архиепископскую кафедру, выбрал своим преемником А., «его же испытнее паче инех беззлобием и правдою украшена знаше, мужа преподобна во всем, присно боящася Бога и заповеди его соблюдающа». Одним из первых деяний А. в сане архиепископа стало перенесение (ок. 1237) в Сербию из болг. столицы Тырнова мощей св. Саввы, умершего по пути на родину после паломничества к святыням православ. Востока. А. завершил ряд храмозданных начинаний своего учителя, при нем был расписан (ок. 1260) собор св. Апостолов в Печском мон-ре (см. *Печ*); в алтаре сохранилась молитвенная надпись с именем архиепископа (*Стојановић*. I, № 15). На время архиепископства А. приходится создание большинства житий и служб св. Савве, в росписях печ-

ского собора впервые (при этом дважды) помещено живописное изображение последнего. За неск. лет до кончины А. оставил кафедру и удалился на покой. Был похоронен в соборе св. Апостолов, ставшем с тех пор местом погребения серб. перво-святителей.

Почитание. Проявление мощей А. случилось вскоре после его кончины, во время пребывания на кафедре его преемника Саввы II (между 1266 и 1271). Однажды ночью братия мон-ря услышала звук, подобный раскату грома, раздавшийся в церкви, где находилась гробница А. Войдя в храм, иноки обнаружили, что каменная гробница, в к-рой покоился А., раскололась. Тогда архиеп. Савва и священники, облачившись в богослужебные одежды, отправились в церковь и торжественно перенесли мощи А. из открытой гробницы в ц. Петра и Павла, поместив их на видном месте в ковчеге. При перенесении мощей произошло чудесное исцеление пришедшего в мон-рь инока, страдавшего от нарыва в горле. Слух об открытии чудотворных мощей разнесся по всей стране и на поклонение к ним начали стекаться богомольцы. Исцеление от мощей получил юноша из Срема, глухонемой и страдавший желудочной болезнью. Во времена архиепископства Евстафия II (1279–1286) в день памяти А. произошло чудо с умножением вина. При архиеп. Иакове (1286–1291) исцеление на гробнице А. получил греч. монах, а позднее некая жена, у к-рой рука вросла в утробу. В 1290 г., когда войска видинского болг. правителя Шишмана ворвались на серб. территорию и дошли до Печа, заступничеством святых Симеона, Саввы и А. явилось небесное знамение (падение метеорита), и захватчик был разбит в сражении. Ок. 1330 г. архиеп. Даниил I посвятил А. капеллу собора в Пече. Кроме того, А. посвящена церковь в Штавле (близ Сеницы, Словакия). А. упоминается в числе святых предателей за Сербию и Сербскую Церковь в грамотах архиеп. *Саввы III* (не позднее 1316) и кор. *Стефана Уроша II Милутина* (не позднее 1321). В месяцесловах серб. печатных книг память А. помещается начиная с Псалтири с воследованием (Цетине, 1494). Мощи А. до 1737 г. находились в Пече (между 1724 и 1727 Карловацкий митр. *Викентий (Попович)* прислал покров

для ковчега), позднее упоминается, что они находились (неясно, полностью или частично) в мон-рях Доволя, Ждребаоник (в наст. время здесь сохранился деревянный ковчег) и Морача. После 1716 г. часть мощей А. пребывает в Крушедоле, др. часть в XVIII в. (согласно надписи на ковчеге) была в Добричево. В 1933 г. небольшая часть мощей была перенесена архиеп. Нестором в г. Харбин (Маньчжурия).

Почитание А. в России начинается на рубеже XIV–XV вв. в связи с распространением Иерусалимского устава. Тропарь и кондак А. находятся в месяцеслове Псалтири с исследованием 1-й четв. XV в. (РГБ. Фунд. собр. МДА. № 142), к-рая является рус. списком с рукописи, принадлежавшей митр. *Киприану*; помещены они и в тверском списке Иерусалимского устава 1438 г. (ГИМ. Син. 331). Жития А. в восточнослав. рукописной традиции неизвестны, но с 70-х гг. XV в. в списках Стишного Пролога новгородского (РГИА. Ф. 834. Оп. 3. № 3933. 1479 г., Спасо-Хутынский мон-рь) и западнорус. (ГИМ. Увар. № 56–1^о, посл. четв. XV в.) происхождения под 28 окт. встречается стих А. (список аналогичный хутынскому использован и при составлении Великих *Миней-Четьих*). С сер. XV в. известны и восточнослав. списки службы А. (редакция архиеп. Даниила) в составе Миней служебных и праздничных, получившей к XVI в. достаточно широкое распространение и в Московской Руси и в Западнорусской (Киевской) митрополии. В сер. XVI в. А. был включен в число новых чудотворцев, общерус. почитание к-рых было установлено Собором 1549 г.

Агиография. Древнейшее житие А. (точнее, Слово об обретении мощей с элементами похвалы, по-видимому, совр. событию) сохранилось в единственном списке рубежа XIII–XIV вв. в составе серб. нестишного Пролога (Загреб. Архив ХАЗУ. III с 6), изданном В. А. *Мошиным*. Через полвека после преставления А. его житие было написано архиеп. *Даниилом II* (Старшим) как составная часть своеобразной серб. Степенной книги — «Житий королей и архиепископов сербских» (как отдельный памятник не встречается).

Гимнография. Древнейшая служба А., написанная, вероятно, вскоре после его кончины в связи с обретением мощей, сохранилась фрагментарно, в объеме 9-й



Свт. Арсений I, Архиепископ Сербский.
Роспись параклиса вмч. Димитрия
ц. Христа Пантократора в мон-ре Дечаны.
1350 г.

песни канона, на листах из серб. Миней служебной на октябрь 2-й четв. XIV в., прилетенных к Евангелию тетр (ГИМ. Хлуд. 13. Л. 293); др. списки в наст. время неизвестны. В серб. рукописной и печатной традиции, начиная со 2-й четв. XIV в., распространена служба А., автором к-рой исследователи считают архиеп. Даниила II (1324–1337). Древнейший датированный список 1342 г. находится в Оливеровой Минее из старого собрания Народной б-ки Сербии в Белграде, сгоревшей в результате фашистской бомбардировки в 1941 г.; ныне старшим полным является, вероятно, список в составе Миней служебной октябрьской 1388 г. (ГИМ. Хлуд. № 146). Служба А. обозначается как бденная (см. *Знаки праздников месяцеслова*). Она входит во все издания «Сербляка», начиная с рымникского (1761). В списке сер. XIX в. (не ранее 1854) известны акафист и похвала А. (Черногория, мон-рь Св. Троицы близ Плевли. № 60/76).

Иконография. Известны прижизненные живописные изображения А. Древнейшее находится в притворе кор. Радослава в Студенице, ок. 1235 г. Святитель представлен в рост, в архиерейском облачении (белой фелони и омофоре), в левой руке — Евангелие (вместе с Саввой I). Изображение А. (седобородого старца в полиставрии) находится также в жертвеннике собора св. Апостолов в Пече, ок. 1260 г., в символическом изображении протесиса (проскомидии), где святитель помещен слева (в руке потир), св. Савва написан справа. В композиции протесиса А. также изображен: в притворе вмч. Георгия и Св. Троицы мон-ря Сопочаны, 1342–1345 гг., — с архиеп. Саввой и в алтаре параклиса вмч. Димитрия в притворе ц. Христа Пантократора мон-ря Дечаны, 1350 г. В росписях притвора А. в Пече (ок. 1337) по повелению архиеп. Даниила были изображены сцены жития: поставление А. во диакона св.

Саввой, во священника (изображения не сохранились, уцелели лишь надписи), во архиепископа и уписание А. На иконографию фресок оказала влияние иконография жития свт. Николая Мирликийского, мастер опирался также на текст жития А., написанного Даниилом. Между сер. XV и сер. XVI в. образ А. в серб. живописи не встречается. После восстановления Печского Патриархата вновь появляются многочисленные изображения А.: во фресках припраты собора в Пече (1561), в диаконнике Студеницы (1568), в припрате Грачаницы (1570) и в др. позднейших росписях. Образ А. (вместе с Иоанном Предтечей и архиеп. Саввой I) встречается также на иконе кон. XVII в. (Церковный музей в Белграде) и на миниатюре архиерейского Чиновника рубежа XVII–XVIII вв. (Университетская б-ка в Белграде. № 25). С XVIII в. известны гравированные изображения А., старшее в «Стематографии» Х. Жефаровича (1747); святитель изображен на одном листе с архиеп. Саввой II, в руках раскрытая книга, оба в митрах. Описание изображения А. содержится в рус. *иконописных подлинниках*, в подлиннике С. Т. Большакова, XVIII в., под 28 окт. сказано: «Брадою и власы аки апостол Андрей, риза святительская, амфор [омофор] и Евангелие, на главе шапка, испод дымчат». С. 43.

Изд. житий: *Mošin V. Ćirilski rukopisi Jugoslavenske Akademije*. Zagreb, 1955. Dio 1. S. 160; *Животи краљева и архиепископа српских* / Изд. Ђ. Даничић. Загреб, 1866. С. 232–272; *Данило Други, архиеп.* Животи краљева и архиепископа српских. Службе. Београд, 1988. С. 25–40; *службы*: Правила молебная святых сербских просветителей. Рымник, 1761. Београд, 1861³. Л. 56 об.— 68 об.; Србљак / Службе. Канони. Акатисти. Београд, 1970. Књ. 2. С. 7–48; *Штављанин-Ђорђевић Љ.* Један нови (непотпуни) препис службе српском архиеп. Арсенију // Археографски прилози. Београд, 1970. [Књ.] 1. С. 103–118. Лит.: *Большаков*. Подлинник иконописный. С. 45; *Павловић Л.* Култови лица код Срба и Македонаца. Смедерево, 1965. С. 71–77; *Милошевић Д.* Срби светители у старом српском сликарству // О Србљаку: Студије. Београд, 1970. С. 163, 188–192; *Трифунковић Ђ.* Белешке о делима у Србљаку // Там же. С. 292–294; *Ђурић В.* Византијске фреске у Југославији. Београд, 1975. С. 37–38; *Историја српског народа*. Београд, 1981. Књ. 1. С. 312, 355, 396, 413, 416–418, 643; *Хризостом Столић, јером.* Православни светачник. Београд, 1988. С. 115; *Милеускић С.* Свети Срби. Крагујевац, 1989. С. 58–63; *Николај, еп.* Охридски пролог. Ваљево, 1991. С. 860; *Слијепчевић Ђ.* Историја Српске православне цркве. Београд, 1991. Т. 1. С. 108–110, 118, 119, 132, 134, 140–146; *Thomson F. J.* Archbishop Daniel II of Serbia. Hierarch, Hagiographer, Saint — with Some Comments of the Vitae regum et archiepiscoporum Serbiae and the Cults of Medieval Serbian Saints // AnBoll. 1993. Vol. 111. P. 103–134; Српски јерарси. С. 22–24; *Naumov A.* Wiara i historia. Kraków, 1996. S. 55. (Krakowsko-wileńskie studia slavistyczne; Т. 1); *Турилов А. А.* Южнославянские памятники в литературе и книжности Литовской и Московской

Руси XV — первой половины XVI в.: парадоксы истории и географии культурных связей // Славянский альманах, 2000. М., 2001. С. 255–258, 261.

А. А. Турилов

АРСЕНИЙ II [серб. Арсеније], Патриарх Печский Сербской Православной Церкви в 1457–1463 гг. Сведения о нем крайне скудны. Историк Р. М. Груич считал, что А. был митрополитом Смедеревским. Точно известно лишь то, что в Кончулском мон-ре А. переписал 12 книг Миней. Лит.: Српски јерарси. 1996. С. 25.

Еп. Шумадијски Савва

АРСЕНИЙ III (Черноевич; 1636, Черногория — 27.10.1706, Вена), Патриарх Печский Сербской Православной Церкви в 1672–1706 гг. По решению Свящ. Синода Печской Патриархии настоятель Печского мон-ря (с 1665) А. в 1669 г. был поставлен во митр. Хвостенского в помощь больному Патриарху Печскому Максиму (Скоплянцу), епископская хиротония А. была совершена на праздник Вознесения Господня. Много внимания А. уделял нуждам своей паствы и священства, ревностно посещал приходы обширной Печской Патриархии: побывал в Боснии (1674), в Среме (1676), посетил Жичский мон-рь (1677), Смедерево (1680). В 1682 г. А. отправился на Св. землю на поклонение Гробу Господню, был гостем Патриарха Иерусалимского Досифея II (Нотары). В 1689 г. в Призрене А. обещал помощь сербов австр. генералу Э. Пикколомини, к-рый во главе имп. войск вел успешные боевые действия против турок и подошел к Приштине. Но к янв. 1690 г. австр. войска потерпели поражение, и под предводительством А. начался массовый исход сербов. Спасая национальные реликвии и святыни, беженцы направлялись в Белград. В серб. истории это событие получило название Великого переселения.

А. созвал в Белграде Церковно-народный собор, к-рый отправил в Вену посланника с просьбой о признании автономии церковной организации сербов в новых местах расселения на территории Австрийской империи. Указом от 21 авг. 1690 г. имп. Леопольд I предоставил правосл. сербам право избирать собственного архиепископа, т. е. иметь самостоятельную церковную власть, и разрешил совершение богослужений. Первоначально автономная



Арсений III, Патриарх Печский

митрополия в юрисдикции Печской Патриархии называлась Крушедолской митрополией (по месту нахождения кафедры в Крушедолском мон-ре), с 1713 г., когда резиденция митрополита была перенесена в Сремски-Карловци, — Карловацкой митрополией. 23 июня 1694 г. имп. Леопольд I утвердил предложение А. об образовании 7 епископий. В 1710 г., уже после кончины А., автономия серб. правосл. митрополии в габсбургской империи была признана Патриархом Печским Каллиником I.

Сербы с любовью и уважением относились к А. Владыка постоянно проявлял заботу об окормлении правосл. сербов в Далмации, Лике, Крбаве, Среме и Славонии, к-рых Римско-католическая Церковь стремилась обратить в свою веру. А. решительно выступал и против унии. А. похоронен в Крушедолском мон-ре в гробнице св. серб. деспота Максима.

Лит.: Календар «Црква» // Груић Р. М. Патријарх Арсеније Чрнојевић. Сремски Карловци, 1941; Веселиновић Р. Л. Арсеније III Чрнојевић у историји и књижевности. Београд, 1949; Стојановић. Записи. Књ. 1; Српски јерарси. 1996. С. 26–32.

Еп. Шумадијски Савва

АРСЕНИЙ IV (Йованович-Шакабента; 1698, Рашка, Сербия — 7.01.1748, Сремски-Карловци), Патриарх Печский Сербской Православной Церкви в 1725–1748 гг. В 1718 г. стал митр. Рашским, экзархом и помощником Патриарха Печского Мусея (Райовича), к-рый еще при жизни назначил А. преемником. Во время своего предстоятельства А. продолжил дело Патриарха Арсения III

(Черноевича) — борьбу за освобождение серб. народа от тур. владычества: до начала австро-тур. войны в Вене вел с военными и политиками переговоры о восстании против Оттоманской Порты, во время военных действий призывал сербов к восстанию. После поражения австр. войск был вынужден покинуть Печскую Патриархию и эмигрировать



Арсений IV, Патриарх Печский

в Австрию. Своей резиденцией А. выбрал Сремски-Карловци. В 1737 г., после кончины митр. Карловацкого Викентия (Йовановича), стал администратором вдовствующей Карловацкой митрополии. Дипломом от 1 окт. 1741 г. австр. императрица Мария Терезия не только подтвердила Патриаршее достоинство А., но и поставила его духовным главой сербов в Габсбургской империи. Откликнувшись на просьбу А., имп. Мария Терезия 18 мая 1743 г. подтвердила привилегии, к-рые даровали серб. народу ее предшественники, но 1 дек. 1746 г. императрица уведомила Патриарха, что народно-церковные соборы не могут созываться без монаршего разрешения и в отсутствие имп. комиссара. А. построил в Сремски-Карловци новую Патриаршую резиденцию (сгорела в 1788), где разместились созданные им ДС и часовня св. Трифона. А. похоронен в Крушедолском мон-ре.

Лит.: Груић Р. М. Пећки патријарси и карловачки митрополити у XVIII веку // Гласник историског друштва у Новом Саду. Сремски Карловци, 1931; Српски јерарси. 1996. С. 33–34.

Еп. Шумадијски Савва

АРСЕНИЙ II (Охрид (?)) — Зографский мон-рь на Афоне), последний Архиепископ Охридский (1763 — 16 янв. 1767). До вступления на Охридский престол — митр. Пелагонийский Охридской Архиепископии

(после 1759–1763). В мае 1763 г., после кончины Охридского Архиепископа *Иеремии*, К-польский Патриарх *Иоаннстикий III* предпринял попытку поставить на вакантную кафедру к-польского ставленника — своего протосинкелла иером. Ананию, подготовив его избрание Свящ. Синодом. Однако кандидатура Анании была отвергнута в Охриде, и Архиепископом был избран А. Новый К-польский Патриарх *Самуил* продолжил политику централизации и подчинения болг. епархий К-польскому Патриархату. По доносу противников из числа подчиненных А. иерархов он был обвинен османскими властями в сношениях с Россией (по др. сведениям, с Венецией), что дало Патриарху Самуилу формальный повод вынудить А. подписать грамоту об отречении от Охридской кафедры. 16 янв. 1767 г. болг. епархии на правах *Преспанской митрополии* были переданы К-польскому Патриархату, А. была оставлена только Пелагонийская епархия, 24 июня 1767 г. также вошедшая в состав К-польского Патриархата. Вскоре А. был сослан в Зографский мон-рь на Афоне, где прожил до своей кончины в большом почете у болг. монахов Св. горы. Об А. сохранилось множество преданий на Афоне и в Болгарии, во 2-й пол. XIX в. его имя стало знаменем борьбы за учреждение *Болгарского Экзархата*. В 70-х гг. XIX в. поэт Г. Пырличев написал 2 песни о борцах за восстановление национальной Болгарской Церкви как продолжателях дела А., к-рые были настолько популярны среди болгар, что считались народными.

Ист.: *Снегаров*. История. С. 515–519.
Лит.: Български книжници. 1860. Кн. 13; *Григорович В. И.* Очерк путешествия по европейской Турции. М., 1877². С. 103–104; *Снегаров И.* Унищожението на Охридската архиепископия // Годишник на Софийски Ун-т: Богосл. фак-т. 1926. Т. 3. С. 134; *он же*. История. С. 515–519; Кратка българска енциклопедия. София, 1963. Т. 1. С. 125; *Пенев Б.* История на новата българска литература. София, 1976. Т. 1. С. 161, 609; С. К. Святини древнего Асеновграда // ЖМП. 1975. № 3. С. 48–49.

И. А. Корж

АРСЕНИЙ АВТОРИАН [греч. Ἀρσένιος Ἀυτορείωνος] (1200, К-поль — 30.09.1273, Проконис), свт., Патриарх К-польский (нояб. 1254 — февр. или март 1260; июнь 1261–1265). Происходил из знатной к-польской семьи Феодора (или Алексея) Агаллиана, судьи дрома, и Ирины Кама-

тиры. Отец в конце жизни принял монашество с именем Арсений. Сын, в Крещении Георгий, последовал его примеру и постригся с именем Геннадий, а после смерти отца взял его монашеское имя. Сначала А. А. подвизался в мон-ре на горе Оксия в Вифинии, затем переселился в обитель близ Аполлониадского оз. А. А. участвовал в посольстве, к-рое было отправлено в 1253 г. имп. *Иоанном III Дукой Ватацем* в Рим для переговоров по вопросу объединения Церквей.

В нояб. 1254 г. по настоянию Никейского имп. *Феодора II Дуки Ласкаря* А. А. был избран Патриархом, хотя наиболее вероятным кандидатом считался *Никифор Влеммид*, славившийся ученостью и непреклонностью перед сильными мира сего. Первые годы правления были спокойными, но после смерти Феодора II начались смуты, связанные с отстранением от власти его малолетнего сына *Иоанна IV Дуки Ласкаря*. Патриарх вместе с Георгием Музалоном был назначен опекуном Иоанна IV, но Михаил Палеолог, распоряжавшийся гос. имуществом, присвоил себе полномочия регента, торжественно обещав отказаться от власти по достижении Иоанном совершеннолетия. Однако в янв. 1260 г. *Михаил VIII Палеолог* венчался на царство и заключил под стражу законного наследника. Все, чего мог добиться Патриарх, было сохранение жизни Иоанну IV. Вскоре Михаил VIII потребовал от А. А. добровольного отречения от Патриаршего престола. Тот отказался и был изгнан (февр.—март 1260), на его место возвели *Никифора II*, бывш. митр. Эфесского.

Эти события вызвали церковный раскол, однако после смерти *Никифора II* имп. Михаил VIII примирился с А. А., к-рый в июне 1261 г. был возвращен на Патриарший престол. После освобождения К-поля и восстановления Византийской империи он торжественно венчал Михаила VIII на царство (сент. 1261). Но когда на праздник Рождества Христова, 25 дек. 1261 г., по приказанию Михаила VIII был ослеплен 9-летний Иоанн IV, Патриарх отлучил императора от Церкви.

После этого имп. Михаил VIII созвал Собор архиереев для суда над А. А. по надуманным обвинениям (в т. ч. в связях с иконийским султаном Кылыч-Арсланом II). Патриарх был смещен и сослан на о-в Прокон-

нис (весна—лето 1265), где через неск. лет умер. На его стороне выступил ряд иерархов: Алексий Евхаитский, Феодор Ираклийский, Константин Неокесарийский. Неприятие сторонниками А. А. его изгнания вызвало длительный (до 1310) церковный раскол, получивший название «арсенитского».

В 1284 г. сын Михаила VIII имп. *Андроник II Палеолог* позволил перенести мощи А. А. из Прокониса в К-поль, в храм Св. Софии. Почитание А. А. как святителя началось, видимо, сразу после его смерти, была составлена служба, однако его память не была внесена в календари и в наст. время не отмечается правосл. Церквами (*Macrides*. P. 75). Гробница А. А. привлекала особое внимание рус. паломников: о нетленных и прославившихся многочисленными исцелениями мощах А. А. говорится в Анонимном хождении в Царьград кон. XIII — нач. XIV в., в паломничествах *Стефана Новгородца* (1348/49), *Игнатия Смольянина* (1389–1393), *Зосимы*, диак. Троице-Сергиева мон-ря (1419–1420) (Книга хожений: Записки рус. путешественников XI–XV вв. М., 1984. С. 82, 93, 101, 121).

Из произведений, приписываемых А. А., ему бесспорно принадлежит только «Завещание», в к-ром он излагает свою биографию и предает анафеме Михаила VIII и его сторонников (PG. 140. Col. 947–958). Стихи на Светлое Христово Воскресение (Ibid. Col. 937–940) и канон на елеосвящение, надписанные именем Арсения, скорее всего являются творениями свт. *Арсения*, архиеп. Керкирского. Акты периода Патриаршества А. А. описаны В. Лораном (RegPatr. Vol. 1. Fasc. 4. N 1329–1347, 1353–1374).

Н. Д. Барабанов

Арсенитский раскол. Низложение А. А. по настоянию имп. Михаила VIII (1265) и избрание на К-польскую кафедру *Германа III* вызвало протест в церковных кругах и среди приверженцев ослепленного имп. Иоанна IV Ласкаря. На сторону сосланного Патриарха встали мн. представители высшего духовенства, большинство малоазийских монахов, к-рые, называя себя зилотами, требовали сохранения священных канонов, и даже сестра имп. Михаила VIII инокиня Марфа. Противоречия усилились после избрания Патриарха *Иосифа I* (1266–1275). В течение почти 50 лет Цер-

ковь в Византии была расколота на 2 непримиримых лагеря: арсенистов, во главе к-рых стояли митр. Сард *Андроник* и личный друг А. А. иером. Иакинф из Никеи, и носифлян, пользовавшихся поддержкой власти. Хотя позднее обе партии объединились в борьбе против унии (1274), преодолеть раскол долго не удавалось. В 1284 г. Собор в Адрамитии постановил сжечь все полемические сочинения арсенистов и носифлян. Мощи А. А. были торжественно перенесены в храм Св. Софии, но арсенисты оставались непримиримы. Согласие было достигнуто лишь 14 сент. 1310 г., когда на торжественной церемонии в ц. Св. Софии Патриарх *Нифон I* (1310–1314) под давлением имп. Андроника II (1282–1329) пошел на компромисс с арсенистами, приняв 6 их условий.

Арсенистский раскол был церковно-политическим движением. Основные цели арсенистов заключались в защите священных канонов и церковной независимости (очищение Церкви от тех, кто «заразился» после отстранения А. А., и освобождение ее от постоянного вмешательства имп. власти), а также в отстаивании законных прав Ласкарей и противодействию узурпации Палеологов. В движении существовали течения умеренных и непримиримых; последние активно поддерживали все антидинастические мятежи против Палеологов: восстание Алексея Филантропина в 1295 г., заговор Иоанна Дрима в 1305/06 г. и др.

П. И. Жаворонков

Ист.: *Акрополит*. Летопись. 53, 76–77, 84, 88; *Пахимер*. История. Passim; *Григора*. История. III 1, 3; IV 1, 4; *Νικολόπουλος Π. Γ.* Ἀκόλουθία ἀνέκδοτος εἰς Ἀρσένιον Αὐτορειαῶν, πατριάρχην Κωνσταντινουπόλεως // *ΕΒΕΣ*. 1977/78. Т. 43. С. 365–383; *idem*. Ἀνέκδοτος λόγος εἰς Ἀρσένιον Αὐτορειαῶν // *Ibid*. 1981/82. Т. 45. С. 406–461.

Лит.: *Троицкий И. Е.* Арсений, патриарх Никейский и К-польский. СПб., 1873; *Успенский*. История. Т. 3. С. 485, 510–513; *Gardner A.* The Lascarids of Nicaea. L., 1912. P. 175; *Σαφρόνιος (Εὐστρατιάδης)*. Ἀρσένιος Αὐτορειαῶν // *Hellenika*. 1928. Т. 1. С. 78–94; *Γεννάδιος, μητρ. Ἡλιοπόλεως*. Ἱστορία τοῦ οἰκουμενικοῦ πατριαρχείου. Ἀθήνα. 1953. С. 305; *Beck*. Kirche und theol. Literatur. S. 521; *Geanakoplos D.* Emperor Michael and the West. Camb., 1959. P. 52; *Darrouzès J.* Documents inédits d'ecclésiologie Byzantine. P., 1966. P. 65–77; *Angold M.* Byzantine Government in Exile: Government and Society under the Lascarids of Nicaea (1204–1261). Oxf., 1975. P. 82–93; *PLP*. Т. 1, N 1694; *Macrides R.* Saint and Sainthood in the Early Palaiologan Period // *The Byzantine Saint* / Ed. S. L. Hackel. L., 1981; *Мейендорф И.* Византия и Московская Русь. П., 1990. С. 140;

Talbot A. M. Arsenios Autoreianos // *ODB*. Vol. 1. P. 187; *Κοντογιαννούλου Α.* Το σχίσμα των Αρσενιτών (1265–1310) // *Βυζαντικά*. 1998. Т. 18. С. 177–235.

АРСЕНИЙ АФОНСКИЙ (Алексей; 1775, г. Балахна Нижегородской губ.— 24.03.1846, Афон), иеросхим., старец. Жизнеописание А. записано со слов его духовного сына игум. *Парфения* († 1868). А. А. род. в семье мещан. Отроком полюбил духовное чтение. В 1794 г. отправился странствовать по монастырям, поступил в Пешношский мон-рь Московской губ., где 3 года проходил послушнический искуc. Затем посетил святыни Киева и познакомился со своим буд. сподвижником Никитой. Алексей и Никита обошли молдав. мон-ри и поселились в Балашевском скиту близ г. *Ботошани под рук. опытного старца-духовника, к-рый постриг их в монашество с именами Авель и Никандр*. Вскоре мон. Авель по настоянию старца был рукоположен во иеромонаха и назначен духовником братии. Через 18 лет после кончины старца сподвижники по откровению свыше решили переселиться на Афон, несмотря на то что в это время афонские мон-ри подвергались разорению в ходе греч. освободительного восстания против тур. владычества (1820–1829). После мн. тягот сподвижники прибыли в скит св. Иоанна Предтечи Иверского мон-ря. Иером. Авель был пострижен схим. Арсением († 1839) в схиму с именем Арсений и постриг в схиму мон. Никандра с именем Николай. Схимники возделывали огород и вырезали ложки.

После заключения мира между греками и турками монашеская жизнь на Афоне оживилась, в скит стала стекаться братия, и А. А., стремившийся к уединению и безмолвию, вместе со схим. Николаем переселился в разоренную келью свт. Иоанна Златоуста. Подвижники построили 2 кельи, освятили церковь и начали жить по пустынному уставу. В 1834 г. вместе с иером. *Аникитой (Ширинским-Шихматовым)* они совершили паломничество в Иерусалим. В 1838 г. А. А. был игуменом скита во имя прор. Илии. В 1839 г. по благословению старца его духовные чада игум. *Павел* и иеросхим. *Иероним (Соломенцев)* восстановили рус. монашество в Пантелеимоновом мон-ре, в 1841 г. иеросхимонахи Виссарион и Варсонофий



Иеросхим. Арсений Афонский

основали *Андрея ап. скит*. 6 февр. 1841 г. скончался схим. Николай, через год А. А., принявший учеников, переселился в скит Лак во имя вмч. Димитрия, а еще через 3 года — в уединенную келью Св. Троицы близ мон-ря Ставроникита, где и прожил до кончины.

А. А. был духовником всех рус. афонитов, пользовался большим авторитетом на Афоне среди греков, болгар, сербов. Жизнь подвижника была очень строгой: он не вкушал пищи в среду и пятницу, в остальные дни вкушал раз в день, в 3-м часу пополудни; рыбы, сыра, масла и вина не вкушал никогда, спал сидя, не более часа за ночь, но был полон сил. А. А. любил совершать литургию, был усердным делателем Иисусовой молитвы, имел дары рассуждения, прозорливости и чудотворения; помогал неимущим, подчас отдавая последнее, утешал скорбящих беседами. Игум. *Парфений* так описывал А.: «Росту высоко-среднего, волосом рус, брада средняя, окладистая, с проседью; главу всегда держал мало наклоненну на правое плечо, лицом чист и весьма сух, и всегда на лице играл румянец, а наипаче при богослужении, и едва можно было на него смотреть; всегда был весел и на взгляд приятен, очи имел наполненные слез, слово кроткое и тихое, говорил всегда просто, без ласкательства, решительно, без повторения» (*Парфений*. С. 131). А. А. похоронен в келье Св. Троицы, близ алтаря церкви.

Лит.: [Жизнеописание иеросхим. Арсения] // *Парфений, инок*. Сказание о странствии и путешествии по России, Молдавии, Турции и Св. Земле. М., 1855. Ч. 4. С. 197–232; *ЖПодв*. Ноябрь. С. 309–321; Март. С. 258–261; *Илиан Святогорец, иером.* Старец Арсений // *ЖМП*. 1980. № 8. С. 75–77; № 9. С. 76–78; № 10. С. 73–78.

Игум. Андроник (Трубачёв)

АРСЕНИЙ ВЕЛИКИЙ (ок. 354–449, Троя Вавилонская (совр. Тура)), прп. (пам. 8 мая, копт. 13 пашонс, пам. зап. 19 июля), егип. подвижник. Основные сведения о нем содержатся в *Apophthegmata Patrum*. А. В. принадлежал к сенаторскому сословию и был воспитателем наследников престола *Аркадия* и *Гонория*, сыновей визант. имп. *Феодосия I Великого*. Ок. 394 г. он покинул мир и стал монахом в *Скиту*. Св. *Феодор Студит* упоминает о том, что в начале своей подвижнической жизни А. В. был учеником прп. *Иоанна Колова* (PG. 90. Col. 853–854). Когда в 434 г. кочевники опустошили Скит, А. В. переехал в Трою Вавилонскую, где оставался до 444 г., а затем переселился (опять в связи с набегами кочевников) в окрестности Александрии. Авва Даниил, ученик А. В., писал о своем учителе, что тот «никогда не хотел говорить о каком-либо спорном месте из Писания, хотя и мог, если бы захотел. Даже и письма редко писал. Когда же приходил по временам в церковь, то становился за столбом, чтобы никто не видел его лица и чтобы самому также не смотреть на других. Вид у него был ангельский, как у Иакова; весь был сед, телом строен, впрочем, сух; бороду имел длинную, простирающуюся ниже груди; ресницы выпали у него от слез; ростом он был высок, но от старости стал горбат» (Достопамятные сказания. С. 27). Среди современников А. В. прославился своей святостью, а в памяти позднейших поколений запечатлелся как образец подлинного молчаливника (исихаста).

Сохранились изречения А. В. в составе *Apophthegmata Patrum* (44 из них опубликованы в *Патрологии Миня* (PG. 34), нек-рые переданы от лица аввы Даниила) и его послание в переводе на груз. язык (в 2 рукописях X–XI вв.). Согласно учению А. В., монашеская жизнь в идеале своем является равноангельской (один из основных постулатов святоотеческой аскетике), ибо иноки, подобно ангелам, должны всегда со страхом Божиим и смиренномудрием прославлять Господа. Это невозможно без стяжания исихии, т. е. внутреннего покоя и внешнего удаления от мира («Если ты не удалишься от людей, ты не сможешь стать монахом»). В тесной связи с исихией находится пост, «возделывающий землю сердца» для произ-



Прп. Арсений Великий.
Роспись ц. Панагии Асины в Никитари
(Кипр). 1105/06 г.

растания в нем благодатных семян Св. Духа; постоянное бдение и непрестанная молитва являются главным оружием монаха в духовной брани и позволяют избежать плотских наслаждений и др. грехов. А. В. постоянно подчеркивал необходимость стяжания добродетелей братской любви, страннолюбия и милостыни, без к-рых невозможно достижение духовного совершенства. Наконец, согласно А. В., достижение совершенства немислимо и без непрестанного размышления над Свящ. Писанием, благодаря к-рому обретается душевное сокрушение или умиление.

Ист.: PG. 65. Col. 87–108 (рус. пер.: Достопамятные сказания. С. 18–28); ActaSS. Iul. T. 4. P. 617–631; ЖСв. Май. С. 244–268; *Garitte G. Une «lettre de saint Arsène» en géorgien // Muséeon. Louvain, 1955. N 68. P. 259–278; Lettres des Pères du désert: Ammonas, Macaire, Arsène, Serapion de Thmuis. Begrolle-en-Mauges, 1985. P. 85–113; Les Apophthegmes des Pères: Collection systématique. T. 1 / Éd. par J.-Cl. Guy. P., 1993. P. 74–77. (SC; N 387).*

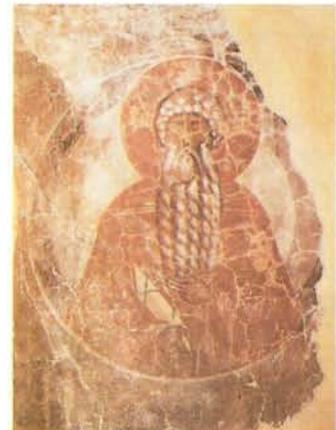
Лит.: СРГ, N 5545–5554; *Guy J.-Cl. Le centre monastique de Scète au IV^e et au début du V^e siècle: Prosopographie et histoire. R., 1963. P. 154–158; idem. Recherches sur la tradition grecque des Apophthegmata Patrum. Brux., 1963. P. 20. (SH; N 36).*

А. И. Сидоров

На основе древней повести, возможно рим. происхождения, о деятельности А. В. в качестве воспитателя Аркадия и Гонория (текст сохранился в рукописи Хроники Георгия Монаха — Paris. Coisl. 305. Fol. 249 об.— 251 об., XI в.), а также *Apophthegmata Patrum* и Скитского патерика были составлены греч. пространные жития А. В. (2 аноним-

ных и приписываемое *Симеону Метафрасту*), а также похвала А. В. прп. Феодора Студита. Краткие жития входят в состав *Минологии Василия II* (PG. 117. Col. 441–444) и в Синаксарь К-польской ц. X в. (SynCP. Col. 665–666). Хотя А. В. завещал после смерти не предавать его тело земле и не воздавать никаких почестей, по сообщению «Анонима Меркати» (лат. паломничество XII в.), мощи преподобного находились в к-польской ц. Богородицы Триаконтафиллос (Перивлепты), построенной имп. *Романом III Аргиром* в 1034 г. (Описание святынь К-поля. С. 452). Где ранее находились мощи А. В., неизвестно. О первоначальном незначительном почитании А. В. в К-поле свидетельствует отсутствие его памяти во всех списках *Титикона Великой ц.* IX–X вв. Начиная со 2-й пол. XI в. его память отмечается 8 мая в большинстве визант. календарей.

О почитании на Руси свидетельствуют упоминания А. В. в рукописях XI в.: память его отмечена в месяцеслове Архангельского Еванге-



Прп. Арсений Великий.
Роспись ц. Спаса на Ильине
в Новгороде.
Мастер Феодан Грек. 1378 г.

лия 1092 г. (Л. 161 об.), служба с каноном Иоанна монаха включена в Путятину Минеею XI в. (РНБ. Соф. № 202. Л. 29 об.— 37 об.). В 1-й пол. XII в. на Руси был осуществлен перевод краткого жития А. В., включенный в нестишной Пролог, к-рый дополнен по сравнению с житием, находящимся в *Минологии Василия II*, отрывком из *Apophthegmata Patrum* (завещание подвижника, описание его внешности, хронология жизни) (древнейший список: РГАДА. Син. тип. № 174. Л. 60–60 об., 1-я пол. XIV в.).

Пространное житие (ВНГ, N 167z) находится в составе Волоколамской Четьи-Миней XV в. (РГБ. Вол. 597), предположительно восходящей к оригиналу XII в. В ВМЧ включены данное житие и похвала прип. Феодора Студита (ВНГ, N 169) (*Иосиф, архим.* Оглавление ВМЧ. Стб. 150–151, 153 (2-я pag.)).

Др. пространное житие, переписанное рукой прип. *Нила Сорского*, помещено в его агиографическом сборнике (РГБ. Волок. № 630. Л. 264–271 об., кон. XV — нач. XVI в.), что свидетельствует об авторитетности духовного примера А. В. для старца Нила, к-рый в своем завещании также запретил воздавать почести его мощам (*Боровкова-Майкова. С. 10*). Список жития А. В., находящийся в рукописи кон. XV — нач. XVI в. (РГБ. МДА. № 207. Л. 67–75 об.), является точной копией жития-автографа Нила Сорского. Кроме жития в этих рукописях приводятся отрывки «От Патерика о авве Арсении».

Ист.: ВНГ, N 167y — 169z; *Церетели Г. Ф.* Житие иже во святых отца нашего Арсения Великого по рукописям Московской Синодальной библиотеки. СПб., 1899; *Боровкова-Майкова М. С.* Нила Сорского Предание и Устав. СПб., 1912. (ПДПИ; Т. 179); Описание святынь К-поля в латинской рукописи XII в.: Пер. с лат. // Чудотворная икона в Византии и Древней Руси. М., 1996. С. 436–463.

О. В. Лосева, Е. В. Романенко

Гимнография. Различные редакции Студийского устава — *Студийско-Алексиевский Типикон* 1034 г. (*Пентковский. Типикон. С. 343*), *Евергетидский Типикон* 1-й пол. XII в. (*Дмитриевский. Описание. Т. 1. С. 452–453*), *Мессинский Типикон* 1131 г. (*Arranz. Turicon. P. 150–151*) — указывают соединение последований А. В. и ап. *Иоанна Богослова*. Среди памятников Иерусалимского устава память преподобного содержится уже в ранних его редакциях (напр., *Sinait. gr. 1096, XII в.* — *Дмитриевский. Описание. Т. 3. С. 48*). Типикон, используемый ныне в РПЦ (Типикон. Т. 2. С. 622), как и памятники Студийского устава, предписывает совершение службы А. В. и ап. Иоанна Богослова, следует отметить, что это единственное указание о соединении последований бденного (см. *Знаки праздников месяцеслова*) и малого святых в месяцесловной части Типикона.

Последование А. В., известное по описанию, данному в Евергетидском Типиконе, и состоящее из канона Иоанна монаха 4-го плагального, т. е. 8-го, гласа, седальна и стихир, в целом не изменилось со времени действия Студийского устава (напр., ГИМ. Син. № 166. Л. 33 об., XII в. — *Горский. Невоструев. Описание. Отд. 3. Ч. 2. С. 61*) и вошло в совр.

печатные греч. и рус. Миней. По греч. рукописям известен еще один канон А. В., Феодана, с акростихом «Τὸν <π>α<ν>ά<ρ> <ι>στον <ε>ν ἁσκηταῖς <μ>ακά<ρ<ι>ο<ν> <κ>υδα<ί>ων» (греч. — Всеналучшего в подвижниках блаженного почитаю), не вошедший в печатные богослужебные книги (Тацеѳов. N 600. Σ. 198).

О. В. Венцель

Иконография. В визант. и древнерус. искусстве А. В. изображается благообразным старцем с седыми кудрявыми волосами и длинной бородой, разделенной на витые пряди, в монашеском одеянии (рясе и мантии, под к-рой обычно виден аналав), с куколем на плечах, в руке держит крест или свиток. В «Ерминии» *Дионисия Фурноаграфита*, нач. XVIII в., описан как «старец кудрявый, с длинною и широкою бородою, говорит: братие, для



Прп. Арсений Великий.

Икона-таблетка. XV в. (НГОМЗ). Фрагмент

чего вы вышли (из мира), за то и подвизайтесь, и о спасении вашем не радите» (Ч. 3. § 13. № 4); в иконописном подлиннике С. Т. Большакова, XVIII в., об А. В. сказано: «Сед, брада

Сергиева подоле и шире, риза преподобническая, испод вохра с белилом, в руке свиток: Арсение, бегай человека, умолкни, престани, безмолвствуй и спасешися» (С. 96).

Ранние изображения А. В. сохранились, напр., в церквах Каппадокии: св. Иоанна Крестителя (№ 4) в Гюлю-Дере, между 913–920 гг.; «на цистерне» в Авчиларе, 1-я пол. XI в.; Тимиос-Ставрос в Мустафаша, X в.; Новой ц. Токалыкисе в Гёреме, кон. X в.; св. Евстафия (№ 11) в Гёреме, 1148–1149 гг.; Айвалыкисе в Гёреме, между 913–920 гг.; также в наосе кафоликона мон-ря *Осиос Лукас* в Фокиде (Греция), 30-е гг. XI в.; в нартексе ц. *Неа-Мони* на о-ве Хиос (Греция), 1042–1056 гг.; в Минологии XI в. (*Messan. Salvad. 27. Fol. 286v (280r)*) — с кодексом, в медальоне (сохранился только предварительный рисунок); в ц. мон-ря Бачково, кон. XI — нач. XII в.; в ц. *Асину Панагии* (Форвиотиссы) в Никитари (Кипр), 1105/06 г.; в Минологии XII в. из мон-ря Преображения Господня в Метеорах (*Cod. 552. Fol. 2v*) — перед житием А. В.; в Житиях святых по Метафрасту, XII в. (*Paris. gr. 1528.*



Прп. Арсений Великий.

Миниатура из греко-груз. рукописи. XV в. (РНБ. О. 1. 58. Л. 46 об.). Фрагмент

Fol. 1r) — с развернутым свитком; в ц. вмч. Пантелеимона в Нерези близ Скопье (Македония), 1164 г.; в кафедральном соборе в *Монреале* (Сицилия), 1180–1190 гг.; в мон-ре св. Неофита в Пафосе (Кипр), 1183 г.; в ц. Вознесения Господня в *Милешево*, после 1236 г.; в мон-ре *Паммакарistos* (Фетие-джами), ок. 1315 г.; на юж. стене в ц. вмч. *Георгия в Старо-Нагоричино* (Македония), 1317–1318 гг.; в ц. Благовещения Богородицы мон-ря *Грачаница* (Югославия, Сербия), ок. 1320 г.; на юж. стене в зап. части ц. св. Климента в Охриде (Македония), 1378 г., — с благословляющей десницей и со свитком в левой руке; в ц. Богоматери Пантанассы в Мистре (Греция), 2-я четв. XV в.; в греко-груз. рукописи XV в. (РНБ. О. 1. 58. Л. 46 об., 113).

Иконография А. В. в древнерус. искусстве следует визант. традиции, напр. в росписи ц. *Успения Богородицы на Волотовом поле* в Новгороде, 80-е гг. XIV в.; на фреске Феодана Грека в ц. *Спаса на Ильине* в Новгороде, 1378 г.

Миниатюры с сюжетами жития А. В., напр. «Преподобный обучает сыновей имп. Феодосия Великого Аркадия и Гонория» в Минологии нач. XI в. (ГИМ. Греч. 9. Fol. 1r), «Преставление святого» (4 монаха полагают тело А. В. во гроб) — в Минологии XII в. (*Paris. gr. 1528. Fol. 21r*).

Лит.: Ерминия ДФ. С. 170; *Большаков. Подлинник иконописный. С. 96*; *Евсеева. Афонская книга. С. 198, 301*; *Мижовић. Менолог. С. 299.*

Н. В. Герасименко, В. Е. Сусленков

АРСЕНИЙ ГЛУХОЙ [Селижаровец] (2-я пол. XVI в., слобода Селижаровка Осташковского у. — после 1635), мон., писатель, справщик московского *Печатного двора*. Отец А. Г. — в иночестве Савватий, мать — Мавра. В 1595 г. А. Г. уже был монахом. Переходя из мон-ря в мон-рь, в монастырских б-ках изучал грамматику, возможно лат. и греч. языки. В 10-х гг. XVII в. поселился в *Троице-Сергиевом* мон-ре.

Принимал участие в исправлении Канонника и Требника под рук. архим. прп. *Дионисия (Зобниновского)*. Московским Собором 1618 г. вместе с др. троицкими книжниками был обвинен в ереси (главным пунктом обвинения было изъятие справщиками слов «и огнем» в чине великого освящения воды на праздник Богоявления) и 9 месяцев провел в оковах, сначала в Вознесенском мон-ре, затем на подворье Кириллова Белозерского мон-ря. В заключении написал 2 челобитные — боярину Б. М. Салтыкову и протопопу Ивану Лукьяновичу — с просьбой о помиловании и с обвинениями др. справщиков (эти челобитные являются основным источником сведений об А. Г.). В 1619 г. был оправдан приехавшим в Москву Иерусалимским Патриархом *Феофаном IV* и вернувшимся из польск. плена Московским Патриархом *Филаретом*. С 1625 г. и до смерти Патриарха Филарета в 1633 г. А. Г. находился во главе книжной sprawy Печатного двора. В это время были изданы свыше 30 книг, в т. ч. исправленные Миней общие и месячные, Псалтирь, Требник, Триодь Цветная. В 1635 г. А. Г. был головщиком в кремлевском Троицком Богоявленском мон-ре, затем уехал из Москвы. Изд.: Исправление богослужебных книг при Патриархе Филарете // ПС. 1862. Ч. 2. С. 363–370; *Скворцов Д.* Дионисий Зобниновский, архим. Троице-Сергиева мон-ря (ныне Лавры). Тверь, 1890. С. 421–441. Лит.: *Скворцов Д.* Инок-справщик Арсений Глухой. Тверь, 1890; *Jaksche H.* Arsenij Gluchoj — ein russischer «Philologe» des 17. Jh. // Anzeiger für slavische Philologie. 1984/1985. Bd. 15/16. S. 31–75; *Паченко А. М.* Арсений Глухой // СККДР. Вып. 3. Ч. 1. С. 103–105.

Б. Н. М.

АРСЕНИЙ ГРЕК (ок. 1610, г. Трикала в Фессалии, Греция — после 1666), иером., переводчик, преподаватель риторики и грамматики, медик. Отец А. Г. — правосл. свящ. Антоний, двое из 4 братьев А. Г. тоже были священниками. Первоначальное образование получил дома, в 14 лет направлен семьей на учебу в Венецию, продолжил обучение в Риме в униатской коллегии св. Афанасия, затем 3 года изучал философию и медицину в Падуанском ун-те. В 23 года в К-поле принял постриг, через год стал диаконом, немного позже священником, затем игуменом мон-ря Богородицы на о-ве Кафа. Через нек-рое время А. Г. оставил настоятельство и вернулся

в К-поль, где преподавал грамматику. Оказался вовлеченным в политические интриги между Турцией и Венецианской республикой и попал в тюрьму, где принял ислам. Через 2 недели бежал из тюрьмы и покинул страну. Неск. лет странствовал по Валахии, Молдавии, Польше, Украине (побывал во Львове, Варшаве, Киеве), служил переводчиком, врачом, овладел за это время разговорным слав. («русским») языком. В 1648 г. в Киеве встретился с Иерусалимским Патриархом *Паусием*, к-рый, направляясь в Москву, взял с собой А. Г. переводчиком. По прибытии в столицу в янв. 1649 г. Патриарх Паисий рекомендовал его властям в качестве учителя риторики. Почти сразу А. Г. приступил к преподаванию — к лету того же года у него было по крайней мере 2 ученика, один из к-рых изучал латынь.

Вскоре после отъезда из Москвы Патриарх Паисий прислал рус. властям послание, содержащее обвинения А. Г. в многократном вероотступничестве. А. Г. немедленно арестовали, и в Посольском приказе было проведено следствие. Основной допрос состоялся 25 июля 1649 г. А. Г. признал факт перехода в ислам под угрозой мучений и возможной смерти, связь с униатами и католичеством отрицал категорически, однако убедить следствие не сумел; «для утверждения в вере» А. Г. сослали в Соловецкий мон-рь, куда он прибыл 1 сент. 1649 г.

В мон-ре ссыльного приняли доброжелательно и, хотя отметили ряд неподобающих правосл. иноку привычек — он не носил постоянно нательный крест, использовал мирское белье (шелковое и шерстяное), не признавал земных поклонов, — в целом признали его «здоровое исповедание веры» и «доброе послушание». Именно на Соловках А. Г. под рук. монахов научился читать по-русски, познакомился с богатой монастырской б-кой. В продолжение 2 лет ссылки А. Г. вел беседы о вере с соловецкими старцами, причем крайне негативно оценивал нравы совр. греков; мн. из его рассказов позднее использовались старообрядцами как примеры «повреждения» греч. Православия. В Соловецком мон-ре состоялось и знакомство А. Г. с митр. Новгородским *Никоном*, буд. Патриархом Московским, к-рый в 1651 г. забрал греч. монаха в Новгород, а позднее в Мо-

скову для работы над переводами с греч. языка.

В окт.—нояб. 1652 г. А. Г. вместе с Патриаршим келейным старцем Зосимой ездил в Новгород для покупки «на Патриаршие келейные деньги» греч. и лат. изданий и греч. рукописей. Параллельно с переводческой деятельностью в 1653–1655 гг. А. Г. возглавлял греко-лат. школу, находившуюся в Московском Кремле, «близ Патриаршего двора». Вероятно, одновременно (не позже 1654) А. Г. стал справщиком Печатного двора и возглавил исправление книг. На первых порах он получал обычное максимальное жалование в 50 р., в мае 1656 г. оно было повышено до 70 р. (с доплатой за прошедшие годы). До 1660 г. А. Г. расписывался первым среди справщиков в получении жалования, позднее переместился на 2-е место (с сохранением суммы), что отражает измененные отношения к нему властей в связи с делом Патриарха Никона. Периодически А. Г. получал также из Патриаршего Казенного приказа писчие материалы и доплату за переводы.

Большинство переводов выполнено А. Г. с греч. печатных изданий XVI–XVII вв. Для сб. «Скрижаль» (М., 1655–1656), одного из основных памятников никоновской церковной реформы, А. Г. перевел «Предзрение главизное... собранное от Иоанна, иерея Нафанаила», слово *Дамаскина Студита* «В поклонение честного и животворящего Креста», «О знаменовании соединяемых перстов» Николая *Малакса*. Для «Анфологиона» (М., 1660) А. Г. были переведены, как это видно из предисловия, жития вмч. Феодора Стратилата, прп. Алексия, человека Божия, и вмц. Екатерины, а также четверостишия («четверострочия») свт. Григория Богослова (снабженные толкованиями А. Г.) и «Главизны о любви» св. Максима Исповедника. Предполагается, что А. Г. активно редактировал др. тексты, включенные в этот сборник. Образцом для московского «Анфологиона» послужил одноименный сборник житий, составленный *Агатием Ландом* (Венеция, 1644), перевод жития прп. Алексия восходит к этому изданию. А. Г. выполнил также перевод «Слова благодарственного о мантии» *Паисия Лигариды*, митр. Газского (не опубликован). По нек-рым сведениям, к 1656 г. А. Г. подготовил перевод

Требника, дополненного новыми чинопоследованиями (возможно, использован в издании М., 1658). В 1655 г. А. Г. приступил к переводу Хроники *Дорофея*, митр. Монемаврийского (Венеция, 1631). К моменту опалы и вторичной ссылки на Соловки (1662) А. Г. перевел большую часть текста (в записи на принадлежавшем ему экземпляре греч. издания — РГАДА. Ф. 1251. № 3082 — упоминается об изъятии вместе с печатной книгой 79 тетрадей перевода, т. е. свыше 600 л.); перевод был закончен и отредактирован к 1666 г. *Дионисием Греком* (Ивиритом) (издание не осуществлено). В 2 списках этого перевода (ГИМ. Син. № 907 и РНБ. Ф. IV. № 574) часть текста написана рукой А. Г. Для переводческой манеры А. Г. характерны дословность и буквализм (переводчик часто транслитерирует греч. термины, отсутствующие в церковнослав. языке), местами сильно затрудняющие понимание.

В 1658 г., после оставления Патриархом Никоном кафедры, А. Г. участвовал в переписи Патриаршего имущества (гл. обр. иностранной части б-ки). В 1662 г. он вновь оказался под следствием и был вторично сослан в Соловецкий мон-рь. Помимо многолетнего сотрудничества с опальным Патриархом подозрения следствия вызвала «тетрадь о зодьях» (о знаках зодиака), найденная среди книг А. Г., к-рую он составил по книгам Патриаршей б-ки. В этот период пребывания на Соловках А. Г. в глазах монахов-старообрядцев олицетворял все «нечестие» никоновской реформы, поэтому был встречен весьма враждебно. Его обвиняли в колдовстве, связях с нечистой силой и т. п. В 1666 г. А. Г. был прощен и освобожден по царскому указу, дальнейшая его судьба неизвестна.

А. Г. владел значительной для России того времени б-кой греч. рукописей, лат. и греч. изданий, пополнением к-рой он занимался и в России. В 1649 г. его книги были описаны, но возвращены владельцу и были взяты им на Соловки. В 1662 г. б-ка А. Г. была конфискована и попала на Печатный двор. На основании греч. и рус. помет на книгах Б. Л. *Фонкичем* выявлено 4 рукописи (ГИМ. Синодальное собр.) и 9 печатных книг (РГАДА. Б-ка Московской типографии), относящихся к собранию А. Г.

Арх.: РГАДА. Ф. 52. Оп. 1, 1649. Д. 33; 1666. Д. 34 (копия — РГИА. Ф. 834. Оп. 2. Д. 1690; частично изд. Н. Ф. Каптеревым); РГАДА. Ф. 27. Д. 211 [Следственные дела 1649 и 1662–1663 гг., фрагменты приказных дел о ссылке 1666 г.]; РНБ. Солов. № 897/1007. Л. 41–43 об. (изд. С. А. Белокуровым) [Соловецкое сказание о пребывании Арсения Грека в ссылке в 1649–1651 гг.]; РНБ. Солов. 20/1479. С. 238–243 [Грамоты митр. Новгородского Никона к соловецкому игумену Илье об А. Г.]; БАН. Дружин. № 77 (102). Л. 130 об.— 131 об. [Старообрядческое соч. «убогого скитника, поморских мест жителя»]; РГБ. Егор. № 706. Л. 206–397 [«Собрание против новых книг» Геронтия]. Изд.: Скрижаль. М., 1655–1656; Анфологион. М., 1660.

Лит.: *Евгений*. Словарь. Т. 1. С. 48–50; Арсений Грек при патриархе Никоне // ППС. 1858. Ч. 3. С. 328–353; Пятая соловецкая челобитная // МДИР. Т. 3. С. 213–276; *Каптерев Н. Ф.* Следственное дело об Арсении Греке и ссылка его в Соловецкий монастырь // ЧОЛДП. 1881. Июль. С. 7–96; *он же*. Патриарх Никон и царь Алексей Михайлович. Серг. П., 1909. Т. 1. С. 246–248; *он же*. Характер отношений России к православному Востоку в XVI и XVII столетиях. Серг. П., 1914². С. 208–220, 487–489; *Колосов В.* Старец Арсений Грек // ЖМНП. 1881. Т. 217. С. 77–93; *Макарий (Булгаков)*, митр. Патриарх Никон в деле исправления церковных книг и обрядов. М., 1881. С. 49–58; *он же*. История РПЦ. Кн. 7. С. 87–91; *Белокуров С. А.* Адам Олеарий о греко-латинской школе Арсения Грека в Москве в XVII в. М., 1888; *он же*. Арсений Суханов. М., 1891. Ч. 1. С. 37–38, 189–191; *Николаевский П. Ф.* Московский печатный двор при Патриархе Никоне // ХЧ. 1891. № 7/8. С. 151–186; *Соболевский А. И.* Переводная литература Московской Руси XIV–XVII вв. СПб., 1903. С. 289, 296, 310 и др.; *Шляпкин И.* Грамота Никона об Арсении Греке 1651 г. // Библиогр. летопись. 1915. Вып. 2. С. 63–64; *Адрианова В. П.* Житие Алексея человека Божия в древней русской литературе и народной словесности. Пг., 1917. С. 107–114; *Киселев Н. П.* О московском книгопечатании XVII в. // Книга: Исслед. и мат.-лы. М., 1960. Вып. 2. С. 151–155; *Лебедева И. Н.* Поздние греческие хроники и их русские и восточные переводы. Л., 1968. С. 75–80, 83–89, 95, 97; *она же*. Греческая рукописная и печатная книга XV–XVI вв. и ее влияние на книжность других народов // Рукописная и печатная книга. М., 1975. С. 112–114; *Фонкич Б. Л.* Греческо-русские культурные связи в XV–XVII вв.: (Греч. рукописи в России). М., 1977. С. 108–110, 112–125, 164–166, 177–186; *Сазонова Л. И.* Повесть об Алексее Римском в третьем-пятом изданиях Пролога и политический смысл темы Алексея в литературе 1660–1670 гг. // Литературный сборник XVII в.: Пролог. М., 1978. С. 99–106; *Демин А. С.* Писатель и общество в России XVI–XVII вв. М., 1985. С. 132–139, 314–315, 327–329; *Λαοκαρίδης Χ.* Ὁ Ἀρσένιος ὁ Γρακός καὶ ἡ Μόσχα (17-ος αἰῶνας). Ἰωάννινα, 1988; *Зиборов В. К.* Арсений Грек // СККДР. Вып. 3 (XVII в.). Ч. 1. С. 105–108 [Библиогр.]; *Чумичева О. В.* Арсений Грек в России: судьба и легенды // Русское общество и литература позднего феодализма. Новосиб., 1996. С. 13–22.

А. А. *Турилов*, О. В. *Чумичёва*

АРСЕНИЙ ИКАЛТОЙСКИЙ
[Калипосский, Монах; груз. აბჯობო
ოკალთოელის] (Вачесдзе; ок. 1050,

с. Икалто, пров. Кахети, Грузия — 6.02.1127, там же), прп. Грузинской Православной Церкви (пам. 6 февр.), переводчик, писатель, философ и поэт, наставник и духовник блгв. царя *Давида IV Строителя*. Сведения об А. И. содержатся в колофонах и приписках в рукописях его оригинальных или переводных трудов. Происходил из груз. княжеского рода. Начальное образование получил в мон-ре *Икалто*, там же, по-видимому, принял постриг. Есть основание полагать, что А. И. продолжил образование в богословской академии Мангана в К-поле, где ознакомился с богословско-философским учением *Михаила Пселла* и *Иоанна Итала*. Подвизался в сир. мон-ре св. Симеона Чудотворца на *Чёрной горе* (около Антиохии), где под духовным рук. прп. *Ефрема Мцире* под именем Арсения Монаха начал лит. деятельность — перевел неск. сочинений *Симеона Метафраста*, исследуя, в частности, причины раскола с т. н. нехалкидонскими Церквями. Вскоре перешел в Калипосский мон-рь на Чёрной горе, где продолжил лит. деятельность под именем Арсения Калипосского. Вероятно, уже после кончины прп. Ефрема (1101) А. И. возвратился в К-поль и поступил в мон-рь св. Георгия, где перевел «Путеводитель» прп. *Анастасия Синаита* и «Хронограф» *Георгия Монаха* (Амартола), а также приступил к составлению сб. «Догматикон», в к-ром заметно влияние философских идей Аристотеля.

В нач. XII в. А. И. (возможно, по приглашению блгв. царя Давида) вернулся в Грузию и принял активное участие в проведении церковной реформы и в работе *Русс-Урбнисского Собора*: перевел кодекс правосл. церковного права «Номоканон в XIV титулов» (ред. 882 г. Патриарха К-польского *Фотия*), послуживший одним из основных источников постановлений Собора. Все постановления и положения Собора были записаны А. И. в едином «Уложении», в состав к-рого вошли также пространное предисловие богословского и историко-догматического характера и панегирик блгв. Давиду Строителю «Царю Давиду — монах Арсений». А. И. был одним из инициаторов и участников Собора в *Ани* (груз. — Аниси), на к-ром защищал догматические основы Православия; под его влиянием часть арм.



Прп. Арсений Икалтойский.
Миниатюра из литургического
сборника. XVIII в.

епископов-нехалкидонитов склонилась к воссоединению с правосл. Церковью. Будучи одним из инициаторов создания *Гелатской академии*, А. И. преподавал в ней. Через неск. лет А. И. перешел в мон-рь *Шиомгвиме*, крупнейший центр груз. письменности того времени, где им был создан и введен в обиход монастырский устав (типик) мон-ря Симеона Чудотворца и возведен храм во имя Пресв. Богородицы. Памятная запись рукописи, содержащей типик мон-ря Шиомгвиме, называет А. И. «светочем Грузинской Церкви». По преданию, А. И. основал Икалтойскую ДА при мон-ре Спаса Нерукотворного в Икалто, где, должно быть, и скончался.

А. И. — автор метафрастического жития св. Нины, 2 завещаний блгв. царя Давида Строителя (1123, 1125), эпитафии царю, большого количества ямбическо-гимнографических стихов церковного характера, переводов Великого канона прп. *Андрея Критского*, «Источника знаний» прп. *Иоанна Дамаскина* и неск. агиографических произведений. В сочинениях А. И., отражающих влияние визант. богословской школы, уделяется особое внимание обоснованию богословских учений. Большая часть лит. наследия неопубликована.

Соч.: დოგმატიკობი. S 1163 // Ин-т рукописей им. К. Кекелидзе Грузинской АН; ობი-

კობი. S 1370 // Там же; დიდი სჯულისკანონი / გამოცემლები: ე. გაბიაშვილი, ე. გუნაშვილი, მ. დოლაძე, გ. ნინუა. თბილისი, 1976.

Ист.: გიორგი ამარტოლის ქრონოგრაფი / ს. ყაუხჩიშვილის გამოცემა. ტფილისი, 1926; ცხოვრება დავით აღმაშენებლისა // KII, T. 1. C. 318–364; *გაბიაშვილი ე. რუს-ურბნისის კრების ძეგლისწერა*. თბილისი, 1978. C. 176–196; ანდერძი დავით მეფისა შიომღვიმის მონასტრისადმი // ქართული ისტორიული საბუთების კორპუსი / გამოცემა: ნ. შოშიაშვილმა, თ. ენუქიძემ, ვ. ხილოვაძემ. თბილისი, 1984. C. 52–59.

Лит.: *კაკაბაძე ს.* დავით აღმაშენებლის მატეანის ავტორის ვინაობისათვის. ტფილისი, 1913; *ნუცუბიძე შ.* რეაქციონური იდეოლოგია XII ს. საქართველოში // ქართული ფილოსოფიის ისტორია. თბილისი, 1958. T. 2. C. 149–155; *ოდიშელი ჯ.* დავით აღმაშენებლის ისტორიკოსის ვინაობის საკითხისათვის // ხელნაწერთა ინსტიტუტის შიამბე. თბილისი, 1963. T. 5; *დოლაშვილი ა.* ნინოს მეტაფრასული ცხოვრების ავტორის ვინაობისათვის // საქართველოს მეცნიერებათა აკადემიის შაცნე. თბილისი, 1974. № 4; *თი ჯე.* არსენ იყალთოელი. თბილისი, 1978; *გაბიაშვილი ე.* რუს-ურბნისის კრების ძეგლისწერა. თბილისი, 1978; *კეკელიძე კ.* არსენ იყალთოელი // ძველი ქართული მწერლობის ისტორია. თბილისი, 1980. T. 1. C. 273–284; *თი ჯე.* არსენი ბერი // Там же. C. 309–314.

Э. *Габидашвили*

АРСЕНИЙ И ЛУКИЙ (IV в.), мученики Александрийские (пам. копт. 18 кихака (14 дек.)). Согласно краткому рассказу о них, содержащемуся в Александрийском Синаксаре, А. и Л. бежали из Сирии, спасаясь от преследования, и приняли мученическую смерть в Египте. Подробности их мученичества неизвестны. Местом их почитания был мон-рь близ Ахмима в Фиваиде, где находилась чудотворная могила А. и Л. О 3 чудесах, происшедших там, также рассказывается в Синаксаре. Вероятно, этим мученикам посвящен частично сохранившийся панегирик, приписываемый Илии, еп. Хнесскому.

Ист.: Synaxarium Alexandrinum / Ed. J. Forget // CSCO. Arab. T. 1. Fasc. 3. P. 338.

Лит.: *Delehaye H.* Les martyres d'Égypte // AnBoll. T. 97; *David J.* Arsène (28) // DHGE. T. 4. Col. 758.

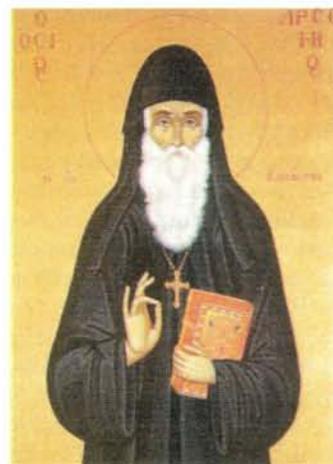
М. В. Г.

АРСЕНИЙ КАЛИПОССКИЙ — см. *Арсений Икалтойский*.

АРСЕНИЙ КАППАДОКИЙСКИЙ (ок. 1840–1924), прп. (пам. греч. 10 нояб.). А. К. (в Крещении Феодор) происходил из сел. Фараса в Каппадокии (М. Азия). В раннем возрасте он лишился родителей: Елевферия (Анницалихоса) и Варвары (Франгопулу). Получил об-

разование в семинарии в Смирне (совр. Измир). В 26 лет принял монашеский постриг в мон-ре Иоанна Предтечи в Зинджи-Дере в Кесарии (совр. Кейсери, Турция), был рукоположен во диакона и направлен митр. Паисием II в Фарасу обучать детей грамоте по церковным книгам.

В 1870 г. А. К. был рукоположен во священника и возведен в сан архимандрита. Он совершил 5 паломничеств на Св. землю, и поэтому его прозвали Хадж-эфенди. Пастырская деятельность А. К. продолжалась в Фарасе 55 лет. Он наставлял и



Прп. Арсений Каппадокийский.
Икона. XX в.

(Мон-рь ап. Иоанна Богослова в Суроти)

утверждал в вере жителей греч. анклава, постоянно находившегося под угрозой уничтожения.

А. К. вел строгую подвижническую жизнь и получил от Господа дар прозорливости и исцеления. По его молитве, к-рая, по словам очевидцев, «могла пробить камень», исцелялись слепые, глухие, парализованные и бесноватые. Не только греки, но и турки считали А. К. святым, т. к. и среди мусульман он совершал чудеса и исцелял больных. Патриархи К-польский и Иерусалимский хотели сделать А. К. епископом, но каждый раз он отказывался.

А. К. предвидел грядущие испытания — войны и исход с родной земли. В 1924 г. при переселении малоазийских греков он сопровождал свою паству и умер через 40 дней после прибытия в Грецию, на о-в Корфу. Мощи А. К. были перевезены сначала в г. Коницу, а затем в мон-рь Иоанна Богослова в Суроти (близ Фессалоники). Многочисленные посмертные чудеса А. К. привели к его прославлению в 1986 г. в лике святых.

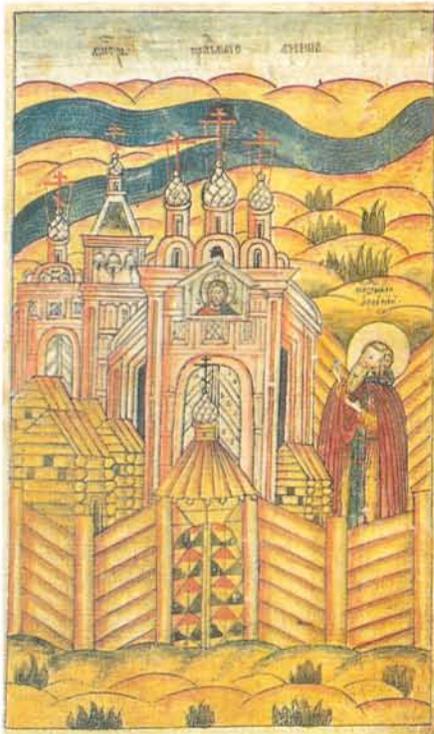
Ист.: Παΐσιος Ἀγιορείτης, γέροντας. Ὁ Πατήρ Ἀρσένιος ὁ Καππαδόκης. Σουρωτή Θεσσαλονίκης, 1975; *Паисий Саятогорец, старец*. Преподобный Арсений Каппадокийский. Серг. П., 1997.

Лит.: Λέκκος Ε. Π. Εὐαγγελιστοῦ Ἰωάννου Θεολόγου Σουρωτῆς // *Τὰ μοναστήρια τοῦ Ἑλληνισμοῦ*. Πειραιάς, 1997. Τ. 1. Σ. 72–74.

Мон. Елена (Хиловская)

АРСЕНИЙ КОМЕЛЬСКИЙ (Сахарусов; † 24 авг. 1550, Арсениев Комельский мон-рь), при. (пам. 24 авг. и в неделю 3-ю по Пятидесятнице — в Соборе Вологодских святых). Основным источником сведений об А. К. является «Сказание о житии и отчасти чудес исповедание преподобного отца нашего Арсения игумена, составшаго обитель Пресвятыя Богородицы на Комельском лесу, в Олонове концы», написанное Иоанном, мон. *Арсениева Комельского в честь Положения ризы Пресв. Богородицы во Влахерне мон-ря*. В Комельском мон-ре хранилась повесть о жизни и чудесах А. К., составленная вскоре после кончины святого, в 1596 г. рукопись сгорела. Нек-рое время спустя игумен нашел в монастырской кладовой «малую хартию» (краткую записку) о жизни А. К. и поручил иноку Иоанну составить новое житие. Иоанн дополнил «хартию» рассказами братии и описаниями чудес святого, однако, по сообщению автора, к этому времени «самовидцы» святого уже скончались. Составление «Сказания» можно отнести к 1-й пол. XVII в., т. к. по смертным чудеса, совершенные по молитвам к А. К., относятся к 1602–1657 гг., причем последние чудеса приписаны к основному тексту позднее; сохранился список «Сказания» 1-й пол. XVII в. — РГБ. Ф. 354. № 65. Л. 22–56. Известное число списков «Сказания» невелико.

А. К. род. в Москве, в дворянской семье Сахарусовых (в кон. XV в. представители этого рода владели поместьями в Сенежской вол. Владимирского у. и занимали высокие посты при митрополитом дворе). В молодости принял постриг в *Троице-Сергиевом* мон-ре. Здесь преподобный нес различные послушания, «всегда успевая на славословие Божие, и книги святых почиташе, и преписоваше со многим вниманием, и службы монастырския проходя, и вся узаконенная иноком творя, ко всем велие смирение и послушание имея, и всем слуга вменяся» (РГБ. Ф. 354. № 65. Л. 23 об.). Сохранилось Евангелие, переписанное преподоб-



Прп. Арсений Комельский. Миниатюра из сб. «Жития Вологодских святых». Нач. XVIII в. (ГИМ)

ным в 1506 г. (Вологодский обл. краеведческий музей. Инв. № 7281). В мон-ре А. К. «поживе лета доволна и за многую его добродетель поставлен бысть игуменом в великую лавру» (РГБ. Ф. 354. № 65. Л. 24–24 об.). Будучи игуменом (1525–1527), А. К. неоднократно посещал приписной к Троице-Сергиеву *Стефанов Махрицкий во имя Св. Троицы мон-рь*. Игумен мон-ря Иона рассказал А. К. о видении огня над местом погребения при. *Стефана Махрицкого*. А. К. повелел поставить над гробом при. Стефана раку, покрыть ее покровом «и свещу великую поставити». Тогда же по благословению А. К. было установлено ежегодное празднование памяти при. Стефана, и игумен Троице-Сергиева мон-ря служил первую литургию с молитвой новопрославленному святому.

Подражая при. *Сергию Радонежскому*, А. К. всегда носил одежды «худы, и многошвенныи, раздранны». Вел. кн. *Василий III Иоаннович*, будучи однажды в Троицком мон-ре, был удивлен внешним видом игумена и спросил у братии: «Что у вас сей ваш игумен тако ходит. Братия же вси отвещавше: сии наш наставник, раб Божий, по Бозе живет и хощет нас оставити и в пустыню изыти» (РГБ. Ф. 354. № 65. Л. 26–26 об.). Монахи просили вел. князя не от-

пускать преподобного. А. К. послушал Василия Иоанновича и еще нек-рое время жил в мон-ре, но, тяготясь обязанностями настоятеля, в 1527 г. тайно ушел из обители.

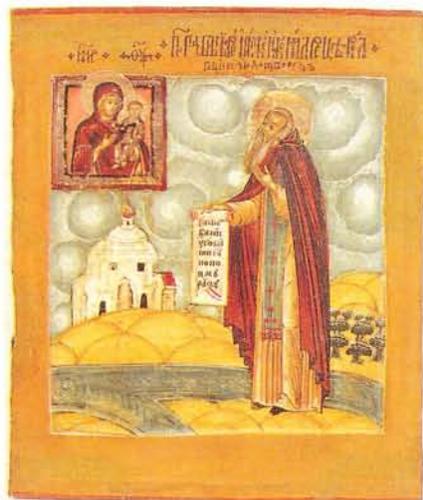
Преподобный долго странствовал в поисках места, удобного для подвига безмолвия, и остановился в верховьях р. Бабайки (в 40 верстах от Вологды), где незадолго до его прихода явилась чудотворная икона Божией Матери Одигитрии. А. К. соорудил келью рядом с местом явления иконы и жил в посте и молитве. Однако его уединение нарушалось множеством богомольцев, приходивших к иконе, и А. К. покинул это место. Впосл. здесь возникла Арсениева пуст. на р. Масляне в честь иконы Божией Матери Одигитрии (упразднена в 1764). (Сведений о пребывании А. К. на р. Бабайке нет в «Сказании», их сообщил И. Верюжский (Исторические сказания. Кн. 2. С. 463), возможно знавший какую-то др. редакцию жития или местные предания.) Ища уединения, А. К. пришел в болотистый и малопроходимый Комельский лес. У впадения р. Кохтыш (Коктыш) в р. Лежу (примерно в 25 верстах от Вологды) с плеч путника упала тяжелая ноша. Святой решил отдохнуть на этом месте и увидел «солнечный луч и свет велии», сиявший близ р. Кохтыш. А. К. принял это за знамение Божие и остался жить здесь, основав мон-рь.

В февр. 1530 г. А. К. получил от вел. кн. Василия Иоанновича жалованную грамоту, передававшую во владение мон-ря земли на 2 версты вокруг, окрестным крестьянам запрещалось на монастырской территории рубить лес, ставить починки, охотиться и ловить белок. Однако местные жители, недовольные потерей угодий, разорили жилище преподобного, убили его келейника, тем самым принудив А. К. удалиться примерно за 30 верст на р. Шингорь, протекающую в Шилегодском лесу. Здесь святой водрузил крест и начал подвизаться «безмолвным житием». Впосл. отшельника стали посещать иноки и миряне, искавшие совета и благословения, тогда он поставил храм (так возникла Александрова Коровина пуст. в Грязовецком у., упраздненная в 1722 г., ее храм стал приходской Троицкой ц.). Однажды к А. К. пришел местный крестьянин Алексей по прозвищу Охотин. Во время охоты он потерял своих собак

и долго бродил по Шилегодскому лесу, пока наконец не вышел к келье отшельника. А. К. с любовью принял Алексея и велел ему искать собак на мысу Кривике по р. Шингорь, предсказав, что он найдет их там с большой добычей. Охотник действительно нашел собак там, где указал преподобный. Добычей оказалась лисица «зело добра». Удивленный прозорливостью святого, Алексей принес ему лисицу, но А. К. отказался от подарка и велел охотнику раздать деньги, вырученные за лисицу, на милостыню.

В 1538 г. Вологда и ее окрестности подверглись нападению казанских татар, мн. жители города и близлежащих деревень бежали в леса, некие поселились близ пустыни А. К. Святой молился о спасении людей, укрывшихся в пустыни, и татары обошли ее стороной. Однако уединение и безмолвие подвижника были нарушены, и преподобный вернулся в Комельский лес. Перед этим он, видимо, посетил Москву, т. к. 13 июля 1539 г. ему была выдана несудимая грамота, к-рая также предоставила Арсениеву Комельскому мон-рю права на надел земли на 5 верст вокруг. Преподобный сам осваивал новые земли, «леса сечаше и нивы насеваше». Однажды на корову из монастырского стада напал медведь. Старец помолился Богу и «зверя аркуда молитвою связал», затем преподобный повелел своему ученику наказать вора, «да впредь пакости не деет». Ученик отстегал зверя розгой, медведь же поклонился до земли, и иноки отпустили его (РГБ. Ф. 354. № 65. Л. 34). С тех пор звери перестали нападать на монастырский скот. Это чудо нашло отражение в кондаке преподобному: «И зверя свиренаго аркуда молитвами укротил еси» (Там же. Л. 16).

2 июля 1541 г. по благословению еп. Вологодского и Великопермского Алексия А. К. освятил в своей обители ц. в честь Положения честной ризы Пресв. Богородицы во Влахерне. В мон-ре преподобный ввел общежительный устав. Святой продолжал также заботиться об основанной им пустыни в Шилегодском лесу, часто посещал ее. По дороге А. К. имел обыкновение останавливаться в домах крестьян и беседовать об их нуждах, он строго обличал работавших в праздники. Однажды некая женщина в праздничный день вышла в поле жать,



Прп. Арсений Комельский.
Икона. 2-я пол. XVII в. (ВГИАХМЗ)

А. К. запретил ей, но она стала работать еще быстрее, торопясь закончить. На др. день внезапно поднявшийся ветер разметал все снопы, и жители села поняли, что совершилось наказание за ослушание святого. В «Сказании» сообщается также о неск. чудесах, свидетельствующих о прозорливости преподобного. Жители близлежащего села попросили у А. К. разрешения на ловлю рыбы в р. Леже, относившейся к монастырским угодьям. Преподобный благословил их и попросил в случае хорошего улова отдать часть рыбы братии мон-ря. По молитве А. К. улов оказался обильным. Однако, придя в мон-рь, рыбаки утаили самую большую рыбу. Посмотрев на принесенный улов, А. К. обличил их: «Толико сих вижу рыб, а иное почто скрысте и чесо ради благословенное крадете» (РГБ. Ф. 354. № 65. Л. 39). Рыбаки принесли утаенную рыбу и просили прощения у святого.

В 1543 г. мон-рь получил новую грамоту, значительно расширившую его льготы. Незадолго до кончины А. К. благословил постройку трапезной ц. во имя прп. Сергия Радонежского и передал управление обителью инок Герасиму. В «Сказании» приведена предсмертная молитва А. К., к-рая, по мнению О. Ю. Лагутенковой, является подлинной. Монахи похоронили основателя обители близ алтаря на правой стороне храма Ризоположения. 1 июля 1654 г. при игум. Иоасафе была освящена новопостроенная каменная Ризоположенская ц. с 2 приделами: сев.— во имя прп. Сергия Радонежского и юж.— во имя А. К. Мощи святого

находились в посвященном ему приделе под спудом. В XIX в. над мощами святого была устроена медная чеканная рака. При ней хранилось Евангелие, написанное А. К. в 1506 г. (ныне Вологодский областной краеведческий музей), деревянный восьмиконечный крест, обложенный по лицевой стороне чеканным серебром, и складень с изображением иконы Пресв. Богородицы, принесенный преподобным из Троице-Сергиева мон-ря.

«Сказание» сообщает о 17 чудесах, совершенных по молитвам к А. К. (список 1-й пол. XIX в. БАН. Арх. № 238 — о 18 чудесах, последнее под 1798), в основном об исцелениях от различных болезней у раки преподобного. 24 июня 1602 г. в мон-рь был приведен бесноватый крестьянин Комельской вол. Трофим Васильев по прозвищу Зуб. Он тяжело заболел, после того как в ночь под праздник Рождества Иоанна Предтечи совершал в лесу некие «бесовские волхования». У раки А. К. был отслужен молебен, и родственники оставили больного в мон-ре. Придя в обитель на престольный праздник Положения честной ризы Пресв. Богородицы во Влахерне, они приложили Трофима к раке преподобного, и крестьянин выздоровел. 2 чуда совершились по молитвам к святому в разное время с представителями семьи Скорпиевых. Боярский сын В. М. Скорпиев, имевший поместья на р. Комеле неподалеку от Арсениева мон-ря, попал в плен и был уведен в Литву. Он много молился А. К. и обещал принять постриг в его мон-ре, если будет избавлен от плена. Однажды ночью ему явился А. К. и сказал: «Востани, Василие, и иди в путь свой радуясь» (РГБ. Ф. 354. № 65. Л. 45 об.). Святой указал пленнику направление бегства через болото. Чудесным образом беглец остался незамеченным и, хотя был тяжело болен, благополучно достиг вологодских пределов. Придя в Арсениев Комельский мон-рь, Скорпиев рассказал братии о своем чудесном спасении. Через неск. лет заболел его сын Порфирий, полтора месяца он не мог ничего делать правой рукой, даже перекреститься. «Порфирий хождаше ко врачом, врачи же ничтоже можаху уврачевати» (Там же. Л. 52). Тогда он вспомнил о великом милосердии, оказанном А. К. его отцу, и пришел в Арсениев мон-рь. Здесь Порфирий отслужил молебен

у раки А. К. и был избавлен от болезни.

Точное время канонизации А. К. неизвестно. По предположению Е. Е. Голубинского, местное празднование святому было установлено ранее 1-й пол. XVII в., т. к. в это время уже была записана большая часть чудес. Служба А. К. была составлена, очевидно, одновременно со «Сказанием», единственный известный список службы датируется 1-й пол. XVII в. (РНБ. Ф. 354. № 65. Л. 1–21 об.). Верюжский сообщает, что он видел в Арсениевом Комельском мон-ре рукописную книгу «Служба и чудеса преподобного Арсения», пожертвованную в мон-рь в 1660 г. (С. 471–472). Краткое житие святого помещено в печатном Прологе 1662 г., что свидетельствует об общерусском почитании святого. В 1841 г. память А. К. внесена в Собор Вологодских святых, установленный по благословению еп. Вологодского *Иннокентия (Борисова)*. В печатных Минеях, используемых ныне в РПЦ, под 24 авг. (Минея (МП). Август. Ч. 3. С. 33–46) помещена бденная служба А. К. (см. *Знаки праздников месяцеслова*). Среди текстов службы Собора Вологодских святых А. К. упомянут в славнике *стиховных стихир* вечерни и во 2-м тропаре 7-й песни *канона* утрени (Минея (МП). Май. Ч. 3. С. 459, 463).

Ист.: Пролог. Март–август. М., 1662. Л. 405–406; ИРИ. Т. 3. С. 280–290; Описание о российских святых. С. 124; Памятники письменности в музеях Вологодской обл. Вологда, 1987. Ч. 1. Вып. 2. С. 74; Минея (МП). Август. Ч. 3. С. 33–46; Минея (МП). Май. Ч. 3. С. 458–468.

Лит.: Вологодские ГВ. 1848. № 40; Жсв. Октябрь; *Ключевский*. Древнерусские жития. С. 333; *Верюжский И.* Исторические сказания о жизни святых Вологодской епархии. Вологда, 1880. Кн. 2. С. 457–474; *Зеринский*. Т. 2. С. 59–60, № 620; Т. 3. С. 12, 3 1365; *Копонцев Н.* Святые Вологодского края // ЧОИДР. 1895. Кн. 4. Отд. 4. С. 72–76; *Сергий (Спаский)*. Месяцеслов. Т. 2. С. 256; *Голубинский*. Канонизация святых. С. 155; *Будовниц И. У.* Монастыри на Руси и борьба с ними крестьян в XIV–XVI вв.: (По житиям святых). М., 1966. С. 310–314; *Прохоров Г. М.* Иоанн // СККДР. Вып. 3. Ч. 2. С. 57–58; *Лагутенкова О. Ю.* Списки жития преподобного Арсения Комельского // Опыты по источниковедению: Древнерус. книжность: Сб. ст. в честь В. К. Зиборова. СПб., 1997. С. 37–42; *Макарий*. История РПЦ. Кн. 4. Ч. 2; Кн. 6.

Е. В. Романенко, А. К. Сальников

Иконография. Одним из ранних сохранившихся изображений А. К. является икона-пядница 2-й пол. XVII в. (ВГИАХМЗ; происходит из Казанской ц. с. Порошина Вологодской обл.); преподобный представлен в рост, в мона-



Прп. Арсений Комельский. Икона «Спас Великий Архиперей, с Вологодскими святыми». XVIII в. (ВГИАХМЗ). Фрагмент

шеском одеянии, с куколом на плечах, в молении пред иконой Божией Матери Одигитрия, имеет с проседью волосы и длинную бороду, в правой руке — развернутый свиток с традиц. текстом: «Не скорбите убо братия»; фон пейзажный с изображением белой одноглавой церкви и реки; надпись: «Пр[е]п[од]о[б]ный Арсений иже на Комеле рече вологодский чудотворецъ». Миниатюра с образом святого, стоящего внутри мон-ря, окруженного деревянной стеной, — в рукописном сб. «Жития Вологодских святых», нач. XVIII в. (ГИМ. Увар. № 107. Л. 47). Образ А. К. присутствует в композиции «Собор Вологодских святых», напр. на неск. иконах XVIII в. (ВГИАХМЗ), на иконе «Спас Великий Архиперей, с Вологодскими святыми», XVIII в. (ВГИАХМЗ), — слева во 2-м ряду, на иконах «Спас Вседержитель, с предстоящими и припадающими Вологодскими святыми», XVIII–XIX вв. (ВГИАХМЗ), где обычно представлен в левой группе, рядом с прп. *Сергием* Нуромским и прп. *Иннокентием* Комельским, как правило, у А. К. характерное удлиненное лицо, темные волосы и лопатообразная борода. В иконописном подлиннике кон. XVIII в. (БАН. Строг. № 66. Л. 139) под 24 авг. об облике преподобного сказано: «Сед, брада Власнева, ризы преподобническа, испод празелень».

Лит.: *Чугреева Н. Н.* Преподобный Сергий Радонежский. М., 1992. С. 222–223. Ил. 124; *Маркелов*. Святые Древней Руси. Т. 2. С. 60.

Т. Г. Петрова

АРСЕНИЙ КОНЕВСКИЙ (Коневецкий) (кон. XIV в., Новгород — 12.06.1447, Коневский мон-рь), прп. (пам. 12 июня, в 3-е воскресенье по Пятидесятнице — в Соборе Новгородских святых, в субботу между 31 окт. и 6 нояб. — в Соборе Карель-

ских святых), основатель *Коневского в честь Рождества Богородицы мон-ря*. Древнейший рассказ об А. К. содержит «Сказание об авве Арсени» (РГБ. Троиц. Фунд. № 806. Л. 244–246 об.), к-рое, по мнению Н. А. Охотиной-Линд, датируется 30-ми гг. XVI в. (по мнению В. О. Ключевского и Р. П. Дмитриевой — XVII в.). Ключевский считал, что «Сказание» представляет собой отрывок из «простой первоначальной редакции» жития. Во 2-й пол. XVI в. Варлаам (возможно, игумен Коневского или Деревяницкого мон-ря) составил новую редакцию жития (БАН. Арх. Д. 233. Л. 490 об.— 519, 2-я пол. XVII в.; БАН. Арх. ком. № 3 и др.), включающую в себя 3 недатированных посмертных чуда А. К. Ранние списки этой редакции жития (БАН. Арх. Д. 233) сообщают о кончине преподобного в 1447 г., в более поздних списках наряду с этой датой указан также 1444 год. В XVII в. было



Прп. Арсений Коневский. Покров. 1551 г. (Музей правосл. искусства г. Куопио)

составлено рукописное похвальное слово А. К. В нач. XIX в. появилась новая редакция жития (СПб., 1850), автором к-рой является, вероятно, коневский игум. Иларий, составивший службу святому. В этой редакции приведены отсутствующие в более ранних текстах сведения о пребывании А. К. в *Валаамском мон-ре*, к-рые, по-видимому, основаны на монастырском предании, преставление А. К. указывается под 1444 г.,

записаны чудеса, совершившиеся по молитвам к святому в кон. XVIII в., житие сопровождается новым похвальным словом преподобному.

А. К. в миру был «ковач меди», затем принял постриг в новгородском *Лисицком во имя Рождества Богородицы мон-ре* в годы игуменства там Евфимия, впол. свт., архиеп. Новгородского (см. *Евфимий II (Вязицкий)*). Прожив в обители 11 лет, А. К. вместе с побывавшим в Новгороде афонским монахом отправился на *Афон*, где провел 3 года. Сначала А. К. трудился в «древodelании, печении хлеба и прочих по ряду монастырских службах», после того как игумен узнал о ремесле А. К., он повелел преподобному в безмолвии ковать сосуды. Святой посетил мн. афонские мон-ри, для к-рых бесплатно делал сосуды. Монахи, видя его «тружающуюся, яко безплотна или яко куплена раба, удивившись терпению его, но и паче же возлюбивши его». Уходя с Афона, А. К. получил от игум. Иоанна «Устав Святой горы» и чудотворную икону Пресв. Богородицы, на обороте к-рой был написан Нерукотворный образ Спасителя (см. *Коневская икона Пресв. Богородицы*).

В 1393 г. А. К. вернулся в Новгород и вскоре по благословению архиеп. *Иоанна II* отправился в плавание по р. Волхов на оз. Великое Нево (Ладожское) в поисках места для создания мон-ря. В печатном житии (СПб., 1850) сказано, что А. К. побывал на Валааме, но, увидев, что в мон-ре многолюдно, покинул его. Достигнув о-ва Коневец, А. К. решил было плыть дальше, но ветер пригнал лодку, в к-рой находился преподобный с учениками, обратно. А. К. высадился на острове в месте, позднее получившем название Филиппова Лахта, в XIX в. здесь был поставлен крест и устроен скит. Потом святой переселился в бухту, к-рая после посещения мон-ря Новгородским архиеп. свт. Евфимием (Вязицким), вероятно в 1444 г., стала называться Владычной Лахтой. Здесь ок. 1393/94 г. и возник мон-рь, в 1398 г. в обители поставили ц. в честь Рождества Богородицы. В печатной редакции жития святого говорится, что через год после поселения А. К. на Коневце к нему пришел инок Лаврентий, посланный валаамским игум. Силой звать святого на Валаам, но А. К. не согласился, поскольку полюбил безмолвный Ко-



Прп. Арсений Коневский. Литография. Сер.— 3-я четв. XIX в. (ЦАК МДА)

невец. Первоначально Коневский мон-рь, по-видимому, не был строго общежительным. Однажды ночью некий прозорливый старец мон-ря услышал разговор двух бесов. Один из них сказал, что все новгородцы хвалят житие коневского игумена. Другой подтвердил, что правило монастырское «без порока», но в жизни А. К. для бесов утешительно то, что он держит в своей келье угощение для благотворителей обители. Наутро старец рассказал все А. К., и тот повелел келарю устроить в мон-ре общую трапезу и ничего по кельям не держать (БАН. Арх. Д. 233. Л. 504). Преподобный изгнал бесов от находившегося на острове Коня-камня, к-рому язычники приносили жертвы. После того как А. К. вместе с монастырским священником окропил камень св. водой, рыбаки увидели стаю воронов, летевшую на север и ревущую подобно волам (БАН. Арх. № 3. Л. 17об.—18). После изгнания бесов, как сообщает монастырское предание, преподобный благословил строительство часовни на вершине Коня-камня, часовня была возобновлена в кон. XIX в. На первоначальном месте мон-рь простоял 25 лет, затем из-за наводнения его местоположение было изменено.

А. К. вторично посетил Афон. Во время его отсутствия в обители случился сильный голод, и монахи хотели разойтись. Инок мон-ря старец Иоаким молился в лесу Пресв. Богородице, чтобы она защитила обитель. Ему явилась Сама Пречистая Дева, в утешение сказав, что преподобный скоро вернется и привезет все необходимое. На следующий день прибыл А. К., доставив на 2 кораблях «множество потребных».

Место, где молился Иоаким, стало называться Святой горой, впол. там поставили крест, в XIX в. устроили скит, куда в день памяти преподобного совершался крестный ход из мон-ря.

Еще при жизни преподобного игуменом Коневской обители стал Иоанн. Умирая, А. К. завещал братии мон-ря хранить Устав Святой горы, «трапезу держати равну». Преподобный был погребен на паперти ц. в честь Рождества Богородицы, впол. над местом его погребения был устроен придел во имя прп. Онуфрия Великого.

Свидетельства о почитании А. К. сохранились начиная с XVI в.: в 1551 г. в Коневскую обитель боярскими детьми М. К. Бровцыным и Г. И. Щетининым был вложен покров с вышитым образом преподобного. Составитель «Сказания о Валаамском монастыре» (кон. 50-х — 60-е гг. XVI в.) упоминает «великого начальника монастыря... святого Арсения». Первое датированное посмертное чудо, совершенное святым, относится к 1573 г.: житель Корельской земли Афанасий Беляй был захвачен в плен и работал в доме некоего шведа. Афанасий имел обыкновение молиться перед иконой Спасителя, и однажды во сне ему явился Господь, повелевший взять икону и идти на Коневец. Во время плавания по морю, когда все на корабле спали, Афанасия разбудил А. К., святой сказал: «Востаните и зрите на море, се бо змий сипит». Разбуженные Афанасием люди увидели швед. судно и успели скрыться. Память А. К. внесена в месяцеслов *Симона (Азарьина)* под 8 сент., его преставление отмечено под 12 июня (РГБ. МДА. № 201. Л. 302, 329 об., сер. 50-х гг. XVII в.). В «Описании о российских святых» преставление преподобного отнесено к 9 сент. Начиная с XVIII в. известны тропарь, кондак и молитва А. К., в 1819 г. по решению Святейшего Синода память А. К. была внесена во все месяцесловы.

Пимен, архим. коневский и валаамский († 22 дек. 1910), автор описания мон-ря, сообщает, что мощи А. К. были обретены в XVI в., но во время Ливонской войны (1558–1583) их снова погребли близ зап. стены Рождественского храма, с левой стороны от дверей, где мощи оставались до возобновления обители в 1718 г. (С. 22). В 1577 г., после захвата Коневского мон-ря шведами, братия вместе



с игум. Леонтием перешла в Деревяницкий мон-рь, взяв с собой чудотворный Коневский образ Пресв. Богородицы, покров на раку святого 1551 г., деревянный ковш, оправленный в серебро, к-рый, по преданию, принадлежал преподобному. В 1595 г., после заключения мира со Швецией, иноки вернулись в мон-рь. Однако вслед за подписанием в 1610 г. русско-швед. договора, по к-рому Россия уступила шведам г. Корелу и всю Корельскую землю, коневские иноки вновь были вынуждены уйти в Деревяницкий мон-рь. Шведы разрушили Рождественский собор Коневского мон-ря, кирпичи были использованы на постройку крепости в Кореле. В 1672–1673 гг. Россия вела переговоры со Швецией о передаче мощей А. К. в Деревяницкий мон-рь. Патриарх Московский и Всея Руси *Питирим* в грамоте от 14 дек. 1672 г. велел игум. Деревяницкого мон-ря Иоасафу ехать «для приему тех святых мощей... где те святые мощи ныне лежат» и принять их с подобающей честью (ЛЗАК. Т. 1. С. 28–29). Неизвестно, чем завершились эти переговоры и состоялась ли перенесение мощей. Архиеп. *Филарет (Гумилевский)* упоминает о переносе мощей А. К. 9 сент.; это упоминание заслуживает внимания, поскольку в месяцесловах XVII в. кроме дня преставления встречается еще сентябрьская память святого.

В 1760 г. Коневская обитель, бывшая до этого приписной к Деревяницкому мон-рю, была признана самостоятельной, коневский строи-

Рака с мощами прп. Арсения Коневского в Коневском мон-ре. Фотография. Нач. XX в.



тель Игнатий вернул вывезенные ранее в Деревяницкий мон-рь святыни; Коневская икона Пресв. Богородицы была возвращена в мон-рь 3 сент. 1799 г. по благословению Новгородского и С.-Петербургского митр. *Гавриила (Петрова)*. 12 июня 1809 г. был освящен новый каменный собор Рождества Богородицы, построенный на месте разрушенного шведами, в 1817 г. в нижнем Сретенском храме собора над мощами А. К., находившимися под спудом, была устроена новая рака из красного дерева, украшенная серебряной чеканкой, на раке находился живописный образ преподобного в рост. В 1843 г. ее заменили новой серебряной ракой работы Ф. А. Верховцева. 21 авг. 1849 г. свт. *Игнатий (Брянчанинов)* освятил монастырскую ц. во имя А. К., устроенную в сев.-вост. угловой башне мон-ря. В кон. XIX в. в мон-ре помимо чудотворной Коневской иконы Пресв. Богородицы, деревянного ковша, принадлежавшего преподобному, и покровы 1551 г. хранились древний образ преподобного с его деревянной раки, крест с мощами А. К. и 2-го игумена Коневского мон-ря Иоанна. Коневская икона ныне находится в Преображенском храме Ново-Валаамского мон-ря (Финляндия), куда она была вывезена коневскими монахами в марте 1940 г. Ковш преподобного и покров 1551 г. хранятся в Музее правосл. искусства г. Куопио (Финляндия). В мае 1991 г. Коневский мон-рь был передан РПЦ, в нояб. того же года под полом Сретенского храма Рождественского собора были обретены мощи А. К.

Имя А. К. внесено в Собор Карельских святых, установленный в 1974 г., и в Собор Новгородских святых, установленный в 1981 г. В Минее (МП) под 12 июня помещена бденная служба А. К. (см. *Знаки праздников месяцеслова*).

Ист.: ПСРЛ. Т. 3. С. 233; Служба, житие и слово похвальное Арсению Коневскому. СПб., 1850; Служба преподобному отцу нашему Арсению, коневскому чудотворцу. СПб., 1864, 1879; Описание о российских святых. С. 43; Минее (МП). Июнь. Ч. 1. С. 451–465; *Kirkinen H.* Bysantin Perinne ja Suomi. Joensuu, 1987. S. 97–118.

Лит.: ИРИ. Ч. 4. С. 624; Историческое изображение о начале Коневския обители, о запусении, возобновлении и о настоящем оной положении. СПб., 1822; *Ключевский*. Древнерусские жития святых. С. 357; *Барсуков*. Источники агиографии. Стб. 58–59; *Филарет (Гумилевский)*. РСв. Июнь. С. 65–70; *Пимен (Гаврилов)*, архим. Рождественский Коневский монастырь. СПб., 1892; *Сергий*

(*Спасский*). Месяцеслов. Т. 2. С. 178; *Будовиц И. У.* Монастыри на Руси и борьба с ними крестьян в XIV–XVI вв. (по житиям святых). М., 1966. С. 120–126; *Русак В.* Икона преподобных отцев, в земле Карельской просиявших // ЖМП. 1974. № 12. С. 16–21; *Дмитриева П. П.* Варлаам // СККДР. Вып. 2. Ч. 1. С. 105–107; *Бобров А. Г.* Книгописная мастерская Лисичского монастыря (кон. XIV – 1-я пол. XV в.) // Книжные центры Древней Руси XIV–XVI вв. СПб., 1991. С. 79, 82; *Комаров Е.* Обитель преподобного Арсения // ЖМП. 1991. № 11. С. 20–24; *Охотина-Линд Н. А.* Сказание о Валаамском монастыре. СПб., 1996. С. 35, 59, 89, 106–108; *Степанова И.* Остров вдохновения // АиФ. 2000. Сент. № 36 (1037); *Маркелов*. Святые Древней Руси. Т. 1. № 198, 227; Т. 2. С. 60, № 61.

А. А. Романова

Иконография. Наиболее ранним сохранившимся изображением является шитый покров 1551 г. на гроб преподобного, пожертвованный Бровцыным и Щетининым (Музей правосл. искусства г. Куопио); А. К. представлен в полный рост, прямолично, в монашеском одеянии, с непокрытой головой и широкой окладистой бородой, правой рукой указывает на свиток в левой; вверху надпись: «Преподобный Арсений старец Коневского монастыря». На крышке серебряной раки, созданной в 1842–1843 гг. в С.-Петербурге Ф. А. Верховцевым (Музей правосл. искусства г. Куопио), святой изображен с закрытыми глазами, в схиме, с куколом на голове и крестообразно сложенными на груди руками; на барельефах боковых граней раки помещались клейма с сюжетами его жития: игум. Иоанн на Афоне благословляет святого иконой Божией Матери на путь в Россию; прибытие А. К. на Коневец и моление пред чудотворным образом, указавшим место для мон-ря; избавление иноков от потопления по молитве святого; усение преподобного; надгробная служба свт. Евфимия II, архиеп. Новгородского, держащего в руках Коневскую икону Божией Матери.

К иконографии древнего надгробного образа, вероятно, восходят поясные прямоличные изображения А. К., получившие распространение в XVIII–XIX вв.: местные иконы 1-й четв. XIX в. из иконостасов храмов Коневецкого мон-ря (образ А. К. с Коневской иконой Божией Матери в руках, в серебряной позолоченной ризе (пожертвован в 1839), из Сретенского собора), пядничные иконы (см. *Пядница*), паломнические образки, писавшиеся в мон-ре в нач. XX в. (частное собрание, С.-Петербург). На иконе кон. XVIII в., в ризе московской работы 1800 г. (Музей правосл. искусства г. Куопио), преподобный представлен по пояс, с развернутым свитком в левой руке, у него окладистая курчавая борода, разделенная надвое; в верхних углах средника — иконы Божией Матери Казанская и Рождества Богородицы (икона храмового праздника мон-ря). В кон. XIX — нач. XX в. появились иконы



с поясным образом А. К. в схиме, впол- оборота влево, с развернутым свитком в правой руке и прижатой к груди левой, что связано с распространением лито- графированных изображений святого, изданных архим. Израилем (напр., лито- графия 1877 г.; икона коп. XIX в. (Музей правосл. искусства г. Куопио)).

Др. тип изображения А. К. сложился в кон. XVIII — нач. XIX в., одновременно с появлением новой редакции жития А. К.: преподобный представлен на фоне вновь отстроеного каменного мон-ря в молении Коневской иконе Божией Матери, в рост, в монашеских одеждах, правой рукой он указывает на мон-рь, в левой держит развернутый свиток, обычно с текстом: «Братие возлюбим Бога и друг друга якоже заповедано нам», напр., на серебряном окладе книги Апостольских посланий (изд. 1759), изготовленном в 1834 г. мастерами М. Карпинским и Верховцевым (Музей правосл. искусства г. Куопио). Мон-рь представлен либо со стороны гавани (икона А. К., написанная после 1812 (ГРМ), — с изображением каменной колокольни (1812)), либо сверху (2 иконы ок. 1814 (Музей правосл. искусства г. Куопио), происходящие из Валаамского мон-ря и церкви в Тохмаярви (Финляндия)). Широкое распространение подобной иконографии связано с общерус. канонизацией А. К. и возрастанием паломничества в мон-рь.

Образ А. К. помещен на иконах Собора Карельских святых, 1876 г. (Музей правосл. искусства г. Куопио), кон. XIX — нач. XX в. (из иконостаса семинарского храма в г. Куопио), где представлен в центре 3-го ряда, с Коневской иконой Божией Матери в руках; также на прориси с иконы XVIII в., в составе 68 Новгородских чудотворцев, предстоящих иконе «София Премудрость Божия»; на прориси с иконы 1814 г. старообрядческого иконописца Петра Тимофеева — в числе 189 рус. святых (Маркелов. Т. 1. С. 399, 455).

В иконописных подлинниках облик А. К. обычно уподоблялся внешности преподобных *Сергия Радонежского*, *Иосифа Волоцкого*, *Ефрема Сирина*: «Сед, брада Сергиева, аки Иосиф Ламский» (Софийский подлинник. С. 18. 10 сент.); «Сед, брада тупая Сергиева, в схиме, риза преподобническая, мантия многорюбленная, ряса дичья» (РНБ. Погод. № 1931. Л. 30 об. 8 сент., 20-е гг. XIX в.); «Сед, плешив, аки Иосиф Ламский брадою и ризою, в руке свиток» (Там же. Л. 31 об. 10 сент.); «Рус, брада аки у Ефрема Сирина» (Там же. Л. 213 об.).

Лит.: Историко-статистическое описание Рождественского Коневского мон-ря (С.-Петербургской епархии). СПб., 1869; Иконописный подлинник Новгородской ред. по Софийскому списку кон. XVI в. с вариантами из списков Забелина и Филимонова. М., 1873; Акафист прп. Арсению Коневскому чудотворцу. Выборг, 1924, 1995⁵ [изображение

на обл.]; *Aaltosen W.* Ikoninäyttely. Turku, 1968. Fig. 70; USA: N 200-Vuotisjuhlin Osallistunut Ikonikokoelma. Kesäkausi, 1977. N 16, P. 40. II. P. 41; Konevitsan Luostarin muistrot, 1393–1978. Pieksämäki, 1978. N 129; Den Ortodoxa Kyrkans heliga Föremål / Åbo stads hist. museum 9.6. — 29.7. Kuopio, 1979. N 21. P. 10–11; Konevitsan Luostari / Toimittanut Jorma Heikkinen. Helsinki; Pieksämäki, 1983. P. 92–102; Treasures of the Orthodox Church Museum in Finland. Kuopio, 1985. P. 93. Pl. 76. P. 31, 68, 101, 108, 115; *Толстой М. В.* История Русской Церкви. М., 1991 [прорись на с. 221]; Русские монастыри: Искусство и традиции: Кат. выст. СПб., 1997. С. 153. Цв. илл.; *Маркелов.* Святые Древней Руси. Т. 1. С. 398–399, 454–455. Т. 2. С. 60.

И. А. Шалина

АРСЕНИЙ КРИПТОФЕРРАТ-СКИЙ [греч. Ἀρσένιος τῆς Κρυπτοφέρρης] (1-я пол. (?) XI в.), игум. мон-ря Гроттаферрата на юге Италии, грекоитал. гимнограф. Считается автором 3 богослужебных канонов (не вошедших в печатные Минеи) святых мучеников *Вита*, *Армодия* (пам. 11 мая) и прп. *Ахиллия*, еп. Лариссы. Х. Г. *Бек* считал вероятным авторство А. К. в отношении 4 *самогласных* стихир (или нек-рых из них), помещенных под именем Арсения в службах святых арх. Михаила (8 нояб.), апостолов Петра и Павла (29 июня) и прор. Илии (20 июля).

Лит.: *Emerau C.* Hymnographi Byzantini // EO. 1922. T. 21. P. 274; *Pétridès S.* Arsène // DHGE. T. 4. Col. 748; *Schivo G.* Stefano italo-greco. Grottaferrata, 1947; *Minisci T.* Innologia greca per S. Vito martire tratta dai manoscritti di Grottaferrata // Silloge bizantina in onore di S. G. Mercati. R., 1957. P. 305–317; *Beck.* Kirche und theol. Literatur. S. 545, 608–609; *Wellesz E.* A History of Byzantine Music and Hymnography. Oxf., 1961. P. 239; *Follieri E.* Initia Hymnorum Ecclesiae Graecae. Città del Vaticano, 1960–1966. Vol. 5.1. P. 256; АНГ. Т. 5. P. 84–94; Т. 9. P. 91, 176; Т. 10. P. 11; *Σοφιάδος Δ.* Ἀνεκδότος κανὼν τοῦ μάρτυρος Ἀρμόδιου συνταχθεὶς ὑπὸ τοῦ Ἀρσενίου τῆς Κρυπτοφέρρης. ΙΑ' αἰὼν // ΕΕΒΕ. 1972/1973. Т. 39/40. Σ. 96–109; *Sczönerffy.* Hymnography. Part 1. P. 28; Pt 2. P. 60.

В. В. В.

АРСЕНИЙ МАЛЫЙ [греч. Ἀρσένιος ὁ μικρός], иером., греч. мелург рубежа XVI–XVII вв., подвизавшийся в Афонском Ватопедском мон-ре. Самой популярной частью его певч. наследия стали *кратимы*. Чаще всего в рукописях встречается т. н. праздничная кратима (πανηγυρικὸν κράτιμα) 4-го гласа, получившая наименование «двойная октава» (δις διαπασῶν), или «[поющая] по антифонии» (κατ' ἀντιφώνιον), т. к. ее мелос охватывает диапазон в 2 октавы (Xen. 128. Fol. 238, 1671 г., и др.). Как сообщается в схо-

лии, изложенной в рукописи 2-й пол. XVIII в., «данное творение восходит на 7 [звук] вверх от исона и вновь нисходит к исону. Затем оно нисходит на др. 7 [звук] от исона... поэтому оно называется «по антифонии»» (Pantel. 927. Fol. 206, 2-я пол. XVIII в.). Эта кратима использовалась в певч. практике очень долго и в нач. XIX в. была переведена *Григорием*, протопсалтом Великой ц., в нотацию *нового метода* (Karakal. 230. Fol. 69v — 76, 1821 г.). Др. пространенная кратима А. М. 1-го плагального гласа получила наименование «сиринга» (σῦριγξ, букв. — свирель) или по-турецки «мусхали» (μουσχάλη, μουσκάλη, μασχάλη) (Xen. 128. Fol. 236; Iver. 967. Fol. 295, 1-я пол. XVIII в.). Известны его кратимы 1-го, 3-го плагального («стройная и красивая» — εὐρυθμὸν καὶ ὄραϊον) и 4-го плагального гласов (Iver. 951. Fol. 181, 2-я пол. XVII в.; Doch. 363. Fol. 384, 2-я пол. XVIII в.). В рукописи Cutl. 449 (кон. XVII в.) содержатся 2 кратимы А. М. на «тяжкий» (3-й плагальный) глас (Fol. 208, 209), одна из к-рых также имеет наименование «μασχάλη». А. М. принадлежат также мелосы *херувимской песни* на 4-й (Stauronik. 165. Fol. 298, 1665–1685 гг.), 1-й плагальный (Doch. 338. Fol. 212, 1767 г.) и 2-й плагальный гласы (Iver. 951. Fol. 74v, 2-я пол. XVII в.; Stauronik. 165. Fol. 275–275v; Pantel. 901. Fol. 6, 1734 г., и др.) и *причастное*: воскресного — «Αἰνεῖτε τὸν Κύριον» (*Хвалите гда*) 4-го (Pantel. 919. Fol. 96, 1687 г.), 1-го плагального и 2-го плагального гласов (Xeropot. 307. Fol. 348v — 358), Кресту — «Ἐστημεῖσθε ἐφ' ἡμᾶς» (*Знаменася на насъ*) 1-го плагального гласа (Karakal. 218. Fol. 73, кон. XVII в.) и святым — «Ἀγαλλιᾶσθε, δίκαιοι» (*Радуйтеся, праведнии*) 1-го гласа (Pantel. 995. P. 333, нач. XVIII в.). Каллофонический ирмос, распетый А. М. — «Н κάμινος ζωτῆρ ἔδροσιζέτο» (*Печь снсе уршашеся*) 1-го гласа (Xeropot. 307. Fol. 722, 1767–1770 гг.), — также был переведен протопсалтом Григорием в нотацию *нового метода* (Doch. 333. Fol. 1, 1829 г.).

Лит.: *Герцман Е.* Греческие музыкальные рукописи Петербурга. СПб., 1996. Т. 1. С. 578–579; 1999. Т. 2. С. 440; *Χατζηλακουμῆς.* Χειρόγραφα Τουρκοκρατίας. Т. 1. Σ. 31, 34, 268–269. Στάθης. Χειρόγραφα. Т. 1–3 (passim).

Е. В. Герцман

АРСЕНИЙ МЛАДШИЙ (Кириллов Алексей Никитич; 1764, Орёл — 7.02.1844, Белобережская пуст.),

мон., пустынный Рославльский. Из посадских жителей; в 1795 г. поступил в *Коренную пуст.* под начало старца иеросхим. *Василия (Кишкина)*, с к-рым в 1797 г. прибыл на Афон. В *Илии пророка скиту* пострижен в монашество с именем А., его восприемником стал старец Василий. В 1798 г. А. и старец перешли в *Ново-Нямецкий мон-рь* в Молдавии, в 1800 г. вернулись в Россию и жили в Коренной пуст., затем в *Белобережской в честь Рождества св. Иоанна Предтечи пуст.* Ок. 1804 г. А. поселился в Рославльских лесах (см. *Рославльские подвижники*), на даче М. А. Кулешова возле дер. Буды Трояновского прихода, с 1810 г. жил на соседней даче А. А. Броневской, в 1812–1823 гг. — на даче помещика П. М. Лесли, в келье близ дер. Сырокоренье Даниловского прихода, и общался с прп. *Моисеем (Путыловым)*, проживавшим в то время на даче Броневских. Во время *Отечественной войны 1812 г.* А. совершил паломничества в Площанскую пуст. (см. *Площанский мон-рь*), в курскую *Молченскую Софрониеву пуст.* и в Киев. В 1824 г. А. поселился на берегу р. Десны, возле дер. Остров Даниловичского прихода, на даче Е. А. Лышаковой, но был арестован по доносу ее мужа и посажен в смоленский острог, однако вскоре отпущен по письму Калужского еп. *Филарета (Амфитеатрова)* к смоленскому ген.-губернатору. С еп. Филаретом А. был дружен с юности — в 1795 г. они хотели вместе поступить в Белобережскую или Площанскую пуст., но буд. владыка был насильно возвращен старшим братом в Орловскую ДС. Став Киевским митрополитом, владыка Филарет неоднократно приглашал А. принять настоятельство в одном из мон-рей, но тот отвечал: «Великий Арсений не променял далекой своей пустыни на чертоги царские, а я — маленький Арсений — тождемыслящий». Митр. Филарет высылал А. деньги, а в ответ получал рукодельные ложечки от пустытника. Точно неизвестно, где находился А. в 1824–1840 гг., вероятно в Рославльских лесах; в 1840 г. он поселился в Белобережской пуст. А. отличался глубоким знанием Свящ. Писания и святоотеческих книг. Несмотря на любовь к уединению, охотно беседовал с братией, приходившей к нему за назиданием. Погребен в Белобережской пуст., с правой стороны Троицкого собора.

Лит.: Жизнь старца Василия Кишкина и ученика его монаха Арсения Белобережской обители. Од., 1887, 1905³; ЖПовд. Март. С. 145–147; ЖПовд. Апрель. С. 253, 271, 295–299; *Дубовский С.* Пустытники Рославльских лесов // Смоленские Ев. 1994. № 4. С. 49–61.

Игумен Андроник (Трубачёв)

АРСЕНИЙ МОНАХ — см. *Арсений Икалтойский*.

АРСЕНИЙ МОНЕМВАСИЙСКИЙ [в миру Аристоул Апостолис (Апостолиос, Апостолидис); греч. Ἀριστόλης, Ἀποστόλιος, Ἀποστολίδης] (ок. 1468, Хандак (совр. Ираклион, Крит) — 30.04.1535, Венеция), митр., греч. ученый и переписчик рукописей. Сын Михаила *Апостолиса*. Начальное образование получил, вероятно, под рук. отца. С юности занимался переписыванием рукописей и преподаванием (у него учились Иоанн Григорулолос и *Марк Музурус*). В молодости был рукоположен во диакона. В 1492 г. переехал в Венецию, затем во Флоренцию, где переписывал рукописи для Пьеро Медичи. В это время познакомился с Джованни Медичи, ставшим вполн. папой Львом X и оказывавшим ему покровительство. В 1494–1499 гг. сотрудничал с *Мануцием Альдом* в издании книг; писал предисловия, выверял тексты, покупал греч. рукописи, необходимые для изданий. После разрыва с Мануцием жил на Крите, преподавал и переписывал рукописи. В 1506 г. при поддержке венецианцев был рукоположен во правосл. митрополита Монемвасии с именем Арсений. В то время в Монемвасии, к-рая находилась под властью Венецианской республики, было 2 кафедры: правосл., подчинявшаяся К-польскому Патриарху, и католич. в юрисдикции папы Римского. Назначение А. М. и проводимая им политика вызвали активное сопротивление греч. населения. В 1509 г. Патриарх *Пахомий I* (1503–1504; 1504–1513) отлучил А. М. от Церкви, и он был вынужден уехать на Крит. В 1519 г. папа Лев X пригласил А. М. в Рим преподавать в папской греч. гимназии. Затем он возглавил греч. коллегию во Флоренции, а в 1524 г. опять стал митрополитом Монемвасии; к тому времени правосл. и католич. кафедры были объединены. С 1531 г. жил в Венеции и издавал тексты древних авторов. В 1534 г. был назначен проповедником ц. св. Георгия в Венеции. Его попытки поставить 2 униатов

священниками в том же храме вызвали активное сопротивление венецианских греков. Похоронен в ограде ц. св. Георгия.

А. составил «Изречения философов и военачальников, риторов и поэтов» (Ἀποφθέγματα φιλοσόφων καὶ στρατηγῶν — более расширенный вариант «Ионии» Михаила Апостолиса), схолии к Аристофану, Еврипиду, Пиндару, а также издавал произведения *Михаила Пселла*, Филиса и т. д. Сохранилась его переписка с итал. гуманистами и *Эразмом Роттердамским*.

Лит.: Σάθας Κ. Ν. Νεοελληνική φιλολογία. Ἀθήναι, 1868. Σ. 126–130; *Krumbacher K.* Geschichte. S. 603; *Vogel M., Gardthausen V.* Die griechische Schreiber des Mittelalters und der Renaissance. Lpz., 1909. S. 42–44; *Legrand.* Bibl. Hell. XV^e–XVI^e s. T. 1. P. CLXV–CLXXIV, 18, 166–171, 209, 225; T. 2. P. 337–346; DHGE. T. 3. Col. 1027–1030; *Μανούσσης Μ.* Ἀρσενίου Μονεμβασίας τοῦ Ἀποστόλη ἐπιστολαὶ ἀνέκδοτοι (1521–34) // Ἐπετηρὶς τοῦ Μεσαιωνικοῦ Ἀρχείου. 1958/1959. Τ. 8/9. Σ. 5–56; *Dizionario biografico degli italiani.* R., 1961. Vol. 3. P. 611–613; *Geanakoplos D. J.* Greek Scholars in Venice. Camb., 1962. P. 167–200; *Gamillscheg E., Harlfinger D.* Repertorium der Griechischen Kopisten 800–1600. W., 1981. Teil 1. S. 41; 1989. Teil 2. S. 38–39; 1997. Teil 3. S. 39–40; *Фонкич Б. Л., Поляков Ф. Б.* Греческие рукописи Синодальной библиотеки. М., 1993. С. 141, 161, 162.

АРСЕНИЙ НИНОЦМИНДСКИЙ [груз. არსენი ნინოცმინდელი] († 1018, мон-рь Ивирон на Афоне), свт. Грузинской Православной Церкви (пам. 31 июля), переводчик, каллиграф. Биографические сведения о нем содержатся в житиях преподобных *Иоанна и Евфимия Мтацминдели* (Святогорцев) (в редакции прп. *Георгия Святогорца*) и прп. *Георгия Святогорца* (в редакции прп. *Георгия Мцире*; 2-я пол. XI в.) и многочисленных приписках, оставленных А. Н. в переписанных им рукописях собрания мон-ря *Ивирон*. Время и место пострига А. Н. неизвестны. Он был рукоположен во епископа Ниноцминдского (совр. Сагареджойский р-н Грузии), но вскоре оставил кафедру, решив посвятить себя сугубо монашескому деланию. Прибыв к царю Тао-Кларджети Давиду III Куропалату, А. Н. испросил позволения поступить в к.-л. мон-рь в пределах его страны. Царь направил его в мон-рь Отхта-эклесиа (Четырех церквей) в ущелье р. Чорох (совр. Турция), где А. Н. встретился с мон. Иоанном (Грдзелидзе), с к-рым более не разлучался. Чрезмерное внимание к благочестивым монахам вынудило их

в поисках более уединенного места для своих молитв покинуть Грузию и поступить в один из мон-рей Понта (пров. Византийской империи, совр. Турция). Вскоре их пригласили к себе груз. монахи *Афона*, где под рук. преподобных Иоанна и Евфимия Святогорцев незадолго до этого был основан груз. мон-рь Ивирон (983). Поселившись в мон-ре, А. Н. стал ближайшим соратником преподобных игуменов и много трудился, организовывая монастырскую жизнь и переписывая и переводя рукописи, хранившиеся в мон-ре. Именем уговорами А. Н. прп. Евфимий Святогорец в 1019 г. оставил игуменский пост, чтобы более интенсивно заниматься лит. деятельностью. А. Н. похоронен в ц. святых Архангелов; при игум. прп. Георгии Святогорце (1044–1056) мощи А. Н. были перезахоронены вместе с мощами основателей мон-ря в главном соборе во имя Успения Пресв. Богородицы.

Ист.: Catalogue des Manuscrits Géorgiens de la bibliothèque de la lavre d'Ivion du mont Athos / Par R. P. Blake // ROC. 1934. 3 Sér. T. 8 (28). 1931/1932. № 3, 4. P. 23, 114–159; ძველი ქართული ავთოგრაფიული ძეგლები / ი. აბულაძის რედაქციით. თბილისი, 1967. T. 2. С. 56–57, 95, 133; ქართული ხელნაწერთა აღწერილობა A კოლექცია. Тбилиси, 1954. T. 4, № 1103. С. 76–84.

Лит.: *ქვეყნობე კ. ძველი ქართული ლიტერატურის ისტორია*. თბილისი, 1980. T. 1. С. 186–187; *მუნაზღვე ლ. ძველი ქართული მწერლობის კერები*. თბილისი, 1980. T. 2. С. 83, 200–203, 209.

Э. Габидзашвили

АРСЕНИЙ НОВГОРОДСКИЙ (Амвросий; нач. XVI в., Ржев — 12.07.1572?, Новгород), прп. (пам. 12 июля и в неделю 3-ю по Пятидесятнице — в Соборе Новгородских святых). Сведения об А. Н. сообщает его житие, известное в 2 редакциях. В ранней редакции последнее чудо, совершенное святым, датировано 1701 г., на этом основании Н. П. Барсуков предполагал, что житие написано после 1701 г. (наиболее ранние списки этой редакции: БАН. Устюж. № 55, нач. XVIII в.; РГБ. Тихонр. № 374. Л. 192–211, XVIII в.). Однако в житии сказано, что сведения о рождении и родственниках святого поведал его брат Григорий, из чего можно заключить, что первоначальные, несохранившиеся записи о святом были гораздо древнее, нежели описание чудес. В ранней редакции рассказывается о святом как о юродивом. 2-я редакция жития, опубликованная в 1899 г. по неизвестному

списку в «Новгородских Ев», говорит о святом еще и как об основателе новгородского Арсениева в честь Рождества Пресв. Богородицы мон-ря.

Амвросий род. в семье кожевника Григория, имел братьев и сестер: Григория, Стефана, Татьяну и Вассу. После смерти отца, обучившего сына своему ремеслу, по воле матери Пелагии (в монастыстве Аполли-нари) Амвросий вступил в брак с девицей Марией, однако через 5 мес. ушел в Новгород, где занимался кожевными работами. Приняв подвиг юродства, Амвросий все заработанное раздал нищим и написал родным, чтобы его не ждали. Ранняя редакция жития сообщает, что «новгородский гость» Ф. Д. Сырков, основатель неск. новгородских мон-рей и церквей, убедил Амвросия принять иночество; по версии поздней редакции, Сырков пожертвовал средства на строительство храма и обители. Согласно Новгородской III летописи, Арсениев мон-рь с деревянным храмом в честь Рождества Пресв. Богородицы был основан в 1562 г. (ПСРЛ. Т. 3. С. 253). По сообщению ранней редакции жития, в 1566 г. Амвросий принял постриг с именем Арсений, но продолжал жить как юродивый: зимой и летом ходил в рубище, носил вериги, по улице передвигался почти бегом, и если ему не успевали подать милостыню, то никогда за ней не возвращался. Над святым часто глумились дети, к-рые гвоздями прибавляли его одежду к мосту через р. Волхов, где любил сидеть блаженный.

Обе редакции жития рассказывают о посещении А. Н. царем *Иоанном IV Васильевичем Грозным* во время похода на Новгород в 1570 г. По сообщению ранней редакции, царь после беседы со святым дал ему мешок серебра, но блаженный на следующее утро вернул деньги, сказав, что они ночью «вопиют велми» в его келье. Узнав об отказе святого от денег, царь предложил ему села, но тот попросил весь Новгород. Перед походом на Псков царь вновь посетил юродивого, прося его благословения. «Завтра, государь, готов я в путь за тобою», — ответил А. Н. Это было предсказанием собственной кончины: наутро А. Н. преставился. Погребение с почестями совершил Новгородский архиеп. *Александр*.

Рассказ содержит ряд хронологических противоречий: царь нахо-

дился в Новгороде с 6 янв. по 13 февр., поход на Псков состоялся 13–20 февр., а преставился А. Н. 12 июля; архиеп. Александр был поставлен на Новгородскую кафедру в 1576 г. (хотя можно предположить, что он участвовал в погребении святого, будучи еще архимандритом новгородского *Юрьева мон-ря*). Возможно, встреча А. Н. с царем произошла летом 1572 г. 31 мая этого года царь вместе с новой женой Анной Колтовской, сыновьями и двором прибыл в Новгород и жил здесь 2 месяца, пребывание царя сопровождалось новыми казнями. Не только казни, по сообщению поздней редакции жития, привели к столкновению между государем и подвижником. 13 марта 1570 г. на Торговой стороне Новгорода, где стоял Арсениев мон-рь, началась расчистка места для строительства «государева двора». Иоанн Грозный пришел к А. Н. с щедрыми дарами, желая, чтобы тот удалился. А. Н. не принял дары, обличив царя словами: «Многих неповинных души послал ты в Царствие Небесное». Царь смирился перед подвижником и не тронул его и мон-рь. (Предположению о встрече царя с преподобным в 1572 противоречит то обстоятельство, что царь в этот приезд не намеревался идти во Псков.)

По версии поздней редакции жития, последние годы жизни А. Н. провел в затворе в основанном им мон-ре, где и был погребен, над местом погребения А. Н. поставили каменную часовню (*Барсуков*. Стб. 59), затем ц. в честь Рождества Христова. А. Н. был весьма почитаем среди новгородцев. Первое из чудес, описанных в житии ранней редакции, рассказывает о спасении жены благочестивого новгородца Ивана Мартынова. Переправляясь через Волхов на плоту, она поскользнулась и упала в воду. Сильным течением ее затянуло под плот, в отчаянии женщина взмолилась А. Н., пообещав ежегодно совершать ему молебны, и неведомо как оказалась на др. плоту (*Шляпкин*. С. 4–5).

В 1732 г. Арсениев мон-рь пришел в упадок и был приписан к Юрьеву мон-рю. В 1785 (1786 или 1787?) г. мощи А. Н. были обретенны и перенесены в *новгородский в честь Покрова Пресв. Богородицы и свт. Кирилла Александрийского мон-рь* и положены на юж. стороне Кирилловской ц. В 1792 (1793?) г. над мощами святого был сооружен придел в его честь,

в 1812 г. устроена бронзовая позолоченная рака. Во имя А. Н. был также освящен придел в храме в честь Владимирской иконы Божией Матери во Ржеве. В 1830 г. на месте упраздненного Арсениева мон-ря купцом Кузнецовым была выстроена ц. в честь Иверской иконы Божией Матери, в к-рой находилась гробница, где ранее почиливали мощи А. Н.

В записке новгородского протопопа Максима о новгородских святых, написанной для царицы Евдокии Лукьяновны в 1634 г., сказано: «На Торговой стороне, в монастыре Арсеневе мощи преподобного Арсения лежат под спудом; от мощей его приходящим с верою исцеления бывают. Тропарь и кондак ему составлен, а празднество ему еще не установлено». В Кайдаловских святцах кон. XVII в. память А. Н. отмечена под 14 июля (*Сергий (Спасский)*). Т. 2. С. 211). Имя А. Н. включено в «Описание о российских святых» (кон. XVII–XVIII в.). В Отенских святцах XVIII в., к-рые были известны архиеп. *Филарету (Гумилевскому)*, отмечена память А. Н., правда, датой кончины назван 1580 г., указано, что имеется служба святому (*Филарет*. С. 84. Прим. 154); можно предположить, что служба была составлена до обретения мощей в 1785 г. В Минеях (МП) под 12 июля помещен текст службы А. Н. – 2 тропаря и канон (Июль. Ч. 2. С. 94–101). В тексте службы Собору Новгородских святых (составлена ок. 1831) А. Н. посвящены 3-й тропарь 4-й песни и 7-й тропарь 6-й песни канона утрени (Минея (МП). Май. Ч. 3. С. 449, 451).

Ист.: *Забелин И.* Описание новгородской святыни в 1634 г. // ЧОИДР. 1862. Кн. 4. Отд. 5. С. 54; *Житие Арсения Новгородского* // Новгородские Ев. 1899. № 20. Ч. неофиц. С. 1277–1279; *Шляткин И.* Библиографические разыскания в русских и заграничных библиотеках по славянорусской письменности: (Петровская эпоха). Чудеса преподобного Арсения Новгородского // Библиогр. летопись. Пг., 1917. Т. 3. Отд. 2. С. 3–6; *Описание о российских святых*. С. 45; Лит.: ИРИ. Т. 3. С. 297–298; *Муравьев А. Н.* Путешествие по святым местам русским. Новгород, СПб., 1846. С. 122–124; СИСПРЦ. С. 38–39; *Леонид (Кавелин)*. Святая Русь. С. 54; *Тихомиров П., прот.* Житие прп. Арсения Новгородского. Новгород, 1891; *Филарет (Гумилевский)*. ЖСв. Июль. С. 81–84; *Зверинский*. Т. 2, № 866; Т. 3, № 1379; *Сергий (Спасский)*. Месяцеслов. Т. 2; *Димитрий (Самбикин)*. Месяцеслов. Вып. 11. Июль. С. 152–155; *Барсуков*. Источники агиографии. Стб. 59; *Голубинский*. Канонизация святых. С. 156; *Панченко А. М.* Смех как зрелище // *Лихачев Д. С., Панченко А. М., Понырко Н. В.* Смех в Древней Руси. Л., 1984; *Каган М. Д.* Житие Арсения Новгородского // СККДР. Вып. 3.

Ч. 1. С. 331–335; *Флоря Б. Н.* Иван Грозный. М., 1999. С. 243–244.

Игумен Андроник (Трубацев)

Иконография. В Каликинском иконописном подлиннике (БАН. Двинское собр. № 51. Л. 260 об., кон. XVIII в.) облик А. Н. описан под 8 мая: «Подобием рус, брада тупее Николины, в схиме, ризы преподобническия, мантия многоризовенна, раска дичь». Изображение А. Н. сохранилось на прориси с иконы XVIII в., в составе 68 Новгородских святых, предстоящих иконе Софии, Премудрости Божией, — с непокрытой головой, в 4-м ряду правой группы, на 2 иконах Новгородских чудотворцев работы свящ. Георгия Алексеева, 1726 и 1728 гг. (ГИМ, ГТГ); также на прориси с иконы «Русские святые» 1814 г. старообрядческого иконописца П. Тимофеева — в монашеском одеянии, с куколем на голове и короткой, немного кудрявой бородой, между прп. *Тихоном Луховским* и прп. *Сергием Валаамским (Маркелов)*. Т. 1. С. 399, 455).

Лит.: *Маркелов*. Святые Древней Руси. Т. 1. С. 398–399, 454–455. Т. 2. С. 60–61.

АРСЕНИЙ ПАРОССКИЙ (Новый) (Сергиадис; 31.01.1800 — 31.01.1877), прп. (пам. греч. 31 янв., 18 авг. — перенесение мощей), в Крещении — Афанасий. Род. в г. Янина (Эпир) в благочестивой семье, рано остался сиротой. В 9 лет поступил в школу в Кидонии (М. Азия), где находился под покровительством ее директора иером. *Григория (Сарафиса)*. Когда юноше исполнилось 15 лет, его духовником стал известный старец Даниил из Загоры Димитриадской. Оставив учение, Афанасий последовал за своим наставником на Афон. Видя преуспевание своего послушника в духовной брани, старец постриг его в монахи с именем Арсений. После 6 лет пребывания на Афоне

Прп. Арсений Паросский. Икона. XX в.



А. П. и старец Даниил вынуждены были покинуть Св. гору из-за возобновившегося гонения на коливадов (см. *Колливадес*), к числу к-рых принадлежал и наставник А. П. Гонимые монахи рассеялись по различным мон-рям Греции, а старец Даниил и А. П. нашли пристанище на Кикладских о-вах. После пребывания на о-вах Парос и Сикинос они направились на Фолегандрос, где А. П., уже рукоположенный во диакона, возглавил школу. Когда умер его наставник, он решил вернуться на Афон, но, захав по пути на Парос, остался в мон-ре св. Георгия, где был рукоположен во священника и стал духовным отцом братии и мн. мирян. Слава А. П. как мудрого наставника распространилась далеко за пределы Пароса. После смерти игум. Илии братия мон-ря единодушно избрала игуменом преподобного. Еще при жизни А. П. удостоился благодати чудотворения: по его молитвам Господь посылал дождь во время засухи, останавливал диких зверей, разорявших монастырские поля, обращал к покаянию грешников. Однажды А. П. перешел с одного острова на др. по морю как по суше. После смерти святого у его мощей произошло множество исцелений от различных болезней и др. чудес. Праздничная служба святому составлена Герасимом Микрояннитом.

Лит.: *Ζερβάκου Φ.* Βίος, πολιτεία καὶ θαύματα τοῦ πατρὸς ἡμῶν Ἀρσενίου τοῦ νέου, τοῦ ἐν τῇ νῆσῳ Πάρῳ ἀσκήσαντος. Ἀθήναι. 1960; *Σφρκοεράς Β. Β.* Ἀρσένιος // ΟΗΕ. Т. 3. Σ. 252–253.

О. Е. Петрунина

АРСЕНИЙ САПАРСКИЙ [Арсен Сапарели; груз. არსენ სპარს-ბეგო], средневеков. груз. церковный деятель, историк, полемист. Подвизался в Сапарском мон-ре в Юж. Грузии. А. С. — автор антимонофизитского трактата «О разделении Грузии и Армении», охватывающего церковную и политическую историю стран Юж. Кавказа (преимущественно Армении) на фоне их взаимоотношений с Византийской и Персидской империями с нач. IV в. до 80-х гг. VII в., т. к., с т. зр. автора, именно в эту эпоху происходило становление арм. монофизитской Церкви. Существует ряд взаимоисключающих т. зр. по поводу определения периода деятельности А. С.: даты колеблются между кон. VII и XIV в. Наиболее распространена его идентификация с деятелем 2-й пол. IX в.



Католикосом Грузии *Арсением I Великим*. Однако источники и информация, использованные А. С., исключают датировку сочинений А. С. периодом ранее 2-й пол. XI в. Основным источником для А. С. при составлении общего плана сочинения и описании событий с сер. VI в. служил арм. оригинал антимонофизитского трактата «Narratio de rebus Armeniae» (см. *Аноним армянский*), дошедший до нас в греч. переводе (нач. VIII в.). А. С. использовал также истории *Агафангела* (V в.), *Мовсеса Хоренаци* (V в.), *Лазара Парпеци* (X в.), послания свт. *Фотия*, Патриарха К-польского, к патриарху армян *Закарии*, «Историю Армении» *Ованнеса Драсханакерци* (X в.), «Всеобщую историю» Степана Таронца (после 1004) и анонимную Церковную хронику. Кроме того, автором учитывается «Книга посланий» (VII в.) и «О соборах» *Ованнеса III Одзнец* (726), груз. версия XI в. жития св. *Григория Просветителя* и одна из версий «Видения арм. католикоса *Саака Партева* (V в.). В сочинениях А. С. встречаются исторические сведения, не упоминаемые в известных до него источниках, что придает им значение первоисточника. А. С. принадлежит к той части груз. деятелей средневековья, к-рая рассматривала церковный раскол на Кавказе не как внутреннюю необходимость, а как политический акт и результат давления извне. Он осуждает монофизитство, но уверен в невиновности народа, к-рому пришлось принять эту веру (*აღუქვბოძე*. С. 87).

Ист.: *განყოფილების ქართლისა და სომხეთისა* // *ქრონიკები და სხვა მასალა საქართველოს ისტორიისა / თ. კორძაიას გამომცემს. თბილისი, 1892. С. 303–335; ქართული წყაროთმცოდნეობა. თბილისი, 1973. Т. 4. С. 127–145.*

Лит.: *Сабитин М.* Арсений Мцхетский католикос и отделение армянской церкви от православия вообще и от Грузии в частности // *Домашняя беседа*. СПб., 1874. Вып. 16. С. 451–464; *კვლეობი ქ. არსენ დიდი ხაფარელი* // *ქართული ლიტერატურის ისტორია. თბილისი, 1960. Т. 1. С. 136–192; ჯ. ავახიშვილი ა. არსენ დიდი ხაფარელი* // *თხზულებანი. თბილისი, 1977. Т. 8. С. 92–102; აღუქვბოძე ზ. არსენი ხაფარელის* // *განყოფილების ქართლისა და სომხეთისა. თბილისი, 1980. С. 77–207.*

З. Алексидзе

АРСЕНИЙ САТАНОВСКИЙ (Корецкий; † после 1653), иером. киевского Братского мон-ря, переводчик, лексикограф. Из обедневшего шляхетского рода, прозвище

«Сатановский» позволяет предположить, что А. С. род. в мест. Сатанов в Подолье. В 1648 г., когда царь *Алексей Михайлович* приглашал А. С. вместе с *Дамаскином (Птицким)* в Москву «для справки Библии греческие на славянскую речь», А. С. уже был монахом Братского мон-ря и младшим учителем в *Киево-Могилянской коллегии*. 12 июля 1649 г., после повторного приглашения царя, А. С. вместе с *Епифанием (Славинецким)* прибыл в Москву и поселился сначала на дворе Великого Посольского приказа, затем в *Андреевском мон-ре в Пленницах*, спустя нек-рое время — в *Чудовом мон-ре*. Сначала киевские монахи занимались составлением стихир и службы прп. *Савве Сторожевскому*, затем — переводами с лат. языка. Летом 1650 г. А. С. и Епифаний посетили нижегородский *Дудин мон-рь*, после возвращения из к-рого А. С. подал челобитную царю, в к-рой писал, что не знает греч. языка, считает себя «малопотребным» в деле, для к-рого вызван, и просит отпустить его в Киев по семейным делам: у А. С. умер отец, ему было необходимо выволить из крымского плена мать и 2 сестер, а также повидаться с братом. В февр. 1651 г. с царской грамотой и казенными деньгами А. С. отправился к рус. послам в Крым, но поездка не увенчалась успехом. 7 марта следующего года А. С. вернулся в Москву и поселился в Богоявленском мон-ре. Летом 1653 г. за какую-то вину А. С. был сослан в *Антониев Сийский мон-рь*, дальнейшая его судьба неизвестна.

Переводческая деятельность А. С. в Москве была довольно разнообразной. В 1650 г. он помогал Епифанию завершить работу над переводом лат. словаря А. С. Калепина («Лексикон латинский»); затем, вероятно уже под рук. А. С., укр. книжниками был составлен «Лексикон славяно-латинский», включающий в себя ок. 7500 слов. Вместе с Епифанием А. С. работал над переводом «Большого атласа» голл. картографа В. Блау, А. С. принадлежит перевод главы о Галлии (ГИМ. Син. № 112, 781 — возможно, автограф). Во время крымского путешествия А. по поручению правительства сделал копию книги саксонского проповедника XV в. Мефрета (*Hortulus Regipae sive sermones. Coloniae Agrippinae, 1626*) и по возвращении в Москву занялся ее переводом. Этот труд, на-

званный переводчиком «О граде царском», подробно охарактеризован А. С. в челобитной царю в 1652 г. (опубликована С. М. Соловьёвым). Существует предположение, что А. С. составил «Зерцало духовное» в 94 главах (ГИМ. Син. № 328, 329) — «каталог, или сочисление» грехов и добродетелей, расположенных в алфавитном порядке. Патристические тексты в этом сочинении цитируются по киевским изданиям 20–40-х гг. XVII в., что позволяет считать ее составителем одного из киевлян, приглашенных в Москву ок. 1649 г. Переводы А. С. и «Зерцало духовное» не опубликованы.

Изд.: *Соловьев С. М.* Вознаграждение за ученый труд в XVII веке // *Летописи рус. лит-ры и древности* / Изд. Н. Тихонова. М., 1859. Т. 1. Кн. 2. Отд. III: Смесь и библиогр. С. 159–160. (2-я паг.); «Лексикон латинский» Е. *Славинецкого*. Лексикон словено-латинский Е. *Славинецкого та А. Корецкого-Сатановского* / Підгот. до вид. В. В. Німчук. К., 1973.

Лит.: *Горский, Невоструев*. Описание. Отд. 2. Ч. 3. С. 704–729; *Эйзгори В.* О сношениях малороссийского духовенства с московским правительством в царствование Алексея Михайловича // *ЧОИДР*. 1893. Кн. 2. С. 38–40; *Соболевский А. И.* Переводная литература Московской Руси XIV–XVII вв. СПб., 1903. С. 62, 213, 286, 382; *Погорелов В.* Латинско-славянский словарь XVII в. // *РФВ*. 1904. Т. 51. С. 337–340; *Харламович К.* Малороссийское влияние на великорусскую церковную жизнь. Каз., 1914. Т. 1. С. 65, 119–124, 135–142, 378; *Воссоединение Украины с Россией: Док-ты и мат-лы*. М., 1953. Т. 2. С. 197, 238; Т. 3. С. 61, 188, 217–218, 228; *Українські письменники: Біо-бібліогр. словник*. К., 1960. Т. 1: *Давня українська література (XI–XVII ст.)* / Уклад Л. Е. Махновець. С. 514; *Белоброва О. А., Матвеева Е. Н.* Арсений Сатановский // *СККДР*. Вып. 3. Ч. 1. С. 110–112 [Библиогр.].

АРСЕНИЙ СОЛУНСКИЙ [Селунский] (не позднее сер. XV в.), диак. одной из церквей в Солуни (греч. Фессалоника), автор описания палестинских святых. Биографические данные об А. С., содержащиеся только в его сочинении, ограничиваются сведениями о его служении диаконом в Солуни и о 17-летнем пребывании в Палестине. Национальная принадлежность А. С. достоверно не устанавливается, допустимо предположение, что он был юж. славянином (болгарином или сербом) или правосл. румыном, написавшим свое сочинение на Св. земле. Памятник не получил известности на Балканах, возможно, попал на Русь непосредственно из Палестины.

Сочинение А. С. не является хождением или проскинитарием в стро-



гом смысле слова, поскольку не описывает путешествие автора по Св. земле. Это скорее перечень достопримечательностей и святынь Палестины, связанных в первую очередь с земной жизнью Господа Иисуса Христа, с указанием расстояния между ними в милях. Особенностью сочинения А. С. является во многом фольклорный и апокрифический характер сообщаемых сведений, порой уникальных, и отсутствие заметной связи с традицией паломнической лит-ры (греч. и слав.), как предшествующей, так и более поздней. К числу тетрадиц сюжетов, присутствующих в описании А. С., относятся известия о костях змия, охранявшего в Иордане договор, подписанный между Адамом и дьяволом (апокриф «Рукописание Адама»), о 3 тростинках на Гробе Господнем (одна из к-рых горит, другая дымится, а третья слезится), о стопах Спасителя, отпечатавшихся в Гефсимании, на берегу Иордана и на горе Фавор, о главе Адама, в к-рой идет повседневная церковная служба, и др. Начальная фраза повествования («Се яз... видел есмь Иерусалим и вся знамения Иерусалима, скажу вам всю истину пред Богом») сближает его с жанром откровений.

Сочинение А. С. сохранилось в значительном числе (не менее 20) восточнослав. (великорус. и украинско-белорус.) списках 2-й пол. XV–XVII вв., подразделяемых на 3 редакции (классификация В. П. Адриановой-Перетц). Старший из известных в наст. время списков (РГБ. ОИДР. № 189, посл. треть XV в.) представляет собой глоссы к Хождению игум. *Данила* (охватывает свыше половины всего текста, относится ко 2-й редакции). Старшие полные списки памятника (ГИМ. Муз. № 2952, кон. XV в.; НБ МГИАИ. 279/17/72. БМ/М61Ш, кон. XV – нач. XVI в.) выявлены относительно недавно и еще не исследованы.

Не позднее 2-й пол. XVI в. сочинение А. С., очевидно из-за обилия апокрифических сюжетов, внесено в Оксфордскую редакцию Списка ложных книг (см. *Индекс запрещенных книг*).

Изд.: *Сахаров И. П.* Сказания русского народа. СПб., 1849. Т. 2. Кн. 8. С. 75–76; *Адрианова В. П.* Хождение Арсения Селунского // ИОРЯС. 1913. Т. 18. Кн. 3. С. 195–224; *Ангелов Б. Ст.* Из старата българска, руска и сръбска литература. София, 1967. Кн. 2. С. 237–241; *Горова С., Данова И.* Книга за българските хаджи. София, 1985, 1997². С. 339–341 [пер. на болг.], 427–434 [коммент.].

Лит.: *Шлякин И. А.* Хождение Арсения Селунского // ИОРЯС. 1914. Т. 19. Кн. 1. С. 254–260; *Обиорский С. П.* Литературной истории «Хождения» Арсения Селунского // Там же. Кн. 3. С. 192–205; *Марков А.* О родине паломника Арсения Селунского // РФВ. 1914. № 2. С. 556–561; *Соболевский А. И.* Два слова о «Хождении» Арсения Селунского // ИОРЯС. 1915/16. Т. 20. Кн. 1. С. 288–290; *Иванов И.* Богомилски книги и легенди. София, 1925, 1970². С. 224–225; *Дуйчев И.* Географски описания в средновековната българска книжнина // Сборник в чест на акад. Н. В. Михов. София, 1959. С. 168–169; *Ангелов Б. Ст.* «Хождения» в южнославянских литературах до XVII в. // ТОДРЛ. 1969. Т. 24. С. 184–185; *Seemann K. D.* Die alt-russische Wallfahrtsliteratur: Theorie und Geschichte eines literarischen Genres. Münch., 1976. S. 427–434; *Горова С.* Разказът на солунския дякон Арсений в контекста на гръцката и руската поклоническа проза през XIV–XVII в. // *Palaeobulgarica*. 1991. № 1. С. 96–108; *Кобяк Н. А.* Чудовская и Оксфордская редакция Индекса ложных книг, принимаемая митрополитам Киририану и Зосиме // Там же. 1997. № 4. С. 101–102.

М. Е. Башлыкова, А. А. Турилов

АРСЕНИЙ ТРУДОЛЮБИВЫЙ (кон. XIII–XV в.?), прп. Киево-Печерский, в Дальних пещерах почитающийся (пам. 8 мая, 28 авг. — в Соборе преподобных отцов Дальних пещер, в неделю 2-ю Великого поста — в Соборе всех преподобных отцов Киево-Печерских и всех святых, в Малой России просиявших). Мощи святых подвижников Дальних пещер *Киево-Печерской лавры* почитают в нишах, к-рые раньше закрывались досками. На нижней части доски помещалось изображение преподобного, в среднике было вырезано небольшое окно, чтобы можно было приложиться к святым мощам, а наверху читалась надпись, в к-рой сообщалось имя преподобного и его краткое житие. В XVII в. эти надписи были переписаны лаврскими иноками в отдельную рукопись, в 1850 г. ее нашел в б-ке лавры настоятель Дальних пещер иером. Иннокентий, еп. *Модест (Стрельбицкий)* опубликовал рукопись в 1885 г. 6 надгробных досок уцелело к кон. XIX в., доска А. Т. хранилась в лавре до 1941 г. В надписи на доске сообщалось: «Преподобный Арсений трудолюбивый никогда же являшеся празден, но всегда или моляшеся, или послушание делаше монастырское, хлеба не вкушаше разве по захождении солнца. Ныне же в свете немерцающем видения лица Божия наслаждается» (*Модест (Стрельбицкий)*, С. 50). «Преподобный Арсений» упомянут в «Тератургиме» *Афанасия (Кальнофойского)* (1638)



Прп. Арсений Трудолюбивый.
Икона «Собор Киево-Печерских святых»,
2-я пол. XIX в. (ЦМиАР). Фрагмент

среди преподобных отцов Дальних пещер.

Местная канонизация А. Т. совершена при архим. *Варлааме (Ясинском)*; настоятель Киево-Печерского монастыря в 1684–1690), когда был установлен Собор преподобных отцов Дальних пещер. Тогда же, вероятно, была составлена «Служба преподобных отцов Печерских, ихже нетленные мощи в Дальней пещере почитают», где А. Т. посвящен 4-й тропарь 4-й песни канона, в к-ром святой прославляется как «трудолюбивом образ» и стяжавший «дар чудотворения» (Минея (МП). Август. Ч. 3. С. 133); во 2-й пол. XVII в. А. Т. был составлен особый кондак (Минея (МП). Май. Ч. 1. С. 327). Имя А. Т. в числе «святых града Киева» упоминается в «Описании о российских святых» (известно в списках кон. XVII–XVIII в.). Указы Святейшего Синода 1762, 1775, 1784 гг., согласно к-рым дозволялось вносить имена Киевских святых в общие месяцесловы, фактически осуществили общецерковную канонизацию А. Т. В 1843 г. установлено празднование памяти всех преподобных отцов Киево-Печерских — во 2-ю неделю Великого поста. Память А. Т. 8 мая совершается ради тезоименитства с прп. *Арсением Великим*.

Ист.: Описание Киево-Печерской лавры. К., 1847. С. 288; *Модест (Стрельбицкий)*, еп. Краткие сказания о жизни и подвигах святых отцов Дальних пещер Киево-Печерской лавры. К., 1906²; *Барсуков*. Источники агнографии. Прил. С. П.

Лит.: *Голубинский*. Канонизация святых. С. 202–210; *Димитрий (Самбикин)*. Месяцеслов. Воронеж, 1883. Август. С. 288; *Филарет (Гумилевский)*. РСв. Август. С. 126–127; *Кабанець*. Історія печерської канонізації.

*Игумен Андроник (Трубачёв),
Е. В. Лопухина*

Иконография. В иконописном подлиннике кон. XVIII в. облик А. Т. описан следующим образом: «Сед, брада

Сергиева, на главе клубок черн, ризы преподобническая дичь, испод бакан» (БАН. Стр. № 66. Л. 316 об.; «левая страна» 21-й, назван «трудолником»). На иконе XIX в. у раки преподобного в Дальних пещерах Киево-Печерской лавры А. Т. изображен в монашеском одеянии и куколе, склонившимся над раскрытой книгой в руках. В композиции «Собор Киево-Печерских святых» он представлен в правой группе иноков, стоящих за прп. Феодосием Киево-Печерским (их мощи почивают в Дальних пещерах), обычно в 3-м ряду 1-м или 2-м слева. А. Т. изображен старцем в куколе на гравюрах кон. XVIII – нач. XIX в. (ЦАК МДА, РГБ) – без выраженных индивидуальных особенностей; на иконе 1-й пол. XIX в. (ЦМиАР), предположительно из мастерской Киево-Печерской лавры, – с аскетическим обликом (впалые щеками), с надписью: «Пре Арсений Тру[жде]ник»; на хромолитографии 1884 г. изд. И. Д. Сытина в Москве (РГБ) – средовеком; на литографии 1893 г. изд. Киево-Печерской лавры (РГБ). На литографиях мастерской А. Абрамова 1859 г. (ЦАК МДА) и 1883 г. (ГРМ) образ А. Т. (как средовека) помещен в 5-м ряду 3-м слева.

Лит.: *Ровинский*. Народные картинки. Кн. 3. С. 621–633. Т. 4. С. 761–764; Русские монастыри: Искусство и традиции / ГРМ. Б. м., 1997. С. 169; *Маркелов*. Святые Древней Руси. Т. 2. С. 61.

И. Б. Черномаз

АРСЕНИЙ УЛУМБОЙСКИЙ

[груз. არსენ ულუმბოელი] (IX в.), преподобный Грузинской Православной Церкви (пам. 3 мая). Впервые преподобные А. и *Михаил Улумбойский* упоминаются в груз. синаксаре нерусалимского происхождения XI в. (Jér. 24–25) под 3 мая как основатели мон-ря Улумбо (М. Азия, южнее совр. г. Бурсы, Турция). В житии прп. *Илариона Чудотворца*, описывающем мон-рь Улумбо, эти сведения косвенно подтверждаются. Синаксарь также указывает, что преподобные первые принесли в резиденцию груз. Католикоса в Мцхете весть о постановлении Иерусалимского Собора сер. IX в. под председательством Патриарха Иерусалимского *Сергия I* о разрешении Грузинской Церкви готовить и освящать св. миро. На основании жития прп. *Григория Хандзойского*, где говорится, что «учителю Григолу» из мон-ря св. Саввы (Палестина) прислали письмо его ученики, «Арсен негодный» и «Микел немощный», П. Ингороква делает предположение, что этими учениками могли быть А. и Михаил, к-рые приняли постриг в Грузии, затем

уехали в Палестину, после чего оказались в Улумбо.

Ист.: Catalogue des manuscrits géorgiens de la bibliothèque du Patriarcat grec à Jérusalem / Par R. P. Blake // ROC. 3 Sér. 1922/1923. Т. 3 (23). № 3/4. P. 61–62; Catalogue des manuscrits géorgiens de la bibliothèque de la lavre d'Iviron du mont Athos // Ibid. 1922/1923. Т. 8 (28). № 3/4. P. 23; ვრიტოლ ხანძოელის ცხოვრება // ძველი ქართული ავტოგრაფიული ძეგლები / ო. აბულაძის რედაქციით. თბილისი, 1961. Т. 1. С. 302–303; ოღარონ ქართველის ცხოვრება // ძველი ქართული ავტოგრაფიული ძეგლები. თბილისი, 1967. Т. 2. С. 19–20; 1971. Т. 3. С. 226–232; 1968. Т. 4. С. 357.

Лит.: *Март Н. Я.* Исторический очерк Грузинской Церкви с древнейших времен: К вопросу об автокефалии Груз. Церкви: Докл. 01.12.1906. [На Предсоборном совещании] // ЦВед. 1907. № 3. С. 107–142; *ივრონიის ავტოგრაფიული ძეგლები*, 1954. С. 350; *მენაძე ლ.* ძველი ქართული ჰერალდის კერები. თბილისი, 1980. Т. 2. С. 180–181.

Э. Габидзавили

АРСЕНИЙ ФИЛОФИТ [греч.

Ἀρσένιος Φιλοθήτης] (сер. XII в.), мон. из мон-ря Филофея на Афоне. Составитель сборника канонических правил (общим числом 141), основанных на постановлениях *Всел. Соборов* и святых отцов. Этот сборник, сохранившийся в сокращении (эпитоме), был ошибочно приписан А. Жюстелем *Арсению Авториану*, занимавшему Никейскую, а затем К-польскую Патриаршие кафедры (XIII в.).

Изд.: *Noël G., Justel H.* Bibliotheca juris canonici antiqui. P., 1661. Т. 2. P. 749–787; PG. 133. Col. 9–62.

Лит.: *Lousse E.* Arsène (8) // DHGE. Т. 4. Col. 749; *Beck.* Kirche und theol. Literatur. S. 711.

Иером. Дионисий (Шлёнов)

АРСЕНИЙ ЭЛАССОНСКИЙ

(Апостолис; янв. 1550, сел. Калориана (совр. Калогриана) близ г. Трикала (Фессалия, Греция) – 29.04. 1625, Суздаль), свт. (пам. 23 июня – в Соборе Владимирских святых), архиеп. Суздальский и Тарусский. Основные сведения об А. Э. содержатся в его сочинениях и греч. житии святителя, написанном человеком, хорошо знавшим А. Э. (житие было найдено А. А. Дмитриевским в мон-ре *Сумела* под Трапезундом). А. Э. род. в семье священника *Феодора*, мать *Хрисанфи* была сестрой Ларисского митр. *Неофита* и племянницей св. *Виссариона* Ларисского, ктитора св. *Виссариона мон-ря* (Дусику), после смерти мужа она приняла постриг с именем *Христула*. Старшими братьями А. Э. были *Иоасаф*, еп. Стагонский, *Марк*, еп. Димитриады, иеромонахи *Афа-*

насий (посетил Москву в 1591 вместе с *Тырновским митр. Дионисием*, доставившим в Россию акт К-польского Собора 1590 г. об учреждении Московского Патриархата) и *Пахомий* (в миру *Панайотис*) – «слава иеромонахов», по выражению А. Э.

После смерти отца (ок. 1560) А. Э. воспитывался в доме брата еп. *Иоасафа*, под рук. к-рого получил первоначальное образование. В 1568–1572 гг. А. Э. учился в Трикале в школе известного дидаскала мон. *Матфея*, основанной *Ларисским митр. Иеремией* (см. *Иеремия II*, Патриарх К-польский), а также у выдающегося церковного деятеля *Дамаскина Студита*. В 1572 г. Арсением, митр. Патр. А. Э. был пострижен в монашество, через неск. дней митр. *Иеремия* рукоположил его во иеродиакона. В 1572–1575 гг. А. Э. вновь жил у еп. *Иоасафа*, после смерти последнего поселился в мон-ре *Дусику*, где в 1579 г. *Фанарским еп. Митрофаном* был рукоположен во иеромонаха. В кон. 1579 г. *Иеремия*, ставший к тому времени Патриархом, вызвал А. Э. в К-поль и поставил чередным священником Патриаршего храма *Паммакарistos*. Живя в 1579 – нач. 1584 г. в К-поле, А. Э. посещал лекции дидаскалов. 21 февр. 1584 г. он был избран архиепископом *Димоника* и *Элассона*, в XVI в. входивших в Ларисскую митрополию, и с февр. 1584 г. до марта – апр. 1585 г. жил в Элассоне. В мае 1585 г. Патриарх *Феолипт II* вызвал А. Э. в К-поль. Здесь в это время находился посол царя *Феодора Иоанновича* *Б. Благово*, к-рый привез Патриарху богатую милостыню на помин души почившего царя *Иоанна IV Васильевича Грозного*. В благодарность Патриарх *Феолипт* отправил посольство в Москву, в состав к-рого был включен А. Э. В Москве участники посольства были приняты царем и, получив значительную милостыню, покинули рус. столицу.

На пути из России в К-поль в мае 1586 г. А. Э. сделал остановку во *Львове*, где получил приглашение от членов правосл. братства (см. *Львовское братство*), терпевшего притеснения от католиков, возглавить братскую школу. В течение 2 лет А. Э. преподавал во львовской школе греч. и церковнослав. языки, составил для нее учебную программу («Порядок школьный»), ориентируясь на школы, в к-рых учился у себя на родине. По образцу «Грамматики» *Константина*



Монограмма еп. Арсения Элассонского.
Грамматика доброглаголивого
еллинословенского языка. Львов, 1591

Ласкариса А. Э. написал двуязычную «Грамматику доброглаголивого еллинословенского языка» («*Ἀδελφοφύτης*») (Львов, 1591).

В 1586 г. Патриарх Иеремия II в 3-й раз вступил на К-польскую кафедру. Состояние церковных дел было плачевным, и Патриарх решил отправиться в Москву за милостыней. 1 мая 1588 г. А. Э. получил грамоту Иеремии, предлагавшего ему приехать в Замостье: здесь Патриарх должен был встретиться с канцлером Яном Замойским для получения разрешения польской короля на проезд через его страну. 20 мая А. Э. соединился с Патриархом в Замостье и выразил желание сопровождать его до рус. столицы вместе с Монеувасийским митр. Иерофеем, архим. Христофором, архидиаком. Леонтием, Георгием Логофетом, Николаем Аристотелем и др. 11 июля 1588 г. посольство прибыло в Москву. А. Э. принимал участие в переговорах рус. правительства с Патриархом Иеремией относительно учреждения в России Патриаршества, поддерживая эту идею (среди членов греч. посольства существовали острые противоречия по вопросу об учреждении Патриаршества). А. Э. принял участие в избрании Патриарха всея Руси, состоявшемся 23 янв. 1589 г. в Успенском соборе, доставил во дворец к царю акт избрания. 26 янв. Патриарх Иеремия в сослужении митр. Иерофея, А. Э. и рус. архиереев рукоположил св. митр. Иова во Патриарха. На торжественных обедах, устроенных царем и царицей в честь Иеремии, члены греч. посольства получили богатые дары. В февр. того же года Патриарх Иеремия совершил поездку в *Троице-Сергиев* мон-рь и в мае 1589 г. покинул Москву. А. Э. получил от царя Феодора

Иоанновича разрешение остаться в рус. столице, дом А. Э. находился в Кремле, недалеко от царского дворца.

В мае 1591 г. Тырновский митр. Дионисий доставил в Москву акт К-польского Собора 1590 г., утверждавший создание Московского Патриархата. А. Э. был привлечен для рассмотрения этого документа, отвергнутого рус. правительством из-за того, что в ряду правосл. Патриархов Московскому Патриарху отводилось 5-е место. 12 февр. 1593 г. Собор вост. иерархов в К-поле еще раз признал законность учреждения в России Патриаршества и подтвердил 5-е место Московского Патриарха в ряду др. правосл. Патриархов. Доставленный в Москву акт был признан рус. властями, однако привезшие этот документ архим. Неофит и чтец Иоасаф испытали в России немалые трудности, прежде чем в 1597 г. смогли возвратиться к себе. Большая роль в их освобождении принадлежала А. Э., благодаря чему у него завязались отношения с Патриархом Александрийским *Мелетием Пигасом*.

«Живя в Кремле, постоянно общаясь с русским царем и Патриархом, Арсений видел свою важнейшую обязанность в том, чтобы информировать греческий мир об обстановке в России, на помощь и поддержку которой рассчитывало тогда все поработанное турками православное население Восточного Средиземноморья» (*Фонкич*. Греческо-русские культурные связи. С. 58). Видимо, с начала своего пребывания в Москве А. Э. стал делать подробные записи о совр. ему событиях. В Триоди митр. Фотия (ГИМ. Син. греч. № 462) он оставил запись об основании в 1589 г. Московского Патриархата и о рождении у царя Феодора Иоанновича в мае 1592 г. дочери Феодосии. В 1590–1593 гг. А. Э. написал большое поэтическое произведение «Труды и странствования смиренного Арсения, архиепископа Элассонского, и повествование о создании Московского Патриархата». Изложение событий, приведших к образованию в России Патриархата, в поэме не расходится с рус. источниками (посольскими книгами). А. Э. старается оправдать действия Патриарха Иеремии против обвинений Патриарха Мелетия Пигаса, считавшего, что Иеремия превысил свои полномочия.

А. Э. делал многочисленные вклады в греч. мон-ри, в храм Воскресения Господня в Иерусалиме, мон-ри Палестины и Афона. По-видимому, с посольством Дионисия, покинувшим рус. столицу в марте 1592 г., А. Э. послал в Александрийский Патриархат, в Метеоры и в мон-рь Дусику рус. иконы. В том же году он сделал вклады иконами в *Саввы Освященного лавру*, в афонские мон-ри *Хиландар* и *Дионисию*. В 1593 г. А. Э. послал 4 иконы в дар митр. Филадельфийскому Гавриилу Севиру и греч. ц. св. Георгия в Венеции, в 1594 г. — икону «Преображение» на Синай. Между 1595 и 1598 гг. А. Э. составил греч. службу св. *Василию Блаженному* и переслал ее в мон-рь Дусику, где она хранится до наст. времени. В 1599 г. А. Э. отправил на Афон рукописный Литургиарийон. В 90-х гг. XVI в. выдающийся каллиграф иером. Лука (впосл. митр. Унгро-Влахийский) создал в Москве книгописную школу, к к-рой принадлежали А. Э., поташанский иером. Матфей, буд. митр. Мир Ликийских (в 1596 А. Э. получил в дар от него переписанный им в Москве Евхологий), Иерофей Монеувасийский, Иерофей Кукузелис, Порфирий Созопольский, переписавшие в Москве более десятка греч. книг. В 1596 г. А. Э. по заказу *Бориса Годунова* написал для храма Воскресения в Иерусалиме роскошное «златокованное» Евангелие-апракос, еще одна такая же рукопись была изготовлена им и послана, вероятно в 1604 г., в лавру Саввы Освященного.

В 1597 г. А. Э. был поставлен архиепископом Архангельским и стал «хранителем царских гробниц» в *Архангельском соборе* Московского Кремля. В акте избрания на царство Бориса Годунова 1 авг. 1598 г. он подписался как архиепископ Архангельский, указав также свой прежний титул — «архиепископ Элассонский». Грамотой от 15 нояб. 1599 г. царь пожаловал ему как архиепископу Архангельскому земли в Боровском, Клинском и Московском уездах, принадлежавшие до этого собору. На получаемые с них доходы А. Э. строил храмы в Москве и пожалованных владениях. В московском *Андрониковом мон-ре* он построил ц. во имя Чуда архистратига Михаила, восстановил большую трапезу, выстроил каменную колокольню (о строительстве колокольни сообщает житие А. Э., однако



мн. исследователи это оспаривают). В подмосковном с. Святые Отцы (Всехсвятском) А. Э. «воздвиг церковь Всех святых, и украсил ее внутри и вне, обнес ее оградой кругом, и насадил около нее различные деревья, и вблизи ее устроил пруд, и вырыл вблизи колодезь, против двери ее». В с. Завидово Клинского у. на средства А. Э. была воздвигнута ц. Успения Богородицы с 2 приделами — в честь Соборов архангелов Михаила и Гавриила и всех Небесных сил бесплотных и во имя прор. Илии. Вблизи от Завидова, по-видимому в с. Спас-Заулки, А. Э. «воздвиг церковь великого Бога и Спасителя нашего Иисуса Христа». В с. Никитском Боровского у. он построил ц. во имя Архангелов, «обнес ее оградой... и насадил около нее различные деревья». В 1599 г. А. Э. отослал в метеорский мон-рь Варлаам серебряный дискос, в кремлевский Архангельский собор дал вкладом Служебник (Вильно, 1583). Позднее А. Э. сделал еще ряд вкладов в Архангельский собор: в 1606 г. — Евангелие, в 1609 г. — Минею за ноябрь; на окладе печатного Евангелия XVII в., хранившегося в соборе, имелись фрагменты серебряного оклада, снятого с Евангелия, — вклада А. Э. в собор в 1609 г. По-видимому, в связи с многочисленными вкладами А. Э. его род был записан в синодик Архангельского собора. В 1602 г. А. Э. отправил с иерусалимским архим. Дамаскином в мон-рь Татарна подаренный ему иером. Матфеем в 1596 г. Евхологий и нек-рые предметы церковной утвари. С авг. 1603 по март 1604 г. в Москве для сбора милостыни находились посланцы Иерусалимского Патриарха *Софрония V* во главе с архим. *Феофаном*, буд. Патриархом. А. Э. немало способствовал успеху этого посольства.

В *Смутное время* архиепископу Архангельскому пришлось перенести немало испытаний. 20 июня 1605 г. *Лжедмитрий I* занял Москву, 7 июля венчался на царство. И в его встрече, и в венчании А. Э. принимал самое активное участие: после коронации самозванца в Успенском соборе «императорской короной» А. Э. в Архангельском соборе возложил на него шапку Мономаха. 30 июня состоялся Собор Русской Церкви, в к-ром участвовал Архангельский архиепископ. Собор низложил Патриарха свт. Иова и на его место избрал грека *Игнатия* (бывш. еп. Иерисоса

и Св. горы, с 1603 архиеп. Рязанский). 8 мая 1606 г. А. Э. участвовал в коронации Марины Мнишек, 11 мая явился во дворец с поздравлениями и подарками новобрачным *Лжедмитрию* и *Марине*. 19 мая А. Э. был среди высшего духовенства Русской Церкви, когда после расправы с *Лжедмитрием* состоялось избрание царем *Василия Иоанновича Шуйского*. Вслед за этим *Игнатий* был низложен и Патриархом избрали Казанского митр. *сщмч. Ермогена*. Далее А. Э. стал свидетелем появления *Лжедмитрия II* и пленения поляками *Василия Шуйского* (июль 1610), пожара в Кремле (1611), при к-ром пострадал и дом А. Э. После ареста поляками 1 мая 1611 г. Патриарха *Ермогена* А. Э. стал главой правосл. духовенства в Москве и в этом качестве участвовал в переговорах боярского правительства с кор. *Сигизмундом III*, 5 окт. 1611 г. Архангельский архиепископ подписал 2 грамоты *Сигизмунду* и его сыну *Владиславу*, содержавшие «убежденные королевича к скорому приезду в Москву» для последующего коронации на царство. Потерявший почти все свое имущество и голодавший во время осады Кремля рус. ополчением в авг.—окт. 1612 г., А. Э. сподобился явления ему прп. *Сергия Радонежского*, к-рый предсказал скорое избавление от бедствий. 27 нояб. во главе московского духовенства А. Э. с *Владимирской иконой Божией Матери* встречал вступавшее в Москву рус. войско. 2 мая 1613 г. он вместе со всем духовенством встречал близ Москвы *Михаила Феодоровича Романова* и его мать *Марфу* и сопровождал их к царским гробницам, где служил молебен. 11 мая он поставил свою подпись на грамоте об избрании царем *Михаила Феодоровича*, 11 июля участвовал в венчании юного царя.

В 1613 г. А. Э. был назначен на Тверскую кафедру (наиболее ранний известный документ, в к-ром он назван «архиепископом Тверским и Кашинским», датируется июлем 1613 — ААЭ. Т. 3. СПб., 1836. № 4. С. 7), за ним был также сохранен титул «архиепископ Архангельский». В 1613 г. А. Э. подписал антиминс для храма в *Оршине мон-ре*. Житие сообщает, что он возобновил, отремонтировал и перестроил, *Спасо-Преображенский* кафедральный собор в Твери, в к-ром 25 лет не совершались богослужения. А. Э. на-

значил к собору «протопопов, и священников, и протодиакона, и иеродиакона, клириков, и певцов, и чтецов, чтобы петь и священнодействовать в ней и в приделах каждый день немолчно и непрерывно» (Житие. С. 208). Без должной аргументации данное известие оспаривается исследователями тверской старины (*Салимов А. М.* Тверской Спасо-Преображенский собор. Тверь, 1994. С. 51–52). Однако в описании собора в тверских писцовых книгах *П. Нарбекова* и *подьячего Б. Фадеева* 1626 г. отмечены многочисленные вклады А. Э.: напрестольное Евангелие, обложенное серебром, ризы, епитрахили, палица, параманд, омофор, сулок — все украшенное золотым шитьем, серебром, жемчугом и драгоценными камнями, и др. вещи. На нек-рых предметах были вкладные надписи святителя (Выпись из Тверских писцовых книг *П. Нарбекова* и *подьячего Б. Фадеева* 1626 г. Тверь, 1901. С. 4, 9, 10–12). А. Э. пожертвовал в тверскую ц. арх. *Михаила* рукописное Евангелие XV в. с собственноручной вкладной записью, неск. книг — в Успенский *Отроц мон-рь*. Житие А. Э. сообщает, что «после возобновления этой соборной церкви и приделов ее он прожил там на архиепископии немного времени. Сначала 2 года и 10 месяцев, а вторично около двух месяцев» (Там же. С. 208).

Точная дата перевода А. Э. на Суздальскую кафедру неизвестна. Нек-рые исследователи считают, что это случилось в 1615 г., достоверно известно, что А. Э. титуловался «архиепископом Суздальским и Тарусским» в окт. 1616 г. После перевода в Суздальскую епархию святитель был освобожден от служения при Архангельском соборе и утратил титул «архиепископ Архангельский», однако продолжал жить в Москве в кремлевском Богоявленском мон-ре, принимая активное участие в общецерковных делах. В 1618 г. А. Э. присутствовал на Соборе, к-рый осудил архим. прп. *Дионисия (Зобнинского)* и его сподвижников, исправивших *Требник*; участвовал в поставлении на Рязанскую архиепископию *Иосифа*, инока *Свяжского в честь Успения Пресв. Богородицы мон-ря*. В 1619 г. в Москву приехал Иерусалимский Патриарх *Феофан*, в июне 1619 г. возглавивший интронизацию Патриарха *Филарета*. А. Э. не только участвовал



во всех богослужениях и совещаниях рус. властей с Патриархом Феофаном, но, по-видимому, являлся переводчиком и ближайшим советником последнего. 22 июня 1619 г. при наречении митр. Филарета Патриархом Московским А. Э. встречал его при входе в Успенский собор, 24 июня принимал участие в его поставлении.

Можно предположить, что по побуждению Патриарха Феофана А. Э. обработал свои заметки, к-рые он делал в Москве на протяжении мн. лет, и превратил их в «Историю России» — первое греч. сочинение на эту тему, кратко излагающее рус. историю со времени Крещения до вступления на царство Михаила Феодоровича (более подробно описаны события после смерти Иоанна IV Грозного). В «Истории» А. Э. вновь рассказывает о событиях, приведших к учреждению Московского Патриархата. В разногласиях между Патриархом Иеремией и рус. стороной, обнаружившихся в процессе переговоров, А. Э. винит спутников Патриарха. Для церковной истории имеют также значение подробные записи А. Э. о пожертвованиях царей Феодора Иоанновича и Бориса Годунова храмам и мон-рям России и правосл. Востока, а также Патриаршим кафедрам. Отдельные сведения, в этой связи сообщаемые А. Э., являются уникальными. При описании Смуты А. Э. не касается религ. стороны событий, рассматриваемых им как результат столкновений политических интересов отдельных группировок людей и гос-в. Подобно боярскому правительству в Москве, он видел выход из бедствий в приглашении на рус. трон королевича Владислава; все, что мешало осуществлению этого плана, А. Э. воспринимал враждебно: он называет участников восстания в Москве весной 1611 г. «глупыми и пьяными холопами». Лишь позднее, испытав ужасы пребывания в осажденной Москве, А. Э. изменил свое мнение. Большое значение имеют подробные описания в «Истории» коронации Лжедмитрия I и Марины Мнишек, уточняющие соответствующие рус. свидетельства, а также оценки А. Э. нек-рых событий церковной истории тех лет. Так, он полагал, что Игнатий был поставлен Патриархом в соответствии с церковными канонами, низложен же без достаточных оснований. «История России» была

переписана в Москве сопровождавшими Патриарха Феофана архим. Христофором и архидиак. Неофитом и увезена на Восток. Копия была найдена А. А. Дмитриевским в Сумелийском мон-ре под Трапезундом в одной рукописи с житием А. Э.

В 1620 г. святитель участвовал в Соборах, принявших постановления «О крещении латынь и о их ересех» и об отношении к «белорусцам, приходящим от Польского и Литовского государства в православную веру греческого закона». В том же году А. Э. переслал в Пантелеимонов мон-рь на Афон базельское издание 1538 г. медицинского сочинения Павла Этгинского, в 1655 г. книгу вернул в Москву *Арсений (Суханов)*. По указу царя Михаила Феодоровича и Патриарха Филарета А. Э. совершил погребение в Троице-Сергиевом мон-ре инокини Ольги, в миру Ксении Борисовны Годуновой, скончавшейся или в суздальском Покровском, или во владимирском Успенском мон-ре. Существует мнение, что А. Э. является составителем рус. летописного свода 1-й пол. XVII в. — «Пискаревского летописца», однако эта т. зр. не получила признания в научной лит-ре.

В 1625 г., незадолго до смерти, по повелению Патриарха Филарета А. Э. принял участие в расследовании о чудотворениях от Казанской иконы Божией Матери, перенесенной из *Шартомского во имя свт. Николая мон-ря* в храм Воскресения Христова в Суздале. Расследование подтвердило чудеса от иконы, и в память перенесения иконы в Суздаль 23 нояб. было установлено празднование. За время пребывания А. Э. на Суздальской кафедре известны следующие его вклады: в 1619 г. в Николо-Шартомский мон-рь рукописное Евангелие с собственноручной подписью и просьбой поминать его родителей и братьев, в 1623 г. медный ковшичек для теплоты в *Боголюбовский мон-рь* и в 1624 г. такой же ковшичек в *Евфросиниев суздальский мон-рь*. Вероятно, были и др. пожертвования.

А. Э. погребен в кафедральном Рождественском соборе в Суздале. Вскоре после кончины установилось его местное почитание. В 1660 г. над могилой святителя была устроена деревянная гробница и был написан его образ, в храмах Суздаля (Воскресения Христова) и епархии (в селах Знаменском и Красном Суздальского у.) появились иконы, на к-рых

А. Э. был изображен вместе с канонизированными Суздальскими чудотворцами. В 1668 г. Суздальский архиеп. *Стефан* обрел нетленные мощи А. Э. Память святителя под 29 апр. и обретение его мощей под 28 апр. отмечены в Кайдаловских святцах кон. XVII в. (*Сергий (Снасский)*. Месяцеслов. Т. 3. С. 549). Имя А. Э. упоминается также в списках «Описания о российских святых» (кон. XVII—XVIII в.). На его гробе часто заказывались панихиды. Особенно большое стечение молящихся было в пятницу перед Троицыным днем, это были преимущественно женщины и дети, просившие А. Э. о помощи больным детям. Местная канонизация совершилась в 1982 г., когда имя святителя было включено в Собор Владимирских святых, установленный по благословению архиеп. Владимирского и Суздальского *Сератиона (Фадеева)*. В 4-м тропаре 5-й песни канона утрени А. Э. прославляется как «благочестия столп непоколебимый». О почитании А. Э. на правосл. Востоке свидетельствует существование греч. жития.

Соч.: *Арсений Элассонский*. Мемуары из русской истории // Хроники Смутного времени. М., 1998. С. 163–210. (История России и дома Романовых в мемуарах современников XVII—XX); Труды и странствования смиренного Арсения, архиеп. Элассонского, и повествование об установлении Московского патриаршества // БТ. 1968. Сб. 4. С. 257–276. Ист.: *Федоров Анаший*. Историческое собрание о богоспасаемом граде Суждале // ВОИДР. Кн. 22. Отд. маг.-лы. С. 32–34, 191–196; Описание о российских святых. С. 207–208; Акты Российского государства. Архивы московских монастырей и соборов XV — нач. XVII в. М., 1998. С. 47–48, 75–77, 438–439; Житие Арсения («Месяца апреля в 13-й день успешнее блаженнейшего отца нашего Арсения, архиепископа Суздальского») // Хроники Смутного времени. М., 1998. С. 205–209; *Мауштафоров А. В.* Суздальский владычный дом в документах XVI — нач. XVII в. // Русский дипломатарий. М., 1999. Вып. 5. С. 87, 91; «Книга о новоявленных чудесах преподобного Сергия Радонежского. Творение Симона Азарьиша» // *Клосс Б. М.* Избранные труды. Т. 1. С. 483; Минея (МП). Июнь. Ч. 2. 240, 251.

Лит.: *Parinus I., Rivautells A., Berta F.* Codices manuscriptorum Bibliothecae Regiae Taurinensis Athenaei. Taurini, 1749. Т. 1. P. 433–469; *Иоасаф (Ганюнов)*, иером. Князь Д. М. Пожарский и Арсений, архиеп. Суздальский. Владимир, 1854; *Вознесенский Г.* Арсений, архиепископ Суздальский. Владимир, 1856; *Galitzin A.* Document relatif au Patriarcat Moscovite, 1589. P., 1857. 1. P. 1–69; *Ζαμπέλιος Σ.* Καθίδρυσις Πατριαρχείου ἐν Ῥωσσίᾳ. Ἐν Ἀθήναις, 1859, 1983²; *Σάββας Κ. Ν.* Βιογραφικὸν σχέδιον περὶ τοῦ πατριάρχου Ἱερεμίου Β' (1572–1594). Ἐν Ἀθήναις, 1870. Σ. πγ' — πδ', 35–81; *Оглоблин Н.* Арсений, архиеп. Элассонский, и его «Описание путешествия в Московию» // Ист. б-ка. 1879. № 8. С. 1–44;

№ 9. С. 45–97; *Лебедев А.* Московский кафедральный Архангельский собор. М., 1880. С. 61–62, 285–286, 376, 379, 381–382; *Барсуков.* Источники агнографии. Стб. 59–60; *Титов А. А.* Суздальская иерархия. М., 1892. С. 69–71; *Дмитриевский А.* Архиеп. Елассонский Арсений и мемуары его из рус. истории по рукописи трапезундского Сумелийского мон-ря. К., 1899; *Первухин Г. П.* О Тверских иерархах. Тверь, 1901. С. 75; *Сергий (Спаский).* Месяцеслов; *В. Д.* Арсений грек, архиеп. Суздальский // Владимирские Ев. 1910. № 25 (отд. отт. Владимир, 1910); *Путирим (Нечаев), еп.* Арсений, архиеп. Элассонский, и его поэма об учреждении русского патриаршества. Труды и странствования смиренного Арсения, архиеп. Элассонского, и повествование об установлении Московского патриаршества // БГ. 1968. Сб. 4. С. 251–280; *Фонкич Б. Л.* Греческо-русские культурные связи в XV–XVII вв.: Греч. рукописи в России. М., 1977. С. 19–21, 50, 51, 53, 55–60; *он же.* Греческое книгописание в России в XVII в. // Книжные центры Древней Руси: XVII в. СПб., 1994. С. 19–20; *Греков И. Б.* Об идейно-политических тенденциях некоторых лит. памятников нач. XVII в.: (Об авторе Пискаревского летописца) // Культурные связи народов Восточной Европы в XVI в. М., 1978. С. 329–357; *Δημητράκοπουλος Φ.* Ἀρσένιος Ἐλασσόνος (1550–1626). Βίος καὶ ἔργο. Συμβολὴ εἰς τὴ μελέτη τῶν μεταβυζαντινῶν λογίων τῆς Ἀνατολῆς. Ἀθήνα, 1984; *Зилитинкевич В. С.* Арсений Елассонский // СККДР. Вып. 3 (XVII в.). Ч. 1: А–З. С. 108–110; *Vocatoroulos P. L.* Encore deux icônes envoyées de Russie par Arsène d'Elassone // Δελτίον τῆς Χριστιανικῆς Ἀρχαιολογικῆς Ἐταιρείας. Ἀθήνα, 1992. Пер. Δ'. Т. IСТ. 1991–1992. Σ. 167–170; *Шевченко Е. Э.* Книжные вклады «именитых людей» XVI–XVII вв. в Нило-Сорскую пустынь // Рукописные памятники: Публикации и исследования / РНБ. СПб., 1997. Вып. 4. С. 145–162 (об А. Э. — с. 152–155); *Жукова Л. В.* Арсений, архиеп. Элассонский и Архангельский, греканин // Троицкие чтения, 1997. Б. Вяземы, 1998; *Мартынова М. В.* Евангелие Архангельского собора Московского Кремля // Россия и христианский Восток. М., 2002. Вып. 2.

**А. В. Маштафаров,
Б. Н. Флоря**

Иконография. В иконописном подлиннике С. Т. Большакова, XVIII в., под 7 мая описан облик А. Э.: «Рус, сед, брада подоле Николины, в клобуке, риза святительская, во амфоре [омофоре] со Евангелием» (*Большаков.* С. 96); аналогичный текст содержится в иконописном подлиннике 30-х гг. XIX в. (ИРЛИ. Колл. Перетца. № 524. Л. 157 об.). Одно из ранних изображений А. Э. сохранилось в последнем клейме житийной иконы прп. Сергия Радонежского, сер.— 2-й пол. XVII в. (ГМЗРК), созданный на основе его жития 1646 г. в ред. *Симона (Азарьина)*, где повествуется о явлении А. Э. прп. Сергия в 1612 г., во время польск. осады Московского Кремля; святитель, облаченный в архиерейскую мантию и клобук, представлен дважды: лежащим на ложе и стоящим на коленях перед прп. Сергием. Оплечный образ А. Э. в клобуке, с окладистой бородой имеется в группе святителей на прориси

с иконы Собора русских святых, 1814 г. (*Маркелов.* Т. 1. С. 461).

Сохранился список-пяндница *Владимирской иконы Божией Матери*, в серебряном окладе, ок. 1602 г. (ГРМ), согласно греч. надписи на обороте, посланный А. Э. «на молитву и благословение» митр. Кесарийскому Герману (*Щенникова.* С. 78–79). В Скиту св. Анны на Афоне находится икона «Деисус и избранные святые (четырёхрядная)», ок. 1621 г., — вклад А. Э., с его надписью на обороте.

Лит.: *Кривоносов В. Т., Макаров Б. А.* Архитектурный ансамбль Борисоглебского монастыря. М., 1987. С. 167–168. Илл. 170; *Treasures of Mount Athos.* Thessal., 1997. P. 167. № 2.98; *Большаков.* Подлинник иконописный. С. 96; *Маркелов.* Святые Древней Руси. Т. 1. С. 460–461; Т. 2. С. 59; *Щенникова Л. А.* Прославление чудотворной Владимирской иконы Богоматери в XVII столетии // История и культура Ростовской земли. 1998 / ГМЗРК. Ростов, 1999. С. 76–84.

В. И. Вахрина

АРСЕНИЯ (Добронравова Анна Гавриловна, в схиме Фома; 1879, с. Шагарское Юрьев-Польского у. Владимирской губ. — 23.01.1939, Иваново), прмц. (пам. 10 янв. и в Соборе новомучеников и исповедников Российских), игум. *Феодоровской иконы Божией Матери мон-ря* близ Шун. Род. в семье священника. Окончив епархиальное уч-ще,



Прмц. Арсения (Добронравова).
Фотография. 1928 г.

в 1903 г. поступила учительницей грамоты и рукоделия в детский приют при Феодоровском мон-ре, где приняла постриг с именем А. Была усердным делателем Иисусовой молитвы, из совр. ей церковных учителей более всех почитала свт. *Игнатия (Брянчанинова)*. В 1915 г. назначена игуменией мон-ря. После Октябрьской революции 1917 г. мон-рь, в к-ром к тому времени проживали ок. 330 насельниц, был закрыт, но власти позволили монахиням жить в мон-ре и продолжать богослужения при условии работы в совхозе.

А. осталась игуменией, в дни церковных праздников монахиням разрешалось не выходить на работу и посещать храм. Директор совхоза назначал насельницам работы лишь по благословению А. В 1929 г. мон-рь был ликвидирован окончательно. В апр. 1932 г. А. была арестована по обвинению в том, что она «проводила среди населения... агитацию, используя главным образом церковь, призывала к противодействиям советской власти». А. виновной себя не признала. В окт. 1932 г. особое совещание при ОГПУ приговорило ее к 3 годам ссылки в Казахстан. Первое время А. жила в Алма-Ате, затем была сослана в Каркаралинск, где приняла схиму с именем Фома. По окончании срока ссылки в 1935 г. игумения приехала во Владимир и здесь в кон. июня 1938 г. была вновь арестована, ее обвинили в том, что она являлась «активной участницей контрреволюционной организации духовенства и монашества». Во время следствия игумения держалась твердо, отрицала свою вину. В тюрьме она тяжело заболела и в янв. 1939 г. была помещена в больницу Ивановской тюрьмы № 1, где скончалась от голода. Прославлена *Архиерейским Собором РПЦ 2000 г.*
Лит.: *Дамаскин.* Кн. 2. С. 261–264.

Игум. Дамаскин (Орловский)

АРСЕНИЯ (Клементьева Аполлинария Михайловна; 1794, имение Несвойское в 30 верстах от Вологды — 11.05.1863, Горицкий мон-рь), игум. *Горицкого в честь Воскресения Господня жен. мон-ря* в Новгородской губ., сестра мон. *Асенефы (Клементьевой)*. Из богатой дворянской семьи. После смерти отца А. М. Клементьевой ее мать по совету старца *Феофана (Соколова)*, архим. *Кирилова Белого Новоезерского мон-ря*, в июле 1816 г. вместе с 3 дочерьми поступила в Горицкий мон-рь, находившийся под духовным попечением старца, и принесла в дар обители свое состояние. На средства семьи Клементьевых в мон-ре был построен каменный корпус, в память о строительнице названный Клементьевским, каменная ограда, устроен придел во имя Смоленской иконы Божией Матери в Воскресенском соборе и придел во имя Владимирской иконы Божией Матери в Троицком соборе, храмы обители украшены новой утварью и иконами.

Мать и дочери несли различные послушания: выполняли черные работы на строительстве Троицкого собора (1821), пели на клиросе, читали в церкви. Старшая дочь, Серафима, 14 февр. 1818 г. была пострижена в монашество с именем Аркадия, занималась иконописанием. Младшая, Раиса (в монашестве Асенефа), в посл. приняла подвиг юродства. Средняя, Аполлинария, была определена под духовное руководство мон. Евгении, отличавшейся строгой подвижнической жизнью, и вскоре приняла постриг с именем А. Их мать А. А. Клементьева приняла иночество 12 дек. 1836 г. с именем Агния.

Игум. *Маврикия (Ходнева)*, управлявшая обителью 45 лет, готовилась принять великую схиму и избрала А. своей преемницей. 23 дек. 1855 г. А. была назначена настоятельницей обители, 28 янв. следующего года возведена в сан игумении. А. стремилась сохранить в обители порядки, заведенные ее предшественницей, и неустанно заботилась о благоустройстве обители и спасении душ ее насельниц. Стараниями А. в Фетиньинском скиту Горицкого мон-ря была построена вместо сгоревшей в 1858 г. каменная ц. во имя свт. Николая Чудотворца с приделами во имя вмч. Феодора Стратилата и св. равноап. Марии Магдалины.

А. скончалась от осложнения после простуды, похоронена в Горицком мон-ре.

Лит.: *Пимен [Мясников]*, архим. Восп. архим. Пимена, настоятеля Николаевского мон-ря, что на Угреше. М., 1877. С. 24–36; *он же*. Горицкие старицы // Памятники отечества. М., 1994. Вып. 30: Северная Фиваида. С. 171–176; [Неофит (Следников), еп.] В дар Христу: Восп. о юродивой мон. Асенефе Клементьевой еп. Неофита. Серг. П., 1917; *Афанасий (Сахаров)*, еп. Синодик храма в честь всех святых, в земле Российской просиявших. Петушки, [кон. 50-х — нач. 60-х гг. XX в.]. Ркп.; *Летопись Горицкого мон-ря* // Кириллов: Ист.-краевед. альманах. Вологда, 1994. Вып. 1. С. 314, 318, 323, 332, 335, 339.

Игум. *Андроник (Трубочёв)*,
Е. Р. Стрельникова

АРСЕНИЯ (Серебрякова Анна Михайловна; 3.07.1833 — 21.07.1905, Саровская пуст.), игум. *усть-медведицкого в честь Преображения Господня мон-ря*. Род. в семье землевладельца М. В. Серебрякова, предводителя дворянства области Войска Донского. В 1836 г., во время паломничества семьи к мощам свт. *Митрофана Воронежского*, девочку благословил архиеп. Воронежский

Антоний (Смирницкий), предрекший ее служение в монашеском чине. Мать Анны умерла, когда ей было 4 года, отец дал детям блестящее образование. Уже в отрочестве Анна осознала, что цель ее жизни — служение Богу. 30 дек. 1850 г. она поступила в Усть-медведицкий мон-рь; трудилась на общих послушаниях, занималась иконописанием. В 1854 г. пострижена в рясофор с именем А., 11 янв. 1859 г. — в мантию с тем же именем; наставницей А. стала схим. *Ардалиона Усть-Медведицкая*.

4 мая 1862 г. А. была назначена казначеей мон-ря, а после кончины игум. *Вирсавии* — настоятельницей, 3 янв. 1864 г. в Новочеркаске архиеп. Донским *Иоанном (Доброзраковым)* возведена в сан игумении. Попечением настоятельницы в мон-ре была открыта четырехклассная школа для девочек (1867), где А. преподавала историю и географию, построен храм в честь Казанской иконы Божией Матери с нижней ц. во имя прп. *Арсения Великого* (1875–1890), обновлен и украшен Преображенский собор, выстроены двухэтажные сестринские корпуса, дома для священнослужителей, обновлена трапезная, устроено подворье мон-ря в ст-це Урюпинской, основан скит с ц. во имя прп. *Марии Египетской*. 10 июля 1874 г., в день памяти прп. *Антония Киево-Печерского*, А. начала новый подвиг — рытье пещер по ночам, до конца жизни ей удалось вырыть ок. 164 м.

Почитая свт. *Игнатия (Брянчанинова)*, А. много сделала для утверждения в обители *старчества*. Брат святителя П. А. *Брянчанинов* был благотворителем Усть-Медведицкого мон-ря. Неоднократно А. получала благословенные грамоты епархиальных архиереев и Святейшего Синода, была награждена наперсным крестом из Кабинета императора, знаком Красного Креста, медалью в память царствования имп. *Александра III*, Библией от Святейшего Синода за образцовое содержание уч-ща. Очень ценил А. и до конца жизни состоял с ней в переписке еп. Аксайский, вик. Донской епархии, *Никанор (Бровкович)*.

Скончалась от дизентерии в *Саровской пуст.* Погребена в Арсеньевской ц. Усть-Медведицкого мон-ря. Арх.: ГА Ростовской обл. Ф. 226. Соч.: О Боге, о вере, о молитве: Из записок и писем матушки Арсении // Отчий край. 1996. № 2 (10).

Лит.: Кончина настоятельницы Усть-Медведицкого Преображенского женского монастыря игумении Арсении и ее краткая биография. Новочеркаск, 1906; ЖПюв. Июль. С. 412–435; Август. С. 307–345; *Таисия [Карцова]*, мон. Русское православное женское монашество XVIII–XX вв. [Серг. П.], 1992. С. 94–100; Игуменья Арсения: настоятельница Усть-Медведицкого монастыря области Войска Донского. [М.], 1994; *Самойлов Г. П.* Усть-Медведицкий монастырь // Православное слово. 1994. № 11; *Путь немечтательно-го делания: игумения Арсения и схимонахиня Ардалиона*. М., 1999.

Игум. *Андроник (Трубочёв)*

АРСЕНИЯ ПАРОССКОГО [греч. Ἀγίου Ἀρσενίου, Χριστοῦ — Δάσους] **МОНАСТЫРЬ**, расположен на о-ве Парос (Паронаксийская епископия Элладской Церкви), недалеко от сел Глисида и Сотирес, один из паломнических центров Греции. Основан в XVII в. как муж. мон-рь. Принадлежал семье валашского правителя Николая Маврогени. В 1792 г. вре-



Мон-рь прп. *Арсения Паросского*

менно передан храму Экатондапилиани вместе со всем имуществом. 5 июля 1805 г. обитель снова стала самостоятельной и с тех пор действует как жен. мон-рь. В мон-ре 2 храма: один освящен в честь Преображения Господня, др. — во имя небесного покровителя о-ва Парос прп. *Арсения Паросского*, к-рый был игуменом и духовником обители. Мощи святого выставлены для поклонения. Престольные праздники: 31 янв. (успение прп. *Арсения*) и 18 авг. (обретение мощей прп. *Арсения*). Насельницы — 6 монахинь, игумения — *Арсения (Цандули)*. Лит.: *Κόκορης Δ. Θ.* Ὁρθόδοξα Ἑλληνικά Μοναστήρια. Ἀθήναι, 1997. Σ. 363; *Ἀλιπράντης Ν. Χρ.* Ξεναγήση στον Ἅγιο Ἀντόνιο Μαρπήσης Πάρου. Ἀθήναι, 1997. Σ. 24; *Λέκκος Ε. Π.* Τά μοναστήρια τοῦ Ἑλληνισμοῦ. Πειραιάς, 1998. Τ. 2. Σ. 383–384; *Κοκκίνης Σ.* Τά μοναστήρια τῆς Ἑλλάδος. Ἀθήναι, 1999. Σ. 205; Δίπτυχα, 1999. Σ. 699.

А. Ю. И.

АРСЕНЬЕВ Иоанн Васильевич (7.03.1862, Москва — 8.09.1930, там же), прот., церковный историк. Род.

в дворянской семье. Закончил Московскую ДС (1884) и МДА (1889). Преподавал в Вифанской ДС гомилетику, литургику и практическое руководство для пастырей. 2 июля 1891 г. рукоположен во священника, назначен преподавателем МДА. С 1892 г. законоучитель московского Учительского ин-та, протоиерей, с 1894 г. законоучитель московского Екатерининского ин-та. В 1897 г. удостоен степени магистра богословия за соч. «Ульграмонтанское движение в текущем столетии до Ватиканского Собора 1869–1870 гг.», в 1914 г. А. была присуждена степень д-ра церковной истории за соч. «От Карла Великого до Реформации». Являлся членом епархиального Училищного совета. Принимал активное участие в миссионерских беседах со старообрядцами (см. *Старообрядчество*) и богословских чтениях для широкой аудитории в Москве. 15 янв. 1918 г. назначен настоятелем *Христа Спасителя храма*. Церковные историки иногда неверно отождествляют А. с его братом Николаем, до 1917 г. служившим священником в храме Христа Спасителя; источником ошибки является работа прот. Михаила *Польского*, к-рый писал о «протопресвитере о. Николае Арсеньеве, бывшем настоятеле Храма Христа Спасителя» (Новые мученики Российские. Ч. 2. С. 225).

3 апр. 1922 г. А. вместе со священномучениками *Александром Хотовицким*, *Илией Громогласовым* и свящ. *Илией Зотиковым* был арестован по делу о сопротивлении *изъятию церковных ценностей* и обвинен, как и проч. арестованные, в распространении послания Патриарха Московского свт. *Тихона* о помощи голодающим от 28 февр. 1922 г., а также в призыве к массовому противодействию декрету ВЦИК от 23 февр. 1922 г. об изъятии церковных ценностей. На *Московском процессе* по делу «церковников» в нояб.—дек. 1922 г. А. был осужден на 5 лет, по амнистии срок был сокращен до 2 лет. 28 мая следующего года А. обратился в Политический Красный Крест (ПКК) с письмом на имя Е. В. Пешковой, в к-ром писал о своей невинности. Благодаря ходатайству ПКК А. вскоре был освобожден, но 12 нояб. вновь арестован после обыска на квартире, во время к-рого были отобраны 2 экз. послания Патриарха Тихона, воззвание

протопр. Александра Хотовицкого по поводу изъятия церковных ценностей, тюремный дневник А. В янв. 1924 г. А. был выслан в Тверь, в 1925 г., судя по его письмам в ПКК, еще находился в ссылке. Последние годы жизни провел, видимо, в Москве, где и скончался, похоронен на Даниловском кладбище.

Среди сочинений А. большое место занимают работы, посвященные полемике со старообрядцами, изучению совр. состояния католицизма, а также критике католич. учения; опубликовано значительное число проповедей А.

Арх.: ЦГИАМ. Ф. 229. Оп. 4. Д. 127; Ф. 2303. Оп. 1. Д. 168; РГИА. Ф. 831. Д. 243. Л. 20. Соч.: О равночестном почитании св. Креста [разных форм] // ДЧ. 1883. № 3, 4, 9 (отд. изд. М., 1883, 1889); Слово в день коронавания [в 1883 г.] их Имп. Величеств о том, что хранение Православия есть главное и существенное условие благоденствия России (Притч. VI, 20, 21), сказанное 15.V.1889 г. в церкви МДА // Братское слово. 1889. Т. 2. № 11. С. 5–12; Фальсификация римско-католических катехизисов в учении о папской непогрешимости // ДЧ. 1890. № 4. С. 423–428; № 5. С. 69–74; Беседа о летах Воплощения Господня (со старообрядцами 15.XI.1892) // ЧОЛДП. 1892. Кн. 2. Дек. С. 431–442; Поучение перед открытием учения в Московском Учительском институте // Моск. ЦВед. 1892. № 39; Слово при освящении храма в Московском Учительском институте // Там же. № 49; О пашковской секте и способах противодействия ей // Братское слово. 1893. Т. 1. С. 482; Слово при первом служении в храме св. вмц. Екатерины в Московском училище ордена св. Екатерины // Моск. ЦВед. 1894. № 40; По поводу недавнего католического «Евхаристического конгресса» в Иерусалиме // ЧОЛДП. 1894. № 4; Ульграмонтанское движение в текущем столетии до Ватиканского Собора 1869–70 гг.: Магист. дис. X., 1895; Старокатоличество и его отношение к Православию. М., 1893; Гармоническое сочетание между верой и знанием возможно только в истинном христианстве. М., 1897; Руководство к чтению священных книг на уроках Закона Божия в средних учебных заведениях. СПб., 1898; О грехопадении человека // БВ. 1898. № 6. С. 255–269; Буддизм и Европа // ВиЦ. 1905. Кн. 1. № 5. С. 725–794; От Карла Великого до Реформации: (Ист. исслед. о важнейших реформационных движениях в Зап. Церкви в течение 8 столетий); Докт. дис. М., 1913; Об Отечественной войне: (Проповедь в Исаакиевском соборе 25 сент. 1916 г.) // Голос истины. 1916. № 33/34. С. 446–450.

Лит.: Журнал заседаний совета МДА за 1897 г. С. 27–41; То же, за 1914 г. С. 107–151; *Егоров Д. Е.* [Рец. на кн. От Карла Великого до Реформации] // ЖМНП. 1910. № 8 (авг.). С. 376–401; *Арсеньев Н.* Дедушка Василий Сергеевич Арсеньев (1829–1915) // Моск. журн. 1993. № 2/3. С. 30–32; *Краснов-Левитин А., Шавров В.* Очерки по истории русской церковной смуты. М., 1996. С. 78, 213; За Христа пострадавшие. Кн. 1. С. 110; *Голубцов С., протодиак.* Московское духовенство в преддверии и начале гонений. М., 1999;

Остова И. И. Письма заключенных в Политический Красный Крест // ЦИВ. 1999. № 2/3. С. 89.

Протодиак. Сергей Голубцов

АРСЕНЬЕВ Николай Сергеевич (16.05.1888, Стокгольм — 18.12.1977, Сиклифф, США), рус. религ. писатель, публицист, культуролог. Род. в семье дипломата. В 1910 г. окончил историко-филологический фак-т Московского ун-та. Большую роль в становлении взглядов А. сыграли философские кружки и об-ва, к-рые он активно посещал: Об-во памяти кн. С. Н. *Трубецкого* (по собственному признанию А., сам он был под сильнейшим влиянием книг Трубецкого), «*Кружок ищущих христианского просвещения*» («душой» к-рого был В. А. *Кожевников*), *Религиозно-философское об-во памяти Вл. Соловьёва* и др. Продолжил учебу в Германии, получил степень д-ра философии в Кёнигсбергском ун-те. С 1914 г. приват-доцент кафедры западноевроп. лит-ры Московского ун-та. В 1914–1916 гг. служил в *Красном Кресте* на сев.-зап. фронте. В революции 1917 г. А. видел болезненный разрыв культурной преемственности и в неск. брошюрах призывал соотечественников к духовной и гражданской ответственности. С нояб. 1917 по февр. 1918 г. находился в Белой Армии. В 1918–1920 гг. профессор кафедры сравнительной истории религий Саратовского ун-та. В эти годы А. дважды подвергался аресту, в 1920 г. эмигрировал. Преподавал историю рус. культуры и духовной жизни на философском фак-те Кёнигсбергского ун-та (1920–1944) и богословские дисциплины на правосл. фак-те Варшавского ун-та (1926–1938). А. стал одним из членов-учредителей *Софии Св. братства*, основанного прот. С. *Булгаковым* (Прага, 1923), живо интересовался церк. и культурной жизнью рус. эмиграции, особенно молодежи, присутствовал на съездах рус. студенческого христ. движения (РСХД). А. участвовал в конференциях *Албания св. и прп. Сергия содружества* и *экуменическом движении* (конференции в Лозанне (1927) и Эдинбурге (1937)). Являлся постоянным автором ж. «*Путь*». В 1945 г. А. выехал из Германии в Париж. Преподавал в различных учебных заведениях. В 1948 г. переехал в США, куда был приглашен в качестве профессора *Владимира св. семинарии в Нью-Йорке*, где одновременно



Н. С. Арсеньев

с А. работали Н. О. Лосский, прот. Г. Флоровский, Г. П. Федотов. В этот же период А. — почетный д-р богословия *Православного Богословского ин-та при Сергия Радонежского в Париже* (1960), приглашенный профессор в Монреальском ун-те и профессор истории культуры в Русско-Американском ин-те в Нью-Йорке (1963). В 1971–1977 гг. председатель Рус. академической группы в США. А. читал лекции в ун-тах и христ. орг-циях европ. стран, был принят на аудиенции папой *Иоанном XXIII* (1959), в качестве почетного гостя присутствовал на *Ватиканском II Соборе*.

А. принадлежат мн. работы на культурологические, литературоведческие и философско-богословские темы, воспоминания, неск. сборников стихов. В ранних сочинениях А. исследует пессимистическое мирозерцание как общее явление в культурах разных эпох и народов и ставит задачу преодоления «пессимизма на путях мистики» (Жажда подлинного бытия. С. 7). В христ. мистике он находит примеры единства духовной жизни на Востоке и Западе. Это единство, по мнению А., ярко проявилось в образах великих святых, «сияющих для одного народа... а потом, через ряд веков, воссиявших и для многих других христиан другой культуры, другого исповедания» (Единый поток жизни. С. 64). Начиная со 2-й пол. 20-х гг. XX в. в сочинениях А. значительное место занимает проблема единения христиан. Его работы имели важное значение для рус. диаспоры.

Соч.: Жажда подлинного Бытия: Пессимизм и мистика. Берлин, 1922; Пессимизм и мистика в древней Греции // Путь. П., 1926. № 4. С. 450–461; № 5. С. 589–603; О современном положении христианства. Варшава, 1927; О литургии и таинстве Евхаристии. П., 1928; Православная Церковь и западное христианство. Варшава, 1929. Ч. 1: Православие и католи-

чество; Православие, католичество и протестантизм. П., 1930. 1948²; Доклад смешанной богословской комиссии [по вопросу сближения Англиканской и Православной Церквей]. Варшава, 1932; Из жизни Духа. Варшава, 1935; Религиозный опыт апостола Павла. Варшава, 1935. Мюнхен, 1960; Эллинистический мир и христианство. Варшава, 1935; Мюнхен, 1960; The Primitive Christian Message and Present-Day Religious Trends. Milwaukee, 1936. L., 1937²; The Devotional Meaning of the Eucharist: the Coming and the Presence of the Lord // The Ministry and the Sacrament. L., 1937. P. 80–94; The Holy Moscow. L., 1940; Von dem Geiste und dem Glauben der Kirche des Ostens. Lpz., 1941; [Вступ. ст.] // *Хомяков А.* Избр. соч. Н.-Й., 1955; Die Verklärung der Welt und des Lebens im ästhetischen und religiösischen Erlebnis. Gütersloh, 1955 (на рус. яз.: Преображение мира и жизни. Н.-Й., 1959); Из русской культурной и творческой традиции. Франкфурт-на-Майне, 1959. L., 1992²; Revelation of Life Eternal. N. Y., 1963; La piété russe. Neuchâtel, 1963; Die geistigen Schicksale des russischen Volkes. Graz, 1966; О жизни преизбыточествующей. Брюссель, 1966 [Библиогр.]; О Достоевском: Четыре очерка. Брюссель, 1972; Единый поток жизни: (К проблеме единства христиан). Н.-Й., 1973, 1993²; Дары и встречи жизненного пути. Франкфурт-на-Майне, 1974; О красоте в мире: Сб. ст. Мадрид, 1974. Лит.: *Плетнев Р. В.* Н. С. Арсеньев // Русская религиозно-философская мысль XX века: Сб. ст. / Под ред. Н. Полторацкого. Питтсбург, 1975. С. 176–185; *Балуев И.* Профессор Н. С. Арсеньев // Новый журнал. Н.-Й., 1979. Кн. 131. С. 267–271; Зап. рус. акад. группы в США. Н.-Й., 1979. Т. 12: Посвящается памяти Н. С. Арсеньева [статьи С. А. Зеньковского, Г. А. Штаммлера, А. П. Оболенского, архиеп. Иоанна (Шаховского); библиогр. Т. Берда]. С. 7–61; *Зертов Н. М.* Русское религиозное возрождение XX в. П., 1991. С. 268, 276; *Хализов В. Е.* Н. С. Арсеньев как культуролог и литературовед // Обществ. науки за рубежом. Сер. 7. 1992. № 5/6; *Филонова Л. Г.* Н. С. Арсеньев // Русские философы: Кон. XIX — сер. XX в.: Антология. М., 1993. С. 5–17; *Jernakoff N. N. S.* Arseniev: His Contribution to Russian Religious and Philosophical Thought // Зап. рус. акад. группы в США. Н.-Й., 1994. Т. 26. С. 129–143; Братство Святой Софии: Мат-лы и док-ты, 1929–1939 / Сост. Н. А. Струве. М.; П., 2000.

С. И. Никитин

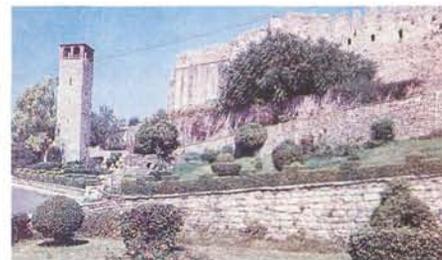
АРСУКІДЗЕ, груз. зодчий (XI в.) — см. в ст. «*Светицховели*».

АРТА [греч. Ἄρτα], г. в обл. Эпир (Греция) и митрополия *Элладской Православной Церкви*. Первоначально на этом месте располагалась коринфская колония Амвρακία. В 295 г. до Р. Х. царь Эпира Пирр сделал этот город столицей своего гос-ва. В 189 г. до Р. Х. он был разрушен римлянами. Рим. имп. *Август Октавиан* в память о победе при Акции над Антонием и Клеопатрой VII (31 до Р. Х.) основал новый г. *Никополь* на расстоянии неск. километров от Амвρακία. Упоминание города А. появляется

в источниках в связи с войной имп. *Алексея I Комнина* против норманнов в 80-х гг. XI в. После того как в 1034 г. *Никополь* был разрушен болгарами, А. становится главным городом Эпира.

В 1204 г. крестоносцы захватили К-поль, и Византийская империя распалась на неск. частей. На северо-западе Греции образовалось гос-во Эпирский деспотат со столицей в А. Первым эпирским деспотом стал *Михаил II Дука Комнин*, к-рый установил свое правление над сев.-зап. частью Греции и значительной частью Фессалии. В 1224 г. его брат и преемник *Феодор* смог отвоевать Фессалонику у латинян и был коронован там как император. К 1260 г. А. и большая часть Эпира подпали под власть *Никейской империи*. С 1264 до 1318 г. Эпиром вновь правили независимые деспоты.

С 1318 по 1336 г. Эпир управлялся итал. семейством *Орсини*. Восстановленная в 1261 г. Византийская империя продолжила попытки завое-



Крепость в Арте

вать А.: имп. *Андроник II Палеолог* (1259/60–1332) неудачно атаковал город, в 1338 г. А. была взята византийцами во главе с *Андроником III Палеологом*. В 1348 г. А. была захвачена сербами, затем непродолжительное время (1359–1374) здесь правили албан. князья, впол. городом снова овладели сербы. С 1416 г. Эпирский деспотат перешел под контроль итал. семьи *Токко*, в это время А. была окончательно отвоевана у албанцев. В 1449 г. А. захватили турки-османы, и к этому времени весь Эпир стал частью Османской империи.

В 1688 г. А. перешла под власть Венеции, затем, после краткого периода франц. владычества (1797–1798), снова оказалась под властью Османской империи. Жители А. сражались против тур. ига во время *Греческого восстания 1821 г.*, но после поражения греч. повстанцев под *Петрой* в 1822 г. А. еще долго оставалась

в тур. зависимости. Лишь в 1881 г. А. была окончательно освобождена от власти турок и перешла к Греции.

Изначально А. находилась на территории митрополии Никополя. В списках епископий *К-польского Патриархата* А. упоминается только начиная с XII в. Первым епископом А., имя которого сохранилось в источниках, был Павел (сер. XI в.). Ок. 896–900 гг. в ходе адм. реформ была образована феода Древний Эпир-Никополь с центром в г. Навпакт, туда же была перенесена столица митрополии. В 1367 г., когда на Навпактскую митрополию был поставлен Матфей, до этого архиеп. Левкадский, резиденция митрополита была перенесена в А. Поскольку в городе теперь находился сам митрополит, епископы А. с этого времени перестали поставляться. С нач. XVI в. появляется титул «митрополит Навпакта и Арты». После освобождения от тур. ига митрополия А. вошла в юрисдикцию Элладской Православной Церкви. С 1899 г. границы Артской митрополии совпали с границами соответствующего нома. В 1894–1900 гг. Артский Предстоятель носил титул архиепископа, в 1900–1922 гг. — епископа, с 1922 г. до наст. времени — митрополита.

В наст. время в митрополии А. ок. 140 храмов и более 100 священнослужителей, действуют катехизаторские школы, курсы визант. музыки, муж. мон-рь Мелатон и 3 жен.: Като-Панагия, Ровелисти, Феотокиу (основан в XIV в.). Особо почитаются в Артской митрополии прп. Максим Грек, прп. Феодора императрица, жена Михаила II Дуки Комнина (XIII в.), свт. Парфен, преподобные Апостол и Феохар, нмч. Захарий.

Лит.: Remy F. *Arta* // DHGE. T. 4. Col. 766; "Αρτης μητρόπολις // ΘΗΕ. T. 3. Σ. 271–279; LexMA. Bd. 1. S. 977; TIB. 1981. T. 3. P. 113–115; Ducellier A. *Aux frontières de la Romanie: Arta et Sainte-Maure à la fin du moyen âge* // TM. 1981. T. 8. P. 113–124; Darrouzès. *Notitiae. Passim; Fedalto. Hierarchia. Vol. 1. P. 488–489; ODB. T. 1. P. 191; Δίπτυχα. 1999. Σ. 362–367.*

М. А. Курьшева

В А. и гл. обр. ее окрестностях сохранился ряд памятников визант. искусства IX–X вв. Как правило, это базилики (в т. ч. купольные) с деревянным покрытием и крестово-купольные постройки. Активизация строительной деятельности приходится на время существования Эпирского деспотата в XIII в. Типология храмовых построек становится разнообразной; создается свое-



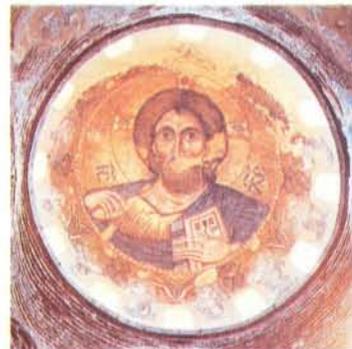
Церковь Панагии Паригоритиссы. Ок. 1283–1289 гг.

образный пластический язык оформления фасадов и интерьеров, к-рые отличаются богатым скульптурным убранством визант. и зап. происхождения. Живопись 1-й пол. XIII в. повторяет образцы комниновского искусства и достигает высокого уровня во 2-й пол. XIII в.

Укрепления акрополя были построены во время правления Михаила II Дуки Комнина на месте древней Амвракии, в кладке внешних стен использованы блоки античного времени; значительная перестройка сделана в поствизант. период. В 1976 г. раскопаны постройки эллинистического времени, в т. ч. булевтерий, театр (IV–III вв. до Р. X.) и храм (нач. V в. до Р. X.).

Наиболее известным памятником А. является ц. Панагии Паригоритиссы, построенная деспотом Никифором I ок. 1283–1289 гг. как главный храм одноименного мон-ря. Снаружи это огромное кубическое сооружение с 5 куполами и двойными арочными окнами на фасадах, напоминающее дворцовое сооружение. Основное здание — купольный храм на 8 опорах — с 3 сторон окружено двухэтажными приделами и нартексом (с востока — 5 трехгранных апсид). Интерьер украшен трехлопастными готическими арочками, колоннами и капителями из древнего Никополя, скульптурными изображениями «Рождества Христова», «Агница Божия», фантастических зверей и др., выполненными в романско-готическом стиле. Сохранились мозаики (ок. 1290) в куполе и барабане, незначительные фрагменты в парусах, принадлежащие мастерам из К-поля или Фессалоники. Изображение Христа Пантократора в скуфье купола сходно с образом из ц. Успения Богородицы в Дафни, ок.

1100 г., но выполнено более жестко и архаично. Пророки, херувимы и серафимы в барабане отличаются смелостью трактовки живописных форм, богатым колоритом и виртуозным использованием цветовых контрастов. Росписи в алтаре — 1558 г., в наосе — кон. XVII — нач. XVIII в. Среди сохранившихся построек (отреставрированы А. Орландосом) —



Христос Пантократор. Мозаика в скуфье купола ц. Панагии Паригоритиссы. Ок. 1290 г.

16 келий и трапезная, в к-рой размещается небольшой археологический музей; у юго-зап. угла собора — остатки сооружения (XII в.?), вероятно служившего погребальной часовней.

Храм св. Феодоры в А. (первоначально освящен в честь вмч. Георгия) — кафеликон мон-ря, основанного св. Феодорой, женой Михаила II Дуки Комнина, к-рая здесь приняла монашеский постриг. Это трехнефная базилика нач. XIII в. с деревянным покрытием и трехгранными апсидами. Нартекс пристроен ок. 70-х гг. XIII в. В нем находится саркофаг св. Феодоры (обнаружен в 1873), от оригинала сохранилась рельефная плита с изображениями



Саркофаг св. Феодоры. XIII в. (ц. св. Феодоры. Арта)

святой и ее сына, деспота Никифора I Комнина Дуки, установившего саркофаг.

Ц. св. Василия (кон. XIII — нач. XIV в.) — небольшая однефная базилика с деревянным покрытием.

Позже с севера и юга к ней было пристроено по нефу; апсиды трехгранные. Весь храм, в особенности вост. часть, украшен разноцветными изразцами. По бокам от окна над центральной апсидой расположены 2 изразцовых рельефа («Распятие с предстоящими» и «Святители Василий Великий, Григорий Богослов, Иоанн Златоуст»), изготовленные в итал. мастерской по правосл. образцам. Роспись относится к кон. XVII — нач. XVIII в.

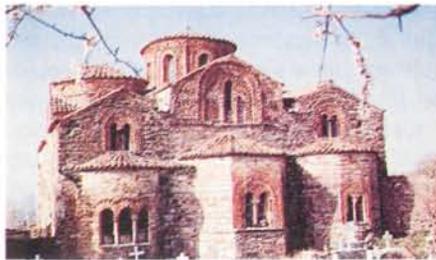
Большое число визант. памятников сохранилось в окрестностях А. Древнейшие из построек — ц. св. Димитрия Кацури (IX в., перестроена в кон. XIII в.), в наст. время приходская церковь сел. Плиси (первоначально храм мон-ря, упом. с 1229). Это крестово-купольный храм с 4 массивными подкупольными столпами, связанными с вост. и зап. стенами двойным сводом. Нартекс пристроен позже, в стены вмонтированы фрагменты резного темплона XII—XIII вв. Роспись неоднородна по художественному уровню и датируется XII в. (изображения святителей в алтаре) и кон. XIII в. (купол и своды).

Ц. Панагия Ковонисия — еще одна ранняя постройка, датированная предположительно X в.

Крестово-купольная двухстолпная ц. св. Николая Родиаса, XIII в., — соборный храм бывш. мон-ря Родиаса. Его роспись относится к т. н. «изящному направлению» позднекомниновского стиля и датирована нач. XIII в.

Церковь бывш. жен. Влахернского мон-ря, 1-я пол. XIII в., — трехнефная сводчатая базилика с нартексом и 3 куполами над каждым из нефов, поставленными на восьмигранные барабаны. Сохранился фрагмент фрески с изображением процессии с иконой Богородицы Одигитрии по улицам К-поля. Рельефы мраморных темплона и саркофагов, принадлежавших ктитору мон-ря деспоту Михаилу II и его 2 сыновьям, встроены в дверной проем нартекса, частью находятся в ц. св. Меркурия в А. и в городском музее.

От первоначальных сооружений жен. мон-ря Като-Панагия (основан в 60-х гг. XIII в.), построенного Михаилом II Дукой, сохранилась трехнефная базилика с трансептом и трехгранными апсидами; ее особенность — повышенный над средокрестием трансепт, вследствие чего зда-



Церковь Божией Матери Влахернского мон-ря. 1-я пол. XIII в.

ние производит впечатление купольного. В кладке использовано сочетание известняка, туфа и плинфы, стены украшены изразцами. В декоре храма сохранились порфиновые колонны и др. детали построек древней Амвракии, фрагменты росписи кон. XIII в. в диаконнике (святители, Ветхий деньми, святые праведные Иоаким и Анна и др.), принадлежащие местному мастеру и тяготеющие к позднекомниновскому стилю, росписи наоса выполнены в 1715 г.

Ц. Панагии во Вриони близ Неохоракиона построена в местных архитектурных традициях (освящена в 1238) — трехчастный алтарь отделен от трехнефного наоса центральнокупольным пространством. Нартекс пристроен в 1870 г.

Ц. Панагии в Велле (XIII в.) близ Вургарели — трехнефная базилика с трансептом. Ее декор снаружи составляет узор из красного кирпича. Росписи 1281 г. стилистически близки нек-рым из фресок ц. св. Димитрия Кацури (сохранились фрагментарно, «Поцелуй Иуды» — в музее в Янине, семейный портрет ктитора, двенадцатые праздники).

Лит.: Орландос А. К. Τρεῖς ἀνέκδοτα βυζαντινοὶ ναοὶ τῶν περιχώρων τῆς Ἀρτίας. Ἀθήνα, 1922; *idem*. Μνημεῖα τοῦ δεσποτάτου τῆς Ἠλείρου: Ἡ κοκκίνη Ἐκκλησία (Παναγία Βέλλας) // Ἠπειρωτικά χρονικά. 1927. Τ. 2. Σ. 153–169; *idem*. Βυζαντινὰ γλυπτὰ Ἀρτίας // *Ibid.* 1935. Τ. 10. Σ. 265–269; *idem*. Ἀρτα. Ἀθήνα, 1937; *idem*. Ἡ Παρηγορητίσσα τῆς Ἀρτίας. Ἀθήνα, 1963; Ξενοπούλος Σ. Ἡ ἐξωτερικὴ διακόσμηση τοῦ ἐν Ἀρτί βυζαντινοῦ ναοῦ τοῦ Ἁγίου Βασιλείου // *ΕΕΒΣ*. 1929. Τ. 6. Σ. 387–397; *Pallas D. I. Epiros* // *RBK*. Bd. 2. Lfg. 10–11. S. 207–334; *Mouriki D. Stylistic Trends in Monumental Painting of Greece at the Beginning of the Fourteenth Century* // *L'art byzantin au début du XIII^e siècle*: Symp. at Gračanica, 1973. Beograd, 1978. P. 57; *Γιαννέλος Κ. Τ. Τα βυζαντινὰ μνημεῖα τῆς Ἀρτίας*. Ἀρτα, 1990; *Chatzidakis N. Byzantine Mosaics*. Athens, 1994. P. 156–161, 251–252.

Л. К. Масиель Санчес

АРТАВАЗД [греч. Ἀρτάβασδος, Ἀρτάνασδος], визант. полководец арм. происхождения, узурпатор имп.

престола (нач. 742 — 2.11.743). При имп. Анастасии II (713–715) был назначен стратигом фемы Армениак. В 717 г. оказал помощь Льву III Исавру (717–741) при восшествии на престол и женился на его дочери Анне (по свидетельству Евтихия Александрийского, А., как и Лев, происходил из Германики Сирийской). Получил придворное звание куропалата и должность стратига фемы Опсикий. После смерти Льва III на трон вошел его 23-летний сын Константин V Копроним (741–775), разделявший иконоборческие взгляды своего отца. Когда новый император отправился из К-поля в поход против арабов, А. поднял свое войско и выступил против Константина V, находившегося во Фригии. Разбитый император бежал в г. Аморрий, А. провозгласил себя императором. После переговоров с патриархом Феофаном Монутой и Патриархом Анастасием (730–754) А. зимой 742 г. вступил в К-поль, был коронован Патриархом и, по всей видимости, признан в Риме папой Захарием. Мнение о том, что А. официально восстановил в К-поле иконопочитание, сейчас ставится под сомнение. Вместе с А. были, вероятно, коронованы его жена Анна и младший сын Никита (Σάβας. МВ. Т. 7. Σ. 124). На стороне узурпатора находились войска фем Опсикий, Армениак, где стратигом был его сын Никита, и Фракия под управлением старшего сына Никифора. Константину V остались верны фемы Анатолик, Фракисий и морская фема Кивирриотов, т. е. почти вся М. Азия. Весной 743 г. Константин V нанес поражение А. в битве при Сардах, а затем разбил и войско его сына Никиты, после чего 2 нояб. 743 г. вступил в К-поль; по его приказу А. и его сыновья были ослеплены на ипподроме, а Патриарх Анастасий был подвергнут публичному позору, но оставлен на Патриаршем престоле. Ист.: *Theoph. Chron.* P. 415–421; *Nicephori. Breviarium Historicum* // *Nicephori Opuscula historica* / Ed. C. de Boor. Lpz., 1880. P. 59–62. Лит.: *Успенский*. История. Т. 1. С. 597–600; *Kaegi W. The Byzantine Armies and Iconoclasm* // *Bsl.* 1966. Т. 27. P. 48–70; *Speck P. Artabasdos, der rechtgläubige Vorkämpfer der göttlichen Lehren: Untersuchungen z. Revolte d. Artabasdos und ihrer Darstellung in d. byzant. Historiographie*. Bonn, 1981; *Rochow I. Bemerkungen zur Revolte des Artavasdos auf grund bisher nichtbeachteter Quellen* // *Klio*. 1986. Bd. 68. S. 191–197; *Hollingsworth P. A. Artavasdos* // *ODB*. Vol. 1. P. 192.

П. И. Жаворонков

АРТАЗ [арм. Արտաշ], арм. мон-рь в честь ап. Фаддея (Сурб Тадеванк), в обл. Артаз пров. Васпуракан Армянского царства (совр. Иран, пров. Зап. Азербайджан). По преданию, основан в I в. на месте мученичества ап. Фаддея (см. *Иуда Иаковлев*). Первые исторические сведения об А. относятся к V в. А. пережил многократные разграбления, сильно пострадал от землетрясения 1319 г., перестраивался в период между XIII—XVII вв., в 1680–1685 гг. (при настоятеле Сааке Макуеци) и в 1811–1820 гг. (при настоятеле Симеоне). В период средневековья в А. располагался крупный скрипторий.

Наиболее ранняя из сохранившихся построек — крестово-купольная церковь, к-рая датируется XII—XIV вв. В ее юго-вост. пастофории находится усыпальница ап. Фаддея. В результате перестроек XIX в. церковь составила вост. часть нового собора, представляющего собой четырехстолпный крестово-купольный зал с вынесенными апсидами, — уменьшенную копию Эчмиадзинского кафедрала. Купол храма имеет пирамидальное покрытие, опирается на двенадцатиугольный снаружи барабан; апсида перекрыта сомкнутым сводом, украшенным большим рельефным крестом. Необычным для позднесредневеков. арм. архитектуры является богатое убранство фасадов храма с развитой структурой декоративных поясов. Нижний пояс составляет сплошная аркатура с изящными орнаментальными композициями в поле каждой арки. В аркатуре верхнего пояса представлены изображения святых, сюжеты из ВЗ и НЗ, а также сцены из иран. поэм (Фирдоуси, Низами) и кавк. мифологии. В рельефных сюжетах А. заметна аналогия с памятниками *Ахтамара* и стилистическое воздействие позднеиран. искусства. В кладке стен, в скульптурных композициях на фасаде использовано сочетание серого туфа с белым камнем — метод, характерный для XVII в. Мон-рь обнесен мощной крепостной стеной, имеет развитую структуру жилых и хозяйственных построек. В 70-х гг. XX в. в мон-ре проводились реставрационные работы.

Лит.: *Kleiss W., Seihoun St. S. Thadei'vank. Mil., 1971. (Documenti di architettura armena; 4); Ахназарян А. Монастырь св. Фаддея // Эчмиадзин, 1985. С. 53–58 (на арм. яз.); Thierry J.-M., Donabedian P., Thierry N. Les arts arméniens. P., 1987. P. 493.*

А. Ю. Казарян

АРТАКСЕРКС [персид. Khshayârshâ, евр. ארְטַחְשֶׁתְרֶשֶׁת, греч. Ἀρταξέρξης], имя персид. царя Ксеркса I (ок. 486–465 до Р. Х.) из династии *Ахеменидов*, употребляемое в синодальном переводе Книги Есфири под влиянием перевода LXX. В 1-й Книге Ездры он назван Ахашверош, правильно его имя указано в списке персид. правителей (1 Езд 6. 4). Ко времени Иосифа Флавия А. был ошибочно отождествлен со своим приемником *Артаксерксом I* (см. Иуд. древн. XI 6, где перепутаны имена и деяния этих царей). Согласно Книге Есфири и др. источникам, А. отличался тщеславием, неуравновешенностью, стремлением поставить царскую власть выше любых нравственных норм (ср.: *Геродот. История. VII 29, 38–39; VIII 118–119; IX 108–113*). В 465 г. до Р. Х. был убит заговорщиками. А. ревностно утверждал *зороастризм* в качестве гос. религии Персии: в первые годы правления он обрушился с преследованиями на ряд чуждых ей культов: разорил храмы в Египте, Вавилонии, уничтожил святилища почитателей *дэвов*, насаждая культ *Ахура-Мазды*. К этому времени Книга Есфири относит намерение А. истребить всех иудеев Персидской державы, не осуществленное благодаря *Есфири* и *Мардохею* (ок. 483 до Р. Х.). Очевидно, преследования, к-рым царь намеревался подвергнуть евреев, стоят в одном ряду с проч. карательными мерами по отношению к культу, несовместимым с ахеменидской гос. религией. В Книге Есфири первоначальный замысел преследований иудеев приписан царскому сановнику Аману (3. 6). В те же годы самаритяне подали А. донос на жителей Иерусалима (1 Езд 4. 6), обвиняя их в мятежных намерениях. Вероятно, А. отнесся к этому доносу с доверием и подверг жителей Иудеи значительным ограничениям и притеснениям. Впосл. античные авторы даже считали, что он первым из персид. царей покорил Иудею (Помпей Трог. Всеобщ. Ист. XXXVI 3. 8). Под влиянием Есфири, ставшей одной из его жен, А. изменил свое отношение к иудеям. Возможно, такая резкая перемена, соответствовавшая характеру А., стала одной из причин его смещения в последующей традиции с Артаксерксом I, проводившим схожую политику.

А. А. Немировский

АРТАКСЕРКС I [греч. Μακρόχειρ, лат. Longimanus — Долгорукый], персид. царь (465–424 до Р. Х.) из династии *Ахеменидов*, сын и преемник Ксеркса I (1 Езд 4. 7; 6. 14; 7. 1; 8. 1; Неем 2. 1; 5. 14; 13. 6). А. завершил длительные греко-персид. войны т. н. Каллиевым миром (449 до Р. Х.). Сохраняя единство Персидской державы, А. покровительствовал иудеям. На 7-м году правления (ок. 458 до Р. Х.) он разрешил возвращение группе переселенцев из Вавилона и оказал поддержку в восстановлении храма, освободив общину в Иерусалиме от налогов. Вместе с частью народа в Иерусалим вернулся свящ. Ездра, к-рый получил от царя право управлять всеми иудеями персид. пров. Абарнахара (арам. עבר נהר — заречь, т. е. области от Хабур и Евфрата до границ Египта) «по закону Бога» (1 Езд 7. 14). Затем А. выделил Иудею из состава враждебно настроенной к Иерусалиму Самарийской обл. в особую область *Иехуд*. На 20-м году царствования А. назначил своего придворного Неемию наместником в Иерусалиме (445 до Р. Х.). В то же время он покровительствовал враждовавшему с Неемией наместнику Самарии Санваллату. На исходе своего правления А. по доносу самаритян запретил начатое Неемией строительство стен в Иерусалиме, опасаясь, что, получив в свое распоряжение сильные укрепления, жители Иудеи смогут отделиться от Персидской державы. Исполнение этого запрета царь возложил на самарян, к-рые согласно приказу царя двинулись на Иерусалим и остановили строительные работы. Сооружение стен возобновилось только в 422 г. до Р. Х. Тем не менее при А. Иерусалимская община превратилась в главную опору персид. могущества в Палестине.

Лит.: *Olmstead A. T. History of the Persian Empire. Chicago, 1948; Littman R. J. The Religious Policy of Xerxes and the Book of Esther // Jewish Quarterly Review. 1975. Vol. 65. P. 145–155; Дандамаев М. А. Политическая история державы Ахеменидов. М., 1985.*

А. А. Немировский

АРТАКСИЙ [лат. Artaxius] († 202), мч. Африканский (пам. 22 марта) — см. в ст. *«Перпетуя, св.»*.

АРТАПАН [греч. Ἀρτάπανος], евр. экзегет в *Александрии*, автор работы «О евреях» (Περὶ Ἰουδαίων) (или

«Иудаика» (Ἰουδαϊκά)). Она сохранилась во фрагментах у *Евсевия Кесарийского* (Праер. *Evang.* IX 18. 1; IX 23. 1–4; IX 27. 1–37), частично находит параллели у *Климента Александрийского* (*Strom.* I 23. 154, 2–3). При этом Евсевий излагает А. не в виде цитат, а в передаче *Александра Полиистора*. 1-й фрагмент, согласно Евсевию, принадлежит произведению «Иудаика», 2 др. из работы «О евреях» (последнее название приводится и у Климента Александрийского), но большинство исследователей считают, что речь идет об одном и том же произведении. Точная датировка деятельности А. остается предметом дискуссий. С уверенностью можно утверждать только, что А. писал прежде Александра Полиистора, к-рый пользовался его работой ок. сер. I в. до Р. Х. Очевидно, что А. знал перевод *Сентуагитты*, он также затрагивает в своей работе темы антиевр. егип. рассказов о *Моисее*, самый ранний из них встречается у *Манефона* (расцвет его деятельности падает на 280 до Р. Х.). Это позволяет предположить, что наиболее ранняя датировка деятельности А. — ок. 250 г. до Р. Х. В качестве уточнения приводятся время правления Птолемея IV Филопатора (221–204 до Р. Х.), нач. II в. до Р. Х. и ок. 100 г. до Р. Х. (*Walter S.* 125; *Meritites.* S. 9). Синкретизм воззрений А. рассматривался как аргумент в пользу более поздней датировки, к-рая, однако, не выходит за пределы 250–100 гг. до Р. Х.

1-й фрагмент (Праер. *Evang.* IX 18. 1) сообщает о путешествии *Авраама* в Египет, где он научил фараона астрологии, и о его возвращении в Сирию спустя 20 лет. Во 2-м фрагменте (Праер. *Evang.* IX 23. 1–4) описываются обстоятельства прихода *Иосифа* в Египет и его восхождения к власти, при этом А. вносит ряд новых деталей в библейский рассказ об *Иосифе*, к-рый показан инициатором реформ в стране, чем заслужил высокую оценку в глазах египтян; сообщается о его женитьбе на *Асенеф*, дочери гелиопольского священника. Последний фрагмент (Праер. *Evang.* IX 27. 1–37) рассказывает о *Моисее* начиная с его рождения и до прихода евреев в пустыню, А. схематически следует повествованию кн. Исход, однако вставляет и ряд небиблейских деталей. *Моисей* показан военным стратегом, к-рый защищает Египет от эфиопов (ср.: *Иосиф*

Фл. Иуд. древн. II 10. 1–2), изобретателем кораблей, оружия и др. Но самое важное то, что он — родоначальник философии, основатель и организатор егип. религ. культов, и поэтому египтяне оказывали ему божественное почитание. Утверждается, что *Мусей*, легендарный учитель Орфея, и *Моисей* — одно и то же лицо, *Моисей*, т. о., был учителем Орфея и отождествляется с греч. богом *Гермесом*.

Имя А., по-видимому, персид. Долгое время исследователи не хотели примириться с тем фактом, что иудей мог быть автором произведения, характеризующегося таким высоким уровнем синкретизма. Однако начиная с 80-х гг. XX в. преобладает т. зр., утверждающая евр. идентичность А. Он не только изображает Авраама, Иосифа и Моисея достойными почитания религ. деятелями и просветителями Египта, но и выступает как апологет иудаизма, цель к-рого была дать отпор обвинениям против евреев. Труд А. остается ценным источником по истории эллинистического иудаизма Египта сер. III в. до Р. Х. Изображения Иосифа и особенно Моисея часто сравнивались с образом эллинистического «божественного человека» (θεῖος ἄνθρωπος).

Лит.: *Freudenthal J.* Alexander Polyhistor und die von ihm erhaltenen Reste jüdischer und samaritanischer Geschichtswerke. Breslau, 1875; *Dalbert P.* Die Theologie der hellenistisch-römischen Missionsliteratur unter Ausschluss von Philo und Josephus. Hamburg, 1954. S. 42–52; *Μερεντρίτες Ι.* Ὁ Ἰουδαῖος Λόγιος καὶ τὸ Ἔργον αὐτοῦ. Ἀθήναι, 1961; *Walter N.* Artapanos // Jüdische Schriften aus hellenistisch-römischer Zeit / Hrsg. W. G. Kümmel, H. Lichtenberger. Gütersloh, 1976. Bd. 1/2. S. 121–136 [Библиогр.]; *Светлов Э.* [Мень А., прот.]. На пороге Нового Завета. Брюссель, 1983. С. 286–292; *Holladay C. R.* Artapanus // Fragments from Hellenistic Jewish Authors. Chico, 1983. Vol. 1. P. 189–243; *Collins J. J.* Artapanus // The Old Testament Pseudepigrapha / Ed. J. H. Charlesworth. N. Y., 1985. Vol. 2. P. 889–893 [Библиогр.]; *Doran R.* The Jewish Hellenistic Historians before Josephus // ANRW. Ser. 2. 1987. Vol. 20. 1. P. 246–297 [Библиогр.].

АРТЭМА [греч. Ἄρτεμᾶς], ап. от 70. Ап. *Павел* в Послании к Титу (3. 12) упоминает А. как одного из своих учеников и посылает его на Крит вместо св. *Тита*, пока последний находился при апостоле в Никополе, возможно, чтобы временно возглавить общину в отсутствие Тита. О жизни и смерти А. почти ничего не известно, но из послания ап. Павла видно, что А. пользовался у него

большим доверием. Имя А. встречается во всех апостольских списках. К-польский Синаксарь и слав. Четвы-Минеи сообщают, что А. был епископом Листры в Исаврии, на границе с Ликаонией.

Память А. совершается 30 окт. — с апостолами от 70 *Тертием*, *Марком* и *Иустом*, 4 янв. — в Соборе 70 апостолов (см. *Апостолы*, разд. «Гимнография»). Память, закрепленная в наст. время за 30 окт., встречается в месяцесловах также и под др. числами года (*Сергий (Спаский)*). Месяцеслов. Т. 2. С. 337). Отдельное последование А. неизвестно.

В «Ерминии» *Дионисия Фурноаграфиота*, нач. XVIII в. (Ч. 3. § VII. № 51), об А. сказано: «Молод, с остроконечною бороною».

Лит.: Ерминия ДФ. С. 158; ActaSS. Iun. T. 5. P. 58–59; Собор св. 70 Апостолов. Каз., 1907. С. 200–202; *Bardy G.* Artemas // DHGE. T. 4. Col. 788.

О. В. Титова, О. В. Венцель

АРТЭМА, мч. Кизический (29 апр.) — см. в ст. «Кизические мученики».

АРТЕМИДА [греч. Ἄρτεμις], в древнегреч. мифологии богиня охоты, дочь *Зевса* и *Лето*, сестра-близнец *Аполлона* (*Hes. Theog.* 918); сочетает в себе черты арханки и классики, губительные и целительные функции.

А. проводит время в лесах и горах, в сопровождении нимф-охотниц (*Нумн. Ном.* XXVII; *Callim. Нумн.* III 81–97), вооруженная луком и окруженная сворой собак. Она следит за исполнением законов, гармонизирующих растительный и животный мир, пользуясь своими стрелами как орудием наказания. Перед А. и *Аполлоном* должен был оправдаться *Геракл*, убивший керинейскую золоторогую лань (*Pind. Ol.* III 26–30). Не получив положенной жертвы от царя г. Калидона (*Этолия*), богиня наслала на город вепря, опустошавшего поля и убивавшего жителей (*Ном. II.* IX 529). Когда *Агамемнон* убил священную лань А., она потребовала принести в жертву его дочь *Ифигению*. Однако тайно от людей богиня унесла ее с жертвенника (заменив ланью) в Тавриду, где *Ифигения* стала жрицей *Артемиды Тавридской*, к-рой приносились человеческие жертвы (*Eur. Iphig. T.*). Эти факты, подчеркивающие губительные функции богини, связаны с ее арханским прошлым,



т. к. в крито-минойскую эпоху А. считалась «владычицей зверей» (*Hom. II. XXI 470*). Древнейшая А. не только охотница, но и сама медведица. Даже в классической Греции, в Аттике (в Бравроне), жрицы Артемиды Бравронии надевали в ритуальном танце медвежьи шкуры и назывались «медведицами» (*Aristoph. Lys. 645*). Святилища А. часто находились вблизи источников и болот, где почиталась Артемида Лимнатис — «болотная», символизирующая влажность и плодородие растительного божества (ср., напр., культ Артемиды Ортии в Спарте, восходящий к минойской эпохе и связанный с растительным миром). Рудименты архаической растительной богини сказываются и в том, что она через свою помощницу (а прежде ипостась) Илифию помогает роженицам (*Callim. Hymn. III 20–25*); только появившись на свет, А. помогла матери принять родившегося вслед за ней Аполлона (*Apollod. I 4. 1*). Хтоническая необузданность приближает А. к образу Великой матери богов, Рее-Кибеле в М. Азии, откуда и пришли оргиастические элементы культа, прославляющего богиню плодородия. Именно в М. Азии почиталась А. «многогрудая» — А. Эфесская, культ к-рой в Эфесе сохранился и в первые века христианства (см. Деян 19).

Однако А. классической эпохи — девственница и защитница целомудрия. Перед свадьбой ей приносили искупительную жертву. Именно она покровительствует Ипполиту, презирающему любовь (*Eur. Hippol.*). Царю Адмету, забывшему об этом обычае, она наполнила брачный покой змеями (*Apollod. I 9, 15*). Юный охотник Актеон, нечаянно подсмотревший за омовением А., был превращен ею в оленя и растерзан псами (*Ovid. Met. III 174–255*). А. убила пытавшихся посягнуть на нее Буфара (*Paus. VIII 27, 17*) и Ориона (*Ps.-Eratosth. 32*). Она же убила свою спутницу, нимфу Каллисто, превратив прежде в медведицу, за нарушение целомудрия и любовь Зевса (*Apollod. III 8, 2*). С целомудрием А. связано древнее представление о ее лунной природе, откуда и близость к колдовским чарам Селены и Гекаты, с к-рой образ А. иногда сближается. Поздняя мифология знает А.-Луну, тайно влюбленную в красавца Эндимиона (*Apoll. Rhod. IV 57–58*). Классическая А. — участ-

ница битвы с гигантами, в к-рой ей помогал Геракл. В Троянской войне она вместе с Аполлоном воюет на стороне троянцев, что указывает на малоазиатское происхождение богини. Классическая А. — враг любого покушения на права и устои Олимпийцев. Благодаря хитрости А. погибли братья-великаны Алоады, пытавшиеся нарушить мировую гармонию и взять приступом Олимп (*Apollod. I 7, 4*). Дерзкий великан Титий был также убит А. и Аполлоном (*Callim. Hymn. III 110*). У Ниобы, похвалившейся своим потомством перед Олимпийскими богами, А. и Аполлоном были убиты все 12 детей (*Ovid. Met. VI 155–301*). Т. о., прекрасный классический образ целомудренной богини, охотницы, уходит корнями в мрачное прошлое страшного хтонического божества. В рим. мифологии А. известна под именем Дианы и является олицетворением Луны так же, как ее брат Аполлон в эпоху позднерим. античности идентифицируется с Солнцем. Ист.: *Apollonii Rhodii Argonautica* / Emendavit R. Merkel. Lipsiae, 1854. [Т.] 2. *Scholia vetera* / Ed. B. Keil; *Callimachea* / Ed. O. Schneider. Lipsiae, 1870–1873. 2 т.; *Hymni Homerici* / Ed. A. Baumeister. Lipsiae, 1875; *Pseudo-Eratosthenis Catasterismi* / Ed. A. Olivieri. Lipsiae, 1897; *Pausanii Graecii descriptio* / Ed. Fr. Spiso. Lipsiae, 1870–1873. 3 т.; *Euripidis Tragoediae* / Ed. A. Nauck. Lipsiae, 1912–1921. 2 т.; *Hesiodi Carmina* / Ed. A. Rzach. Lipsiae, 1913; *Aristophanis Comoediae* / Ed. Th. Berk. Lipsiae, 1923. 2 т.; *Apollodori Bibliotheca. Pediasimi libellus de duodecim Herculis laboribus* / Ed. R. Wagner. Lipsiae, 1926; *Homeri Carmina* / Ed. G. Dindorf, C. Hentze. Lipsiae, 1930–1935. 2 т.; *Pindari Carmina* / Ed. O. Schroeder. Lipsiae, 1930; *Ovidii Nasonis Carmina* / Ed. R. Merkel, R. Ehwald. Lipsiae, 1931. Т. 2. Лит.: *Bruns G.* Die Jägerin Artemis. Münch., 1930; *Picard Gh.* Die Ephesia von Anatolien // *Eranos. Jahrbuch.* 1938. P. 59–90; *Hoenn A.* Gestaltwandel einer Göttin. Zürich, 1946; *Nilsson M. P.* Geschichte der Griechischen Religion. Münch., 1950–1955. 11 Bde.; *idem.* Minoan — Mycenaean Religion. M., 1950.

А. А. Тахо-Годи

АРТЕМИДОР [греч. Ἀρτεμίδωρος], мч. (пам. греч. 8 и 9 сент.). Время и место мученической кончины неизвестны. А. был заживо сожжен за исповедание христ. веры. Память А. указывается в ряде стижных греч. синаксарей (напр., ГИМ. Син. греч. 353. Л. 33 об., 1-я пол. XIV в. — *Владимир (Филантропов)*). Описание. С. 516) и в печатной Минее (Венеция, 1592).

Ист.: ActaSS. Sept. Т. 3. P. 366; SynCP. Col. 29–30. Лит.: *Sempels V.* Artémidore (2) // DHGE. Т. 4. Col. 797; *ӨНЕ.* Т. 3. С. 260; *Σοφρόνιος (Εὐστρατιάδης).* Ἀγιολόγιον. Σ. 58.

АРТЕМИДОР, мч. (пам. греч. 26 окт.). Время и место жизни неизвестны; усечен мечом. В ряде источников вместе с А. упоминаются мученики Василий и Гликон. Их память отмечена в *Типиконе Великой ц.* X в. (*Mateos.* Турисон. Т. 1. P. 78–80) и в Синаксаре К-польской ц. X в. (*SynCP. Col. 166*). Упоминание А. и Василия содержится в рус. Остромировом Евангелии 1056–1057 гг. (Л. 236).

Гимнография. По греч. рукописным Минеем известны 2 канона А., Митродору, Минодору и Гликону: гимнографа *Космы* (Laug. Δ' 14, f. 9a) и 1-го гласа *Иосифа Песнописца*, имя к-рого вписано в тропари 9-й песни с *акростихом* «Σὺστ<η>μα τερπνὸν αἰνέσωμεν πομπένων» (Да восхвалим любезный Собор пастырей) (Ταμεῖον. N 632. Σ. 207). Кроме того, под 30 мая в греч. Минее XII в. помещено последование А., Митродору и Гликону (*Сергий (Спасский)*). Месяцеслов. Т. 2. С. 162).

В совр. богослужебной практике правосл. Церковью последование святых не поется. В печатных Минеех, используемых ныне в греч. Церквях, по 6-й песни канона утрени, помещен стижный синаксарь А., Василию и, отдельно, Гликону (Μηναῖον. Ὀκτώβριος. Σ. 268–269). Ист.: ActaSS. Oct. Т. 11. P. 826–827; SynCP. Col. 166; Νέα Σιδόν. 1933. Т. 28. Σ. 154. Лит.: *Bardy G.* Artémidore (4) // DHGE. Т. 4. Col. 797; *ӨНЕ.* Т. 3. С. 260; *Σοφρόνιος (Εὐστρατιάδης).* Ἀγιολόγιον. Σ. 59.

П. Б. Михайлов, О. В. Венцель

АРТЕМИДОР И ФАЛАЛЕЙ [Фал] [греч. Ἀρτεμίδωρος, Φαλλέλαος], мученики К-польские (пам. греч. 20 сент.). Время мученической кончины неизвестно. Согласно Синаксарию К-польской ц. X в. (*SynCP. Col. 62*), усечены мечом на месте, где позже построен храм св. Феодора в Космидии. Память А. и Ф. указывается в *Типиконе Великой ц.* X в. (*Mateos.* Турисон. Т. 1. P. 40) и в ряде стижных греч. синаксарей (напр., ГИМ. Син. греч. 353. Л. 66 об., 1-я пол. XIV в. — *Владимир (Филантропов)*). Описание. С. 518).

Ист.: ActaSS. Sept. Т. 6. P. 148–149; SynCP. Col. 62. Лит.: *Bardy G.* Artémidore (3) // DHGE. Т. 4. Col. 797; *ӨНЕ.* Т. 3. С. 260; *Σοφρόνιος (Εὐστρατιάδης).* Ἀγιολόγιον. Σ. 58.

АРТЕМИЕВ ВЕРКОЛЬСКИЙ МУЖСКОЙ МОНАСТЫРЬ (Архангельской и Холмогорской епархии), близ с. Веркола Пинежского р-на Архангельской обл., на левом берегу р. Пинеги. О начальной истории мон-ря рассказывает 75-е чудо «Жития святого праведного бого-



мудрого отрока новоявленного Артемия, Веркольского чудотворца» (неизд.) — «О явлении святого». Мон-рь был основан в 1645 г. по обету мезенским и кеврольским воеводой А. Ф. Пашковым после чудесного исцеления его сына Иеремии по молитвам родителей перед мощами св. прав. *Артемия Веркольского*. На месте обретения нетленных мощей св. Артемия Пашков выстроил на свои средства ц. во имя вмч. Артемия Антиохийского (соименного прав. отроку) с приделом во имя прав. Артемия Веркольского, освященную по благословию Патриарха Московского и всея Руси *Иосифа* и свт. *Аффония*, митр. Новгородского, а также устроил ограду и кельи для братии. В 1648 г. настоятелем обители был поставлен иером. Рафаил. В том же году вышел указ царя *Алексея Михайловича* о строительстве мон-ря, и «инии людие начаша приходити и тружатися, и вклады чудотворцу в казну дающе, и единопжителю учинишася. И с того времени монастырь святого праведного Артемия, Веркольского чудотворца, именовася и молитвами его распространяшася» (*Савельева*. С. 373–374). После пожара, уничтожившего Артемиевскую ц., был построен новый деревянный храм, в к-рый 17 нояб. 1648 г. по указу царя перенесли мощи прав. Артемия из приходской Никольской ц. с. Веркола. В 1650 г. Алексей Михайлович пожертвовал в мон-рь колокола, богослужебные книги, облачения, утварь; мон-рю оказывал покровительство также Патриарх *Никон*. 21 апр. 1695 г. обитель вновь пострадала от пожара, сгорела ц. во имя вмч. Артемия Антиохийского, мощи св. Артемия по благословию архиеп. Холмогорского *Афанасия (Любимова)* были обретены под завалами сгоревшего храма. В 1700 г. на месте сгоревшей была построена холодная ц. во имя вмч. Артемия (вскоре также сгоревшая), куда 4 июля 1701 г. перенесли мощи святого. В XVIII в. обитель и храмы неск. раз горели, но мощи св. Артемия не пострадали.

В 1764 г. А. В. м. был отнесен к заштатным. В 1836 г. обитель владела 26 дес. 735 кв. саженями пахотной, 15 дес. сенокосной земли и 229 дес. 1733 саженями леса; мон-рь имел 8 лошадей, 11 коров и 20 овец. Продажа скота и масла давала мон-рю ок. 70 % дохода, ежегодно А. В. м. полу-



чал из Пинежской духовной канцелярии 300 р. на ремонт зданий. Расцвел А. В. м. связан с деятельностью опытного духовника и умелого хозяйственника игум. Ионы (1859–1861), при к-ром в мон-рь стали поступать обильные пожертвования. При архимандритах Феодосии (1861–1885) и Виталии (1888–1900) были реконструированы находившиеся в запустении после пожаров корпуса обители, построены новые. В 1865 г. в А. В. м. был введен общежительный устав *Коневецкого мон-ря*, в 1867 г. обитель была переименована в общежительную Артемиеву Веркольскую пуст. 13 марта 1890 г. А. В. м. был отнесен к первоклассным общежительным мон-рям с архимандричьим управлением, а 3 июля 1910 г. настоятель А. В. м. архим. *Варсонофий (Вихвельин)* был назначен епископом Кемским, викарием Архангельской епархии с оставлением должности настоятеля. В нач. XX в. в А. В. м. проживало ок. 60 монахов и 100 послушников, в мон-ре действовали иконописная, переплетная, сапожная, портная, красильная и кузнечная мастерские, все хозяйственные работы выполнялись насельниками. Весной 1904 г. мон-рь участвовал в первой Всероссийской выставке монастырских работ и получил похвальный отзыв за экспонаты (икону св. Артемия, резные костяной и деревянный кресты, др. изделия). Частым гостем и щедрым благодетелем обители был св. прав. *Иоанн Кронштадтский*, автор акафиста св. прав. Артемию. Ежегодно, во время поездок на свою родину в с. Сура, он останавливался в мон-ре, служил молебны. В 1897 г. Кронштадтский пастырь участвовал в освящении построенного на его средства в обители Успенского собора.

К 1910 г. в А. В. м. существовали следующие храмы: каменный, холод-

ный во имя св. прав. Артемия (1785–1806) с теплыми приделами: во имя свт. Николая Чудотворца и во имя св. вмч. Артемия; ка-

Артемиев Веркольский мон-рь

менный, теплый, трапезный в честь Казанской иконы Божией Матери (1910); каменный, с колокольной над святыми воротами,

в честь Иверской иконы Божией Матери (1877); каменный двухэтажный собор (1897) с верхним храмом в честь Успения Божией Матери и нижним — в честь Рождества Христова. К мон-рю были приписаны бывш. приходские деревянные храмы во имя св. вмч. Георгия и во имя прор. Илии. В 1880 г. настоятель архим. Феодосий приобрел находившееся в 60 км от мон-ря Святое оз., на берегу к-рого 31 окт. 1885 г. был основан Святоезерский Николаевский скит.

Мощи св. прав. Артемия почивали в посвященном ему храме в серебряной раке около иконостаса. В нач. XX в. в обители хранились 3 серебряных креста с частицами святых мощей, чудотворная Казанская икона Божией Матери и икона свт. Николая Чудотворца. Богослужения совершались с канонархом по столбовому распеву, читалась «неусыпаемая Псалтирь». Дважды в год совершались крестные ходы — 23 июня, в день кончины св. Артемия, когда мощи святого обносили вокруг мон-ря, и 17 нояб., в память перенесения мощей святого в обитель.

А. В. м. был закрыт в кон. 1919 г., часть братии приняла мученическую кончину. Надвратный Иверский храм с колокольной, каменная ограда, кирпичный монастырский завод и ряд др. построек были разобраны. В 1941–1945 гг. в сохранившихся помещениях мон-ря размещались детский сад и приют для эвакуированных и бездомных детей, в 80-х гг. — средняя школа и тракторная бригада.

В 1990 г. здания мон-ря были переданы РПЦ. 5 авг. 1990 г. состоялось первое богослужение в деревянной часовне на месте кончины св. Артемия, 17 нояб. — первая литургия в Николаевском приделе Артемиевского храма. Определением Свящ.

Синода РПЦ от 25 дек. 1991 г. А. В. м. был открыт. В 1991–1995 гг. наместником мон-ря был иером. Иоасаф (Василикив), с июля 1995 по май 1996 г.— иером. Алексей (Тетерин), в 1996–1997 гг. вновь игум. Иоасаф (Василикив), с янв. 1998 г.— игум. Варнава (Пермяков), с авг. 2000 г.— иером. Иосиф (Волков). В 2001 г. в мон-ре подвизались 7 иеромонахов, 2 монаха и 10 послушников. Устав А. В. м. составлен по образцу устава *Пантелеимона вмч. мон-ря на Афоне*. В с. Карпогоры открыто подворье обители. Братия А. В. м. осуществляет активную миссионерскую деятельность, окормляя жителей всего Пинежского р-на Архангельской обл., в к-ром нет действующих приходских храмов.

Ист.: ГААО. Ф. 308. Оп. 1. Д. 180. Л. 10 об., 20 об.— 22 об.; Д. 16. Л. 6–7 об.; Д. 24. Л. 19–21; Оп. 2. Д. 5. Л. 12 об.; Д. 12. Л. 45 об., 50 об. Лит.: *Ефименко П. С.* Материалы по этнографии русского населения Архангельской губернии. Архангельск, 1869. Кн. 1. С. 528–560; Веркольский монастырь и его значение для окрестного простого народа // *Мирское слово*. СПб., 1873. № 20. С. 239; *Шульгин В.* Артемиево-Веркольский первоклассный монастырь // *Архангельские Ев.* 1898. № 23–24; 1899. № 1; Краткое историческое описание монастырей Архангельской епархии. Архангельск, 1902. С. 23–36; *Евдокимов А. А.* По реке Пинеге (из летних экскурсий краеведа) // *На Северной Двине*. Архангельск, 1924. С. 55–57; *Животовский С.* На Север с отцом Иоанном Кронштадтским // Святой Иоанн Кронштадтский в воспоминаниях самовидцев. М.: СПб., 1998. С. 161–163; *Савельева Н. В.* «Житие Артемия Веркольского» в рукописной традиции Веркольского монастыря // *ТОДРЛ*. 1999. Т. 51. С. 365–376; Свято-Артемиев Веркольский монастырь. М., 2000.

А. К. Сальников

АРТЕМИЙ [лат. Arthemius, Artemius] († 405), свт. (пам. зап. 24 янв.), еп. Арверна (совр. Клермон-Ферран, Центр. Франция). Сведения о нем сохранились у *Григория Турского* (*Григ. Тур.* Ист. франков. I 46). Уроженец Тревера (совр. Трир, Германия), А. происходил из знатного рода. В 386 или 387 г. А., «молодой человек удивительной премудрости и красоты», был послан с посольством в Испанию, но в дороге заболел лихорадкой и был оставлен в Арверне. Свт. Непоциан, в то время еп. Арверна, посетил больного и свершил таинство *Елеопомазания*, способствовав выздоровлению А. Под впечатлением от проповеди Непоциана А. оставил мирскую службу, расторг помолвку со своей невестой в Тревере и стал клириком. После смерти свт. Непоциана А.,

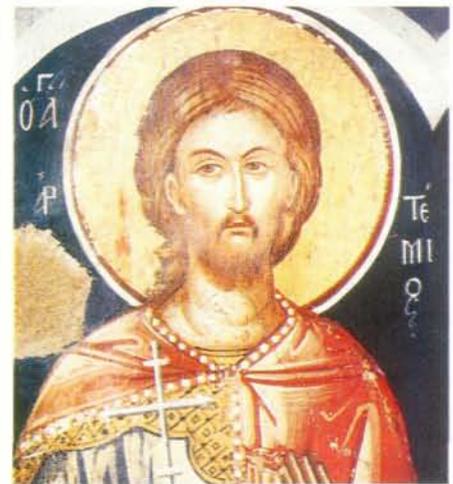
отличавшийся мн. христ. добродетелями, был избран пятым епископом Арверна (ок. 388). Святой был захоронен на северо-западе от города, в посл. над его могилой построили часовню, не сохранившуюся до наст. времени, однако улица, к-рая пролегает возле этого места, носит его имя. А. особо почитался как защитник от пожаров.

Ист.: ActaSS. Iul. T. 3. P. 206–207.

Лит.: *Mosnier S. M.* Les Saints d'Auvergne: Histoire de tous les personnages de cette province honorés par l'Église d'un culte public. P., 1899. Т. 1. P. 144–149; *Cregut R.* Artème (7) // *DHGE*. T. 4. Col. 792.

П. Б. Михайлов

АРТЕМИЙ [греч. Ἀρτέμιος] († 362), вмч. Антиохийский (пам. 20 окт.). Происходил из знатного рим. рода и принадлежал к сенаторскому сословию. Участвовал в сражении имп. *Константина I Великого* с имп. *Максенцием* у Мульвиенева моста в 312 г., во время к-рого в небе появился Крест с надписью: «Сим побеждай». Это знамение обратило А. в христианство. Он много лет был приближенным Константина Великого и затем советником его сына, имп. *Констанция II*. По поручению Констанция перенес с великими почестями мощи апостолов *Андрея Первозванного* и *Луки* из г. Патры в К-поль. После этого А. получил должность военачальника — дукса и августалия Александрии. В Египте А. утверждал христ. веру и сокрушил множество идолов. Когда воцарившийся после смерти Констанция имп. *Юлиан Отступник* прибыл в Антиохию и стал готовиться к походу против персов, А., как и др. военачальники, был вызван в Антиохию. Там, присутствуя при мучениях христиан, А. обличил жестокость и языческие заблуждения Юлиана и предсказал ему скорую гибель. Император обвинил А. в соучастии в убийстве своего старшего брата цезаря Галла. После истязаний А. был чудесно исцелен в темнице от ран явившимся ему Христом. Долгое время святой провел в заключении без пищи, питаемый благодатью Св. Духа. После того как главный языческий храм Антиохии — святилище Аполлона в Дафнии — был сожжен ниспавшим с неба огнем, Юлиан обвинил в поджоге христиан и подверг А. новым мучениям: святого придавили огромным камнем, затем отсекли голову мечом. Вскоре после этого сбылось предсказание



Вмч. Артемий. Роспись собора свт. Николая мон-ря Анапавса (Метеоры, Греция). Мастер Феофан Критский. 1527 г.

А.: во время битвы с персами Юлиан был поражен невидимым оружием.

Тело мученика забрала антиохийская диакониса Ариста и послала в К-поль. Мощи положили в к-польском храме Иоанна Предтечи в Оксии, построенном имп. *Анастасием I*, позже этот храм иногда называли церковью А. От его мощей совершались многочисленные чудеса, они были собраны и изложены анонимным писателем 3-й четв. VII в. (ВНГ, N 173–174). В наст. время А. особо почитается в г. Патры, он считается одним из покровителей этого города и основателем мон-ря Богородицы Пирокомни, в к-ром 20 окт. совершается торжественное празднование этого святого (Δίπτυχα. 1999. Σ. 710).

О мучении А. свидетельствуют историки *Аммиан Марцеллин* (История. XXII 11. 2–8) и *Филосторгий* (*Philostorgius*. Hist. eccl. III 2a, 2). Пространное житие А. написано мон. Иоанном Родосским (сохранилось в неск. редакциях) и в кон. X в. переработано *Симеоном Метафрастом*. Краткие жития входят в состав *Минология Василия II* (PG. 117. Col. 117–118) и *Синаксаря К-польской ц.* X в. (SynCP. Col. 151–153). Память А. содержится во всех греч. и рус. календарях.

Наиболее ранним свидетельством почитания А. на Руси является его упоминание в месяцеслове Остромирова Евангелия 1056–1057 гг. (Л. 232 об.). Служба А. с канонем *Иосифа Песнописца* содержится в Минее РГАДА. Син. тип. 89, 1096 г. (*Ягич*. Службные Миней. С. 140–147). В 1-й пол. XII в. на Руси был

осуществлен перевод краткого жития А. из *Минология Василия II*, включенный в нестишный Пролог (древнейший список — РНБ. Соф. 1324, кон. XII — нач. XIII в. (*Абрамович*. Софийская б-ка. Вып. 2. С. 162)). В 1-й пол. XIV в. житие А. было вновь переведено (по-видимому, сербами на Афоне) в составе Стишного Пролога. В ВМЧ помещены пространное житие, написанное Иоанном Родосским, и чудеса А. (*Иосиф*, архим. Оглавление ВМЧ. Стб. 103–106 (1-я паг.)).

В 1073 г. часть мощей А. была перевезена из К-поля в Киево-Печерский мон-рь (Патерик Киевского Печерского монастыря. СПб., 1911. С. 6). В кресте-мощевике царя Михаила Федоровича, к-рый являлся отцовским благословением Патриарха Филарета, содержались частицы мощей А. (Христианские реликвии. С. 66–67).

Ист.: ВHG, N 169y — 174e; ActaSS. Oct. T. 8. P. 856–884; PG. 96. Col. 1252–1316; 115. Col. 1160–1212; ЖСв. Окт. С. 448–461; *Παναδοπούλο-Κεραμεύς Α. Ι. Varia graeca sacra*. СПб., 1909. С. 1–79; *Philostorgius*. HE. P. 166–175, 342–363.

Лит.: *Vogt A. Artème (4)* // DHGE. T. 4. Col. 79–791; *Kirsch J. P. Artemios* // LTK. Bd. 1. Sp. 908–909; *Janin. Églises et monastères*. P. 52–53; *Ράμφος Ι. Σ. Ἀρτέμιος* // ΘHE. T. 3. Σ. 260–262; *Σωφρόνιος (Εὐστρατιάδης). Ἀγιολόγιον*. Σ. 59.

О. В. Лосева

Гимнография. По *Типикону Великой ц.* X в. (*Mateos*. Турисоп. Т. 1. P. 72) служба А. совершалась в храме Иоанна Предтечи в Оксии. Редакции Студийского устава имеют различные указания о совершении службы А.: *Евергетидский Типикон* 1-й пол. XII в. (*Дмитриевский*. Описание. Т. 1. С. 297) предписывает совершенные службы, аналогичной шестеричной (см. *Знаки праздников месяцеслова*), *Студийско-Алексиевский Типикон* 1034 г. (*Пентковский*. Типикон. С. 290) и *Мессинский Типикон* 1131 г. (*Arranz*. Турисоп. P. 41) — службы без знака. Память А. содержится уже в ранних редакциях *Иерусалимского устава* (напр., *Sinait. gr.* 1096, XII в.— *Дмитриевский*. Описание. Т. 3. С. 31). Типикон, используемый ныне в РПЦ (Т. 1. С. 218), предписывает совершение в день памяти А. шестеричной службы.

Последование А., помещенное в печатных греч. Минеях, отличается от последования слав. Миней. Все гимнографические тексты обоих последований известны уже по рукописным Минеям как студийской (напр., ГИМ. Син. № 160. Л. 151–157 об., XII в.), так и иерусалимской традиций (РНБ. Греч. 523, XIV в.). Общий для обоих последований канон 2-го гласа с акростихом «Τὴν σὴν νέμοις μοι πλουσίαν χάριν μάκαρ» (Богатую твою благодать подай мне, блаженне)

атрибутируется песнописцу Иосифу, имя к-рого вписано в тропари 9-й песни. Известны 3 корпуса стихир на *Господи воззвах* 4-го гласа. Самый распространенный, вписанный в большинство рукописей (напр., РГБ. Сев. греч. 480. Л. 83 об.— 85 об., XII в.), вошел в рус. печатные Минеи, 2-й зафиксирован в греч. печатных Минеях (Μηναιόv. Ὁκτώβριος. Σ. 197), 3-й встречается лишь в нек-рых студийских рукописных кодексах (напр., РНБ. Греч. 227–1. Л. 89 об.— 91, XII в.). Кондак с икосом 2-го гласа А. совр. Миней появляется в книгах, расположенных по Студийскому уставу (напр., РНБ. Греч. 551. Л. 96, XII в.).

По греч. рукописям визант. периода известны еще 3 канона А., не вошедшие в печатные богослужебные книги, — 2 анонимных 4-го плагального, т. е. 8-го, гласа, а также канон Иосифа 2-го плагального, т. е. 6-го, гласа; имя гимнографа вписано в тропари 9-й песни (Ταχέϊον. N 115–117. Σ. 61). Нек-рые тропари последнего канона совпадают с тропарями канона втч. *Геоργия Победоносца* (АНГ. Т. 8. P. 430).

А. Ю. Никифорова

Иконография. Традиционно изображается воином в доспехах и гиматии, с длинными волосами и раздвоенной бородой средней длины. В «Ерминии» *Дионисия Фурноаграфиота*, нач. XVIII в. (Ч. 3. § X. № 7; § XXII. № 20), сказано, что А. «видом подобен Христу», «молодой, с бородою едва показавшейся, был усечен мечом»; в иконописном подлиннике С. Т. Большакова, XVIII в.: «Сед, власы велики, с ушей,



Втч. Артемий.
Минейная икона.
Кон. XIX в. (ЦАК МДА).
Фрагмент

брада менши Богослова, на конец проста, вооружен, приволока кинноварь, обвязан на правое плече на левую руку, испод лазорь, нагавицы багор, на левой руке щит, из-за щита виден меч в ножнах, в правой руке свиток простерт, а в нем написано: «Боже от Бога, Едине от Единого, Царь от Царя венчав, иже Тебе ради благочестне страждущи» (С. 40).

Изображения А. сохранились в *Минологии Василия II* (Vat. gr. 1613. P. 126, 976–1025 гг.) — представлено мученичество святого; в *минологии Служебного Евангелия* 3-й четв. XI в. (Vat. gr. 1156. Fol. 261) — в рост; в *Минологии посл. четв. XI в.* (ГИМ. Греч. 175. Fol. 122v); на *Синайском гексаптихе* 2-й пол. XI — 1-й пол. XII в. (мон-рь втч. Екатерины

на Синае) — в мучении; на серебряной раме визант. стеатитовой иконы втч. Дмитрия Солунского, кон. XIII — нач. XIV в. (ГММК), — поясное изображение; в росписи собора свт. Николая мон-ря Анапаса в Метеорах (Греция) мастера Феофана Критского, 1527 г., — А. в плаще, с крестом в руке, короткой бородой; на фреске в мон-ре *Хора* (Кахрие-джами) в К-поле, 1316–1321 гг.; в росписи нач. XIV в. ц. Успения Богородицы в Протате на Афоне; в настенном минологии в ц. втч. *Геоργия в Старо-Нагоричино* (Македония), 1317–1318 гг., и в ц. Вознесения Господня мон-ря *Деяны* (Югославия, Косово и Метохия), 1348–1350 гг., — в мучении; в ц. св. *Николая Орфаноса* в Фессалонике (Греция), 1309–1319 гг., — в доспехах, со стягом и мечом; на визант. шитой епитрахили «Денеус и святые», нач. XV в. (ГММК), принадлежавшей *Фотию*, митр. Московскому; в греко-груз. рукописи (РНБ. О. 1. 58. Л. 82 об., XV в.) — с коньком в руке; на фреске в ц. Моливоклисиа (Афон), 1536–1541 гг.; в ц. втч. *Геоργия* в с. Воронеж (Румыния), ок. 1504 (?) г. Также в рус. памятниках, напр.: предположительно в росписи *Дионисия* ц. Рождества Богородицы Ферапонтова мон-ря, 1502 г., — на юж. грани юго-зап. столпа; на резной створке складня XVI в. из Кирилло-Белозерского мон-ря (ГРМ) — внизу в отдельном клейме, с крестом в руке (очевидно, ктисторский образ); на единоличной иконе, нач. XVII в. (ЯХМ), — с мечом и щитом; на сев. иконе «Избранные святые и праздники», нач. XVII в. (ГЭ), — в хитоне и гиматии, с крестом в руке, с короткой русской бородой; на прориси с иконы «Избранные святые», XVII в. (БАН. СВ, № 751. Л. 12), — в доспехах и плаще; на сев. иконе «Втч. Артемий и прп. Андрей Критский», кон. XVII в. (КИАХМЗ); на мозаике В. И. Отмара в *Воскресения Христова* (Спаса-на-крови) соборе в С.-Петербурге, 1894–1907 гг.

Лит.: *Мижовић*. Менолог. С. 265, 324; Ерминия ДФ. С. 163, 202; *Большаков*. Подлинник иконописный. С. 40; *Евсеева*. Афонская книга. С. 244.

В. Е. Сусленков

АРТЭМИЙ, прав. Шуйский (до 1659) — см. в ст. «*Григорий Китовский*, Шуйский».

АРТЭМИЙ (Пардалакис; † 6.11. 1858), Патриарх Александрийский (1845 — 30.01.1847). В 1819 г. был епископом г. Иерапетра (Крит), затем (с 1827) стал митрополитом Кестентилии (Кюстендоло) К-польского Патриархата. После кончины в 1845 г. Александрийского Патриарха *Иерофея I А.* по решению К-польского Патриарха *Мелетия III* и Свящ. Синода К-польской Церкви был

возведен на Александрийскую кафедру. Хиротония Александрийских Патриархов в эту эпоху традиционно осуществлялась в К-поле, при выборе кандидата руководствовались завещанием предыдущего Патриарха и желанием егип. христиан, однако в данном случае К-польский престол поспешно рукоположил Патриарха без совета с Александрийской Церковью, выдвинувшей тем временем своего кандидата — архим. Иерофея (буд. *Иерофей II*, Патриарх Александрийский). Нек-рые наблюдатели (еп. *Порфирий (Успенский)*) расценивали этот шаг К-польского Синода как очередную попытку сосредоточить в своих руках управление всеми 4 Вост. Патриархатами. Поставление А. привело к острому конфликту К-поля с правосл. общиной Египта, к-рую деятельно поддержал правитель страны паша Мухаммад Али, фактически независимый от Высокой Порты. Егип. христиане отказались признать А. Патриархом и направили главам всех правосл. Церквей послания с разъяснением своей позиции; А. оставался в К-поле, не рискуя отправиться в Египет. Во время визита в К-поль в июле 1846 г. Мухаммад Али передал Мелетию III, что ни при каких условиях не согласится на иную кандидатуру, кроме Иерофея. К-польский престол смирился с этим, и 30 янв. 1847 г. А. официально объявил о своем отречении от престола. Вскоре он был назначен *прэдром* митрополии Кестентилия и оставался в этой должности до своей кончины.

Лит.: *Порфирий (Успенский)*, еп. Состояние апостольской православно-кафолической Церкви Египетской в 1-й пол. XIX в. // ТКДА. 1868. № 5. С. 197–248; № 10. С. 34–77; № 11. С. 153–188; *Соколов И. И.* Избрание Патриархов Александрийской Церкви в XVIII и XIX ст. Пг., 1916. С. 148–170; *ОНЕ*. Т. 3. С. 262.

К. А. Панченко

АРТЕМИЙ († ок. 1575), мон., один из виднейших идеологов нестяжательства (см. *Нестяжатели*), религ. публицист, книгописец. Важным источником сведений об А. является его послесловие к переписанному им в 1542/43 г. «Постническим словесам», или «Книге о постничестве», свт. Василия Великого (ГИМ. Увар. № 255–1°. Л. 450 об.—451). В послесловии А. сообщает: «Пострижение приах от руки отца Корнилия» (Л. 451), по всей вероятности прп. *Корнилия Комельского* († 19 мая

1537), основателя *Корнильева Комельского в честь Введения во храм Пресв. Богородицы мон-ря* близ г. Грязовца на Вологодчине. «Постнические словеса» хранились в б-ке Комельского мон-ря, по-видимому, А. переписал книгу специально для мон-ря, постриженником к-рого являлся. Известно, что А. бывал там во время игуменства Лаврентия (1538–1548), с к-рым беседовал в его келье. *Иоанн IV Васильевич Грозный* предлагал А. стать игуменом Комельского мон-ря после Лаврентия († 16 мая 1548), но А. отказался. Возможно, до пострижения А. жил в городе. В «Постнических словесах» к нижней доске переплета приклеен лист с отрывком текста — автографом А., где говорится: «Оставих бо еже в граде пребывание, яко тмам злых повинно». В послесловии А. также сообщает о том, что незадолго до смерти прп. Корнилия и по его благословению (1535 или 1536) он перешел из Комельского мон-ря в *Порфириеву пуст.*, расположенную в окрестностях *Кириллова Белозерского мон-ря*, чтобы там «плакаться грех своих». На 7-м году жизни в пустыни А. переписал с разных списков «Постнические словеса» свт. Василия Великого. Каллиграфически выполненная рукопись с изящным орнаментом характеризует А. как профессионального писца, в ней сильны графико-орфографические признаки *второго южнослав. влияния*. Современники (кн. А. М. *Курбский* и др.) ценили А. как тонкого знатока церковнослав. языка и книжности.

Пустынь, где поселился А., была основана мон. *Порфирием*, к-рый 2 февр. 1521 г. был поставлен игуменом *Троице-Сергиева мон-ря*. После выступления в защиту кн. Василия Ивановича Шемяича, вероломно схваченного по приказу вел. кн. *Василия III Иоанновича* и приговоренного к смерти, *Порфирий* попал в опалу и в сент. 1525 г. был вынужден оставить игуменство и вернуться в свою белозерскую пустынь. В «Истории о великом князе Московском» *Курбский*, хорошо зная о *Порфирии* от А. и своего духовного отца прп. *Феодорита Кольского*, сообщает, что в пустыни одновременно жили монахи-нестяжатели *Порфирий*, А., постриженники *Соловецкого мон-ря* *Иоасаф (Исаак) Белобаев* и *Феодорит Кольский (РИБ. Т. 31. Ч. 1. С. 329, 336)*, по-видимому, это было во 2-й пол. 30-х гг. XVI в.

Заволжье в то время было средоточием нестяжательствующего монашества — последователей прп. *Нила Сорского*. А., испытав большое влияние аскетических идей преподобного, неоднократно цитировал его в своих сочинениях. Так же как и прп. *Нил Сорский*, А. считал скитский образ жизни (см. *Скит*) наилучшим для монашества, понимаемого как «внутреннее делание» — подвиг безмолвия, созерцания и молитвы. Прп. *Нила* и А. сближают критическое чтение книг («Писания бо многа суть, но не вся божественна»), терпимость по отношению к религ. исканиям. А. был единомышленником вождя нестяжателей *Васциана (Патрикеева)* и прп. *Максима Грека*. Под влиянием «Послания к неким инокиням» прп. *Максима* написаны послания А. «Выпросившему слова Божия» и неуказанному адресату; его послание «Люторским учителям» («На люторы») обнаруживает сходство со «Словом о поклонении святых икон» *Максима Грека*. В сочинениях А. встречаются ссылки на творения святителей *Григория Богослова*, *Иоанна Златоуста*, на «Богословие» *Иоанна Дамаскина*. А. был начитан в мистико-аскетической лит-ре, мн. памятники к-рой появились в России во время второго южнослав. влияния. В числе источников сочинений А. — «Книга о постничестве» свт. Василия Великого, «*Ареопагитики*», *Постнические слова* прп. *Исаака Сирина*, «*Пандекты*» и «*Тактикон*» *Никона Черногогорца* и др.

Из *Порфириевой пуст.* А. перешел в *Псково-Печерский мон-рь* к игум. прмч. *Корнилию*. В соборной грамоте от 24 янв. 1554 г., содержащей приговор по делу А., сообщается, что он «ездил из Пскова из Печерского монастыря» в пограничный ливонский город *Нейгаузен* с целью вступить в диспут о вере: «поговорити книгами», сравнить «хрестьянской закон с римским законом» (ААЭ. Т. 1. С. 251). Однако в *Нейгаузене* не нашлось ни одного книжника, способного вести богословский спор с А. Поскольку в послесловии А. к «Книге о постничестве» не сообщается о его жизни в *Псково-Печерском мон-ре*, а весной 1551 г. он был поставлен из монахов *Порфириевой пуст.* в *Троицкие игумены*, можно предположить, что А. жил в *Печорах* между 1543 и 1550 гг., затем вернулся в белозерскую пус-

тынь. Возможно, именно в Псково-Печерском мон-ре А. познакомился с Иоанном Грозным, посетившим Печоры 30 дек. 1546 г., о встрече А. вспоминал в одном из посланий царю (РИБ. Т. 4. Ч. 1. Стб. 1440). А. отказался от предложения государя стать настоятелем в Корнилиевом Комельском мон-ре, во время беседы инок говорил Иоанну о том, что монахи должны добывать себе пропитание «своим рукоделием», высказался против церковного землевладения и богатых пожертвований в мон-ри.

Рубеж 40–50-х гг. XVI в. ознаменовался кратковременным возвышением А. и его близостью к Иоанну Грозному, увлеченному идеями гос. преобразований. Собираясь вынести на обсуждение *Стоглавого Собора* (1551) вопрос о секуляризации монастырских вотчин, царь и его окружение стремились опереться на нестяжателей. В 1550/51 г. епископом Рязанским был назначен архим. *Юрьева новгородского мон-ря* Кассиан, открытый противник иосифлян (см. *Иосиф Волоцкий*). По царскому указу весной 1551 г. А. был рукоположен во иеромонаха и поставлен игуменом Троице-Сергиева мон-ря; старец долго отказывался от игуменства и согласился с крайней неохотой. Перед назначением с А. по приказу царя беседовал в *Чудовом мон-ре* протопоп *Сильвестр*, проверяя его благонадежность, тогда А. не был замечен ни в чем предосудительном. А. изложил взгляды нестяжателей в несохранившемся послании Иоанну IV «на Собор» 1551 г. А. был против землевладения мон-рей, но считал, что земли не следует отнимать силой, монахи сами должны отказаться от них. 2 мая на Соборе было принято постановление о вотчинах, ограничившее рост церковного землевладения.

По «молебному словеси» А. Иоанн IV приказал перевести из тверской ссылки в Троицкий мон-рь прп. Максима Грека (2-я пол. 1551 или 1547–1548). Во время игуменства А. просил царя за своего товарища по Порфириевой пуст. прп. Феодорита. К этому времени игум. Феодорит был изгнан из основанного им Троицкого мон-ря монахами, не выдержавшими сурового устава, введенного преподобным. Феодорита вызвали в Москву и в нач. 1551 г. поставили архимандритом *Спасо-Евфимиева мон-ря* в Суздале. Как и на Коле,

архим. Феодорит стал вводить нестяжательный устав, по словам Курбского, заставляя жить суздальских монахов по «Книге о постничестве» свт. Василия Великого. Приблизительно в то же время А. писал Иоанну IV, что «святини отци уставляют жити» по «Книге о постничестве» Василия Великого, и советовал царю читать ее «со прилежанием всяким» (РИБ. Т. 4. Ч. 1. Стб. 1388, 1440). Нестяжатели видели в этом сочинении наилучшее руководство к совершенной иноческой жизни. Очевидно, не без влияния А. еретик *Феодосий Косой*, отвергавший всю святоотеческую лит-ру, признавал «Книгу о постничестве». В кон. 1551 г. А. самовольно оставил Троицкий мон-рь и возвратился в Порфириеву пуст. Причина ухода заключалась в противоречии между взглядами А. и жизнью одного из крупнейших мон-рей России. Близкие А. старцы объясняли его поступок именно так: «Его силно царь и государь на игуменьство взял... а он-де... видит, что душе его не в пользу игуменьство, и того ради игуменьство оставил, хочет себе внимати... и от своєю руку питаться, пищею и одежею доволитися» (ААЭ. Т. 1. С. 249). Курбский сообщает, что А. пришлось оставить игуменство «многаго ради мятежу и любостяжательных... мнихов» (РИБ. Т. 31. Ч. 1. Стб. 335).

В кон. 1553 г. А. вместе с учеником Порфирием Малым «и иные старцы» был вызван из пустыни в Москву для дачи на Соборе показаний по делу еретика М. *Башкина*. На одном из допросов в ответ на настойчивые требования выдать единомышленников Башкин обвинил А. в вольнодумстве, показал на него «многия богохулныя вины, о иконном поклонении и о Причастии Тела Христова, и [будто бы А. утверждал], чего... в Евангелie и во Апостоле не писа[но] и того... держати не нужно» (ААЭ. Т. 1. С. 251). Достоверность показаний Башкина вызывает сомнения. А. самовольно оставил московский *Андроников мон-рь* и вернулся в Порфириеву пуст. Его поступок был расценен как бегство преступника. По приказу царя законного в кандалы А. и заволжского старца Савву Шаха доставили в Москву и предали суду по обвинению в ереси.

Запись суда над А. не сохранилась, частично обстоятельства суда изло-

жены в соборной грамоте от 24 янв. 1554 г. в Соловецкий мон-рь, к-рую дополняет рассказ «Истории о великом князе Московском» Курбского, знавшего о том, как проходил процесс, от самого А. (РИБ. Т. 31. Ч. 1. Стб. 334–338). Главным обвинителем А. стал бывш. игум. *Ферапонтова мон-ря* Нектарий, устные и письменные показания против А. также дали дворцовый дьяк Шестак Воронин, свидетели из Троице-Сергиева мон-ря: бывш. игум. Иона, келарь *Адриан (Ангелов)*, старец Игнатий (Курачов), кирилло-белозерские монахи: игум. Симеон и старец Никодим (Брудков).

А. был обвинен в латинофильстве (поставлена в вину поездка в Нейгаузен) и склонности к протестантству, в несоблюдении постов и осуждении внешней обрядности, в «хуле о крестном знамении», в отрицании действительности панихид и обеден по умершим закоренелым грешникам и др. Среди предъявленных А. обвинений были такие, по к-рым существовали коренные разногласия между иосифлянами и нестяжателями: А. были поставлены в вину критика «Просветителя» прп. Иосифа Волоцкого, выступление против казней еретиков, в частности против сожжения «*жидовствующицх*» Федора *Курицына* и Некраса Рукавова, снисходительное отношение к вольнодумцам, даже к показавшему на него Башкину, о к-ром А. сказал: «Матфей робячье чинил и не ведает того, что чинил своим самосмышлением, а в Писаньи того не обретається и в ересех того не писано» (ААЭ. Т. 1. С. 253). Нестяжатели считали, что покаявшихся вольнодумцев следовало прощать, а нераскаявшихся — отправлять в заточение, но не предавать смерти. Ссылаясь на свт. Иоанна Златоуста, А. писал царю: «Учити бо достоин, а не мучити» (РИБ. Т. 4. Ч. 1. Стб. 1385). На суде А. сказал митр. свт. *Макарию*: «По меня посылали еретиков судити и мне так еретиков не судити, что казни предати, да ныне еретиков нет и в спор никто не говорит» (ААЭ. Т. 1. С. 253). А. был снисходителен к религ. исканиям. «Нест бо уже се еретичество, — писал он царю, — аще кто от невидения о чем усумнится или слово просто речет, хотя истину навькнути, паче же о догматех и обычаех неких» (РИБ. Т. 4. Ч. 1. Стб. 1437). Самым тяжелым для А. оказалось обвинение в клевете на духовного

отца, якобы разрешившего А. перед его назначением в троицкие игумены «переступить... блудные грехи». За это А. был лишен сана и отлучен от Церкви.

А. не признал своей вины и заявил в ответ на предложение митр. Макария покаяться в грехах: «Яз... так не мудрствую, как на меня сказывали, то на меня все лгали» (ААЭ. Т. 1. С. 253). Тем не менее есть основания полагать, что А. не всегда точно проводил границу между учением завожских старцев и рационалистическими ересями. «Почто ученици твои не ходят по преданию старческу?»—еще до суда упрекали его противники (РИБ. Т. 4. Ч. 1. Стб. 1387). По свидетельству «Послания многословного», в Белозерье учениками А. были еретики Игнатий, Вассиан и Феодосий Косой (С. 1). Позднее, уже будучи в Литве, А. частично признал свою вину в послании «К брату, отступившему и жену понявшу». По-видимому, этим «братом» был или Феодосий Косой, или Игнатий — к нач. 1575 г. они оба оставили монашество, женились, жили на Волыни и проповедовали крайние реформационные идеи, пользовавшиеся большой популярностью. А. упрекает «брата» за то, что он «к неправедным наукам приложился... ихже иногда и мы сами, не ощутивше сущая в них прелести антихристова духа, не дръзнухом хулити, но в неких речах не разнствовахом. Для того по[пустил нам Бог] страдати таковая к обращению лучшему и своему познанию» (РИБ. Т. 4. Ч. 1. Стб. 1420).

В качестве свидетелей на Собор были вызваны также прп. Феодорит Кольский, Иоасаф (Белобаев), монахи Нило-Сорской пуст. Тихон, Дорофей, Христофор Старый, выступившие в защиту А. Они заявили, что «про Артемья хулы на Божественное Писанье и на хрестьянской закон не слышали ничего» (ААЭ. Т. 1. С. 253–254). После их показаний суд был вынужден признать несостоятельность неск. обвинений Нектария. По свидетельству Курбского, прп. Феодорит и Иоасаф (Белобаев) произнесли речи в защиту А. и обвинили Нектария в клевете. Против прп. Феодорита выступил его старший недоброжелатель еп. Суздальский *Афанасий (Палецкий)*, назвавший преподобного «еретиком» и единомышленником А. еще со времени жизни в Порфириевой пуст.

Однако, по Курбскому, А. оправдали и «нецыи же епископы».

24 янв. 1654 г. А. был вынесен обвинительный приговор, его сослали в Соловецкий мон-рь под строгий надзор игум. *Филиппа (Колычева)*; вполсл. митр. Московский, сщмч.). До полного раскаяния А. лишили права общения, переписки и Причастия, ввели соборную цензуру за кругом его чтения, под страхом сурового наказания запретили вступать с ним в любые сношения монахам и простым мирянам. Близкие А. люди подверглись преследованию. Был обвинен в вольнодумстве и осужден Иоасаф (Белобаев), несмотря на защиту со стороны Рязанского еп. Касиана, к-рый, впрочем, вскоре был вынужден оставить кафедру и удалиться в Кириллов Белозерский мон-рь. Между 24 окт. 1554 и 28 янв. 1556 г. туда же был сослан прп. Феодорит Кольский, лишенный сана архимандрита. В 1554–1555 гг. велся розыск о еретичестве Феодосия Косого, к-рому удалось бежать из-под стражи вместе с частью единомышленников. В связи с расследованием ереси Феодосия Косого вновь был схвачен ученик А. Порфирий Малый, в 1556–1557 гг. состоялось соборное разбирательство по делу двух др. учеников А.—чернеца Ионы и свящ. Аникея Киянского из *Кириллова Белого Новоезерского мон-ря*. Суды над действительными и мнимыми еретиками точно охарактеризовал Курбский. Признавая распространение реформационных движений (прежде всего в Заволжье) и необходимость борьбы с ними, он писал: «И началось было сие дело [борьба с ересью.— В. К.] исперва добре, но в конец злыи проиде, сего ради, иже восторгающе плевелы исторгали с ними и чистую пшеницу» (РИБ. Т. 31. Ч. 1. Стб. 335).

Ок. 1554–1555 гг. А. бежал из Соловецкого мон-ря в Литву. В соч. «Четыре книги о славянской Реформации» (Утрехт, 1652) протестант. историограф Андрей Венгерский (Адриан Регенвольский) сообщает интересные, хотя и не всегда точные сведения о появлении А., Феодосия Косого и инока Фомы в Великом княжестве Литовском и о начале их деятельности в Витебске: они «подвергли проклятию идолопоклонство», выбрасывали иконы «как из частных домов, так и из храмов и призывали народ в проповедях и в

посланиях к поклонению единому Богу посредством Иисуса Христа, с помощью Святого Духа» (*Węgierski A. Libri quattuor Slavoniae reformatae. Warsz., 1973. P. 262–263*). Хотя еще Башкин приписывал А. «многия богохулныя вины о иконном поклонении», однако иконоборчество не характерно для А. в отличие от Феодосия Косого. В многоконфессиональной и многонациональной Литовской Руси А. выступал с последовательной критикой реформационных учений, защищал иконопочитание и др. правосл. обряды. По сообщению Андрея Венгерского, проповедь рус. беглецов вызвала резкий отпор со стороны местного духовенства и народа. Рус. иммигранты были вынуждены уйти из Витебска «в глубь Литвы, где глас Евангелия звучал несколько свободнее».

А. отправился в Слуцк, где в 1542–1579 гг. княжил ревнитель Православия и просвещения Юрий II Олелькович. С этого времени начался новый период творчества А., когда главной задачей публициста стала борьба за Православие, терпевшее притеснения от католиков и протестантов. Стремясь укрепить в вере православных через объяснение догматов, А. написал неск. посланий, в частности, скарбному (казначею) Великого княжества Литовского И. С. Зарецкому, кн. Чарторийскому и «Послание ко князю». А. вступал в открытые диспуты и полемическую переписку с представителями др. конфессий, отстаивая правосл. вероучение и обряды. Особенно интересны 2 послания 1563 и 1564 гг. (по датировке С. Г. Вилинского) *С. Будному*, в то время еще кальвинисту, но уже склонявшемуся на сторону *антитринитариев*. А. подверг критике «Катехизис» и «Оправдание грешного человека перед Богом», изданные Будным в Несвиже в 1562 г. В послании «К брату, отступившему и жену понявшу» А. горько упрекал своего старого знакомого за нарушение монашеского обета и отступничество от Православия. Ярким памятником религ. борьбы является обширное послание А. «На люторы» (помимо сб. РГБ. Унд. № 494, оно известно в 2 списках: РНБ Q.XVII.71. Л. 152об.—270об. и Q.I.493). Полемическую манеру А. отличает дух терпимости и кротости, что характерно также для сочинений Нила Сорского, у А. нет резкости Вассиана (Патрикеева), желчности

и категоричности Курбского. В Литве А. по-прежнему осуждал преследование инакомыслящих как несовместимое с учением Христа. Авторитет А. как духовного пастыря и богослова был велик, он переписывался с видным литов. сановником Е. Воловичем, перешедшим из Православия в кальвинизм и тем не менее продолжавшим обращаться к ученому старцу с богословскими вопросами.

Сочинения А. плохо сохранились в рукописной традиции, тем не менее они оказали заметное влияние на лит-ру и духовную жизнь Литовской Руси. По мнению К. Роземонд, поддержанному Е. Л. Немировским, Иван Фёдоров использовал послание «На люторы» в послесловии к Апостолу (Львов, 1574). Петр Мстиславец был знаком с «Посланием выпросившему слова Божия», что отразилось в послесловии к Евангелию (Вильно, 1575), изданному «умышлением и промышлением» И. С. Зарецкого, с к-рым переписывался А. 1-е (по классификации Г. Шульца) послание Иоанну Грозному отразилось в предисловии Курбского к «Богословию» Иоанна Дамаскина (не позднее нач. 1577) и в примечании к фрагменту из трактата «О ересях» того же автора (кон. 1577 — 1-я пол. 1579). Отрывок из 2-го послания Будному включен с нек-рыми разночтениями в «Списание против люторов», вошедшее в состав большого полемического сборника, созданного в Супрасльском мон-ре в 1578–1580 гг. Заимствования из посланий А. имеются в кн. *Василия Суражского* (В. А. Малишинского) «О единой истинной православной вере», написанной в Остроге в 1588 г. (изд.: Острог, 1598). Произведения А. знали и в России. Старообрядцы *Выговского общезиельства* использовали 2-е послание Будному в «Поморских ответах» (*Денисов А. Д., Денисов С. Д.* Поморские ответы. М., 1911. С. 325, 327).

Вслед за А. в Слуцке поселился Марк Сарыхозин (ок. 1545 — после 24 апр. 1583), бежавший из России не позднее 1564 г. Курбский, высоко ценивший Сарыхозина как искусного книжника, в переписке с ним (очевидно, в кон. 1575) называет его учеником А. Возможно, в кружке А. и Сарыхозина была создана Толковая Псалтирь, значительный памятник религ. борьбы в Литовской Руси (со-

хранилась в неск. списках 2-й пол. XVI–XVII в.: ГИМ. Новоспасск. № 1; РГАДА. МГАМИД. № 286; ЛНБ. В. р., ф. М. В., № 86; ЛНБ. В. р., ф. М. В., № 796; последние 2 рукописи из б-ки *Креховского мон-ря* на Львовщине). Основу памятника составляют толкования на Псалтирь еп. *Феодорита* Кирского и Псевдо-Афанасия Александрийского антииудейской направленности, дополненные аналогичными выдержками из творений Григория Амиритского (см. *Георгий Амируци*), святителей Иоанна Златоуста и Кирилла Иерусалимского, Феогния и др. Обличая иудаизм, составители Толковой Псалтири выступали против антитринитариев-социниан, отрицавших троичность Божества. Поскольку через все послания А. периода эмиграции лейтмотивом проходит обличение «иудаизма» антитринитариев, а в послании кн. Чарторыйскому А. предполагал «на вся хулы нынешних ересей обще списати обличение» (РИБ. Т. 4. Ч. 1. Стб. 1273, 1329) (об этом же намерении сообщается и в «Послании князю»), возможно, таким «обличением» стала Толковая Псалтирь. На ее содержание оказало влияние творчество московских книжников: в Псалтири есть текстуальные совпадения с оригинальными и переводными сочинениями прп. Максима Грека и «Новым Маргаритом» Курбского, переведенным в 1-й пол. 70-х гг. XVI в. (*Попов И. В.* Рукописи Московской Синодальной (Патриаршей) библиотеки: Новоспасское собр. М., 1905. Вып. 1. С. 135–143). Примечательно, что в XVII в. один из списков Толковой Псалтири (ГИМ. Новоспасск. № 1, запись на л. 2 об.— 3; 2-я пол. XVI в.) находился в Слуцке, где протекала деятельность А. и Сарыхозина.

В Литве А. и Сарыхозин поддерживали тесные отношения с кн. Курбским. Идея создания переводческого кружка в имени Курбского на Вольни родилась в его беседе «о книжных делах» с А. во 2-й пол. 60-х гг. XVI в. А. подарил Курбскому «Книгу о постничестве» свт. Василия Великого и просил его организовать работу по переводу др. творений этого отца Церкви. А. обещал специально приехать из Слуцка к Курбскому, чтобы помочь ему в работе «по словенский», но просил найти переводчика с греч. или латыни, поскольку сам не знал этих язы-

ков. Курбский также приглашал Сарыхозина принять участие в переводах.

Рукописная традиция связывает деятельность А. еще с одним центром правосл. просвещения на Вольни — Острогом. Отрывок нач. XVIII в. из 2-го послания Будному озаглавлен: «Книга Артемия, старца острожского». Так же назван А. в ссылке на это послание в «Поморских ответах» 1723 г. Если рукописная традиция достоверна, то А. мог сотрудничать с культурно-просветительским центром в Остроге только в самом начале его организации (лето 1574 — кон. 1575), до устройства острожских академии и типографии. Опосредованная связь между А. и Острогом прослеживается в кн. острожского полемиста Василия Суражского «О единой истинной православной вере» и, возможно, в острожском издании 1594 г. «Книги о постничестве» свт. Василия Великого.

Как и в России, в Литве А. занимался переписыванием книг. И. З. Мыцко относит к числу его возможных автографов 3 рукописи: «Книга о постничестве» свт. Василия Великого (ЦНБ НАНУ. В. р., 480 п./1644), «Лествица» прп. Иоанна Лествичника (Там же. В. р., 235 п./51), «Ареопагитики» (ХНБ. В. р. к., № 819 168/а, 109134).

В Литовской Руси А. пользовался высоким нравственным авторитетом, его творчество способствовало преодолению кризиса церковнослав. культуры и духовному возрождению правосл. Церкви. Иером. *Захария (Копыстенский)* в «Палинодии» (1621–1622) назвал «преподобного Артемия инока» первым среди рус. церковных учителей, «который, споспешествуя ему Господу, в Литве от ереси арианской и лютеранской многих отвернул, и през него Бог справил, же ся весь народ русский в Литве в ереси тыи не перевернул» (РИБ. Т. 4. Ч. 1. Стб. 913).

Сочинения. Известны 14 посланий, достоверно принадлежащие А., в западнорус. сборнике, переписанном, по мнению Шульца, в окружении его учеников, возможно Сарыхозиним (РГБ. Унд. № 494, посл. четв. XVI в.). В сочинениях А. упоминаются его несохранившиеся послания: Иоанну IV, на Стоглавый Собор и Будному (РИБ. Т. 4. Кн. 1. Стб. 1388, 1436, 1440; 1289, 1427). Н. Н. Зарубин полагал на основе

свидетельств А., что по приказу царя Иоанна Грозного он составил сборник выписок из церковно-учительной лит-ры в защиту нестяжательства (Там же. Стб. 1386, 1388). По всей вероятности, в России А. написал: «Послание въпросившему слова Божия» (кон. 40-х, или 1550, или 1551), послание Иоанну Грозному (2-я пол. 1551 или 1552), послание Иоанну Грозному во время расследования по делу о еретичестве М. Башкина (лето 1553 или последние месяцы 1551), послание неуказанному адресату (по предположению Шульца, протопопам Сильвестру или Симеону, осень 1553 или кон. 1553), «Послание утешительно в скорби сущим слова ради Божия» (по наблюдениям Шульца, братии Порфириевой пустыни, осень—зима 1553 или кон. 1553). П. М. Занков отнес ко времени игуменства А. в Троицком мон-ре (1551) отрывок послания неустановленному лицу, Шульц датировал произведение временем ок. 1550 г. Без достаточных оснований А. приписывают «Послание Ивану IV», содержащее основные положения речи, к-рой царь открыл Стоглавый Собор, а также «Прение с Иосифом Волоцким».

Соч.: Послания старца Артемия, XVI в. // Памятники полемической литературы в Западной Руси. СПб., 1878. Кн. 1. Стб. 1201–1448. (РИБ; Т. 4).

Ист.: Челобитные благовещенских священников Сильвестра и Симеона... о сношениях их с еретиком Башкиным и... бывшим троицким игуменом Артемием // ААЭ. Т. 1. № 238. С. 246–249; Соборная грамота в Соловецкий монастырь о заточении бывшего Троицкого игумена Артемия // Там же. № 239. С. 249–256; Послание многословное к вопросившим о известии благочестия на зломудрие Косога и иже с ним // ЧОИДР. 1880. Кн. 2. С. 1–305; Курбский А. М. Соч. СПб., 1914. Т. 1: Соч. оригинальные. (РИБ; Т. 31).

Лит.: Занков П. М. Старец Артемий, писатель XVI в. // ЖМНП. 1887. № 11. Ноябрь. С. 47–64; Садовский С., свящ. Артемий, игумен Троицкий // ЧОИДР. 1891. Кн. 4. Отд. 3. С. 1–143 (отд. отд. М., 1891); Кононов Н. Разбор некоторых вопросов, касающихся Стоглава // БВ. 1904. № 4. Апр. С. 671–680, 700; Вилинский С. Г. Послания старца Артемия (XVI в.). Од., 1906; Зимин А. А. И. С. Пересветов и его современники. М., 1958. С. 144–151, 153–168, 170–171, 174–180, 183, 185–188, 191–192, 200 (сн. 448), 201, 208, 212–214; Mainka R. Des Starzen Artemij Polemik gegen die Zehn Gebote: Aus der Auseinandersetzung der Russischen orthodoxen Kirche mit den Lutheranern Litauens im 16. Jh. // OS. 1964. Bd. 13. S. 123–152; *idem*. Der Konflikt des Starzen Artemij mit der russisch-orthodoxen Kirche // Ibid. 1966. Bd. 15. S. 2–34, 113–129; Немировский Е. Л. Возникновение книгопечатания в Москве: Иван Федоров. М., 1964. С. 43–52; *он же*. Начало книгопечатания на Украине: Иван Федоров. М., 1974. С. 56, 58, 86–87, 133;

он же. Иван Федоров и старец Артемий // ВИ. 1986. № 5. С. 162–163; Иванов А. И. Литературное наследие Максима Грека: Характеристика, атрибуции, библиография. Л., 1969. С. 116 (сн. 40), 117–118, 197–198; Schulz G. Die theologischgeschichtliche Stellung des Starzen Artemij innerhalb der Bewegung der Besitzlosen in Russland der ersten Hälfte des 16. Jh. Erlangen, 1980. (Oikonomia; Bd. 15); Библиотека Ивана Грозного: Реконструкция и библиогр. описание / Сост. Н. Н. Зарубин; подгот. к печати, примеч. и доп. А. А. Амосова. Л., 1982. С. 31, 46–47, 75; Rozemond K. Ivan Fedorov and starets Artemij // SEER. 1985. № 3. P. 417–421; Auerbach I. Russische Intellektuelle im 16. Jh.: Andrej Michajlovič Kurbskij und sein Kreis // Kurbskij A. M. Novyj Margarit: Hist.-krit. Ausg. auf d. Grundlage d. Wolfenbütteler Handschrift / Hrsg. v. I. Auerbach. Giessen, 1987. Bd. 3. Lfg. 15. S. 36–37, 48–49; Казакова Н. А. Артемий // СККДР. Вып. 2. Ч. 1: А–К. С. 71–73; Плугузюв А. И. «Прение с Иосифом» // Исследования по источниковедению истории СССР дооктябрьского периода: Сб. ст. М., 1989. С. 49–77; Мицько І. З. Острозька слов'яно-греко-латинська Академія (1576–1636). К., 1990. С. 74 (сн. 64), 82; Голубинский. История РЦ, Т. 2 (1-я пол.). С. 832–840; Калугин В. В. Андрей Курбский и Иван Грозный: (Теоретические взгляды и лит. техника древнерус. писателя). М., 1998. С. 36–37, 71–72, 85–90, 103–105, 194, 199–200, 223, 246, 287 (сн. 19, 20), 288–289 (сн. 5), 293 (сн. 8); Dmitriev M. V. Dissidents russes II: Matvej Baškin, le starec Artemij. Baden-Baden, 1999. S. 61–167. (Bibliotheca Dissidentium; Т. 20); *он же*. Между Римом и Царьградом: Киевская митрополия во 2-й пол. XVI в. и генезис Брестской церк. унии 1595–1596 гг. М., 2001.

В. В. Калугин

АРТЕМИЙ (Ильинский) Александр Матвеевич; 30.07.1870, с. Кошма Архангельской губ. — 30.08.1937), архиеп. Тобольский и Тюменский. В 1890 г. окончил Архангельскую ДС, в 1898 г. — СПбДА. После окончания семинарии служил учителем, в 1892 г. рукоположен во священника. Будучи студентом академии, участвовал в деятельности Об-ва распространения религиозно-нравственного просвещения в духе правосл. Церкви. С 17 авг. 1898 г. служил в ц. свт. Тихона Задонского при Александровском детском приюте, с 26 окт. 1899 г. — в ц. св. Александра Невского при гомеопатической больнице, с 3 нояб. 1900 г. — в Воскресенской ц. при Ин-те принцессы Терезии Ольденбургской в С.-Петербурге, с 6 мая 1914 г. в сане протоиерея. 8 мая 1915 г. назначен ректором Уфимской ДС, 8 июня пострижен в монашество с именем А., 14 июня возведен в сан архимандрита. В Уфе А. проводил религиозно-нравственные чтения в праздничные дни.

14–17 июня 1917 г. А. был назначен, 30 июля в Луге хиротонисан во

епископа Лужского, викария Петроградской епархии. В 1918 г. возглавлял комиссию по подготовке встречи в Петрограде свт. Тихона, Патриарха Московского и всея России. В 1921 г. в Луге основал церковное братство. В 1922 г. уклонился в обновленчество, в янв. 1923 г. обновленцами был назначен временно управляющим Петроградской епархией, затем епископом, а с лета 1923 г. — архиепископом Петроградским. В окт. 1923 г. начал вести переговоры о присоединении к Патриаршей Церкви, однако прервал их и в нояб. был возведен обновленцами в сан митрополита Петроградского. Участвовал в заседаниях обновленческого «Второго поместного собора православной Российской Церкви» (Москва, 29 апр. — 9 мая 1923), на к-ром подписал постановление о лишении сана и монашества Патриарха Тихона. 4 дек. 1923 г. специально разработанным еп. Лужским Мануилом (Лемешевским) чином принес покаяние в уклонении в раскол. В 1924–1928 гг. находился в ссылке. С 19 мая 1928 г. епископ Олонецкий и Петрозаводский, с 3 апр. 1930 г. епископ Тобольский, с 24 окт. 1934 г. епископ Тобольский и Тюменский. 7 янв. 1937 г. возведен в сан архиепископа, в апр. арестован. Расстрелян по приговору от 23 авг. 1937 г.

Соч.: [Слово на выпуске Уфимской ДС 7 мая 1916] // Уфимские Ев. 1916. № 11–12. С. 384–385; Всем сотрудникам // Петрогр. церк. вестн. 1918. № 18. С. 2.

Лит.: Возведение в сан архимандрита // Уфимские Ев. 1915. № 13. С. 531–532; Н. К. Из жизни Уфимской духовной семинарии // 1916. № 11/12. С. 383–390; Хиротония 1-го Лужского епископа // Изв. по Петроградской епархии. 1917. № 36/37. С. 7–9; Чествование еп. Артемия; Духовное торжество в приходе «Троицкое Святое» Лужского у.; У прп. Феофила Омучского (Лужского) чудотворца // Петрогр. церк. вестн. 1918. № 18. С. 2; Петрогр. церк.-епарх. вестн. 1918. № 1. С. 5; № 8. С. 4; № 16. С. 2; № 19. С. 3; Мануил. Русские иерархи, 1893–1965. Ч. 2. С. 403–404; Manuil. Lexikon. S. 62–63; Антонов А. А. Приходские православные братства в Петрограде (1920-е годы) // Минувшее. 1994. Вып. 15. С. 432; Чельцов М. П. В чем причина церк. разрухи // Там же. 1994. Вып. 17. С. 425; *он же*. Когда отменили расстрел...: Письма // Там же. 1998. Вып. 24. С. 390 след.; Политбюро и Церковь. Кн. 2. С. 374–375; Левитин, Шафров. Очерки смуты. С. 365–366 и др.; Черные дни русского Православия: (Док-ты и мат-лы притеснения служителей культа и религиозных объединений Тюменского края в годы Советской власти, 1917–1965 гг.). Тюмень, 1992; Синодик СПб. епархии. С. 7; СПб. епархия в XX в.; Следственное дело Патриарха Тихона. М., 2000. С. 348, 878.

А. А. Бовкало

АРТЕМИЙ (Кищенко Александр Анатольевич; род. 25.04.1952, Минск), еп. Гродненский и Волковысский. По окончании средней школы в 1969 г. поступил в Белорусский ин-т механизации и электрификации сельского хоз-ва, окончил 3 курса. После службы в рядах Советской Армии (1975–1976) был послушником *Псково-Печерского мон-ря*. В 1976 г. поступил в ЛДС,



Артемий (Кищенко),
еп. Гродненский

в 1979 г. — в ЛДА, где окончил 3 курса. 10 окт. 1979 г. посвящен во чтеца, 2 февр. 1982 г. назначен псаломщиком Успенской ц. г. Олонца Карельской АССР, 21 февр. 1982 г. рукоположен во диакона в состоянии целибата, с 1 окт. служил в храме св. блгв. кн. Александра Невского в Минске. 24 марта 1984 г. рукоположен во священника к той же церкви. Пастырские труды совмещал с преподавательской деятельностью: читал курс основ Православия на богословском фак-те при Европейском гуманитарном ун-те Минска, нес послушания по организации работы воскресной школы при храме, попечительства над интернатом престарелых и инвалидов.

3 янв. 1996 г. в *Жировицком в честь Успения Пресв. Богородицы мон-ре* пострижен в монашество с именем в честь *Артемия*, вмч. Антиохийского, 8 янв. возведен в сан архимандрита, 4 февр. в минском кафедральном соборе хиротонисан во епископа Гродненского и Волковысского.

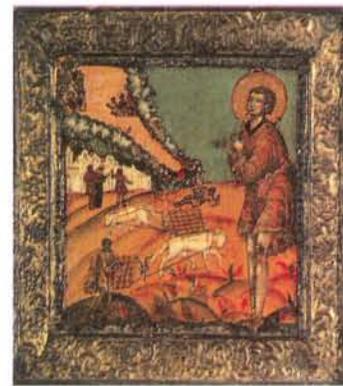
А. является председателем совета Центра правосл. просвещения во имя прп. Евфросинии Полоцкой и преподает катехизис на богословском фак-те Европейского гуманитарного ун-та. Открыл в Гродно правосл. миссионерский центр, ведущий активную работу в больницах и тюрьме.

Лит.: «Я считаю, что в Церкви нужно начинать с самих себя»: Беседа с еп. Артемием (Кищенко) // Русская мысль. 1999. 11 февр. № 4257.

АРТЕМИЙ ВЕРКОЛЬСКИЙ (1532, с. Веркола (совр. Пинежский р-н Архангельской обл.) — 23 июня 1545), прав. (пам. 23 июня, 20 окт.). «Житие святого праведного богомудрого отрока новоявленного Артемия, Веркольского чудотворца» известно в большом числе списков XVII–XIX вв., отражающих 3 основные редакции. 1-я редакция жития, составленная ок. 1619 г. по повелению Новгородского митр. *Макария*, содержит описание 53 чудес, совершившихся по молитвам к А. В., последнее чудо относится к 1618 г. В основе этой редакции, по предположению В. О. *Ключевского*, лежит первоначальный рассказ об А. В., возникший сразу после перенесения мощей святого в 1577 г. и содержащий описание 19 чудес. 2-я и 3-я редакции дополняют 1-ю более поздними чудесами. По мнению исследователей, 2-я редакция жития, описывающая 72 чуда, была составлена в 1649 г., 3-я редакция была создана в *Артемиевом Веркольском мон-ре* при настоятеле Антонии (Попове; 1693–1729), в ней отражены 85 чудес, последнее датируется 1700 г.

А. В. родился в крестьянской семье. Родители — Косма по прозвищу Малый и Аполлиария — воспитали сына в страхе Божиим и благочестии. По преданию, у А. В. была сестра — прав. отроковица *Параскева* Пириминская, прославившаяся посмертными чудотворениями. Однажды отрок вместе с отцом боронил поле. Разразилась сильная гроза, ударила молния, и А. В. упал замертво. Односельчане посчитали внезапную кончину отрока наказанием за его тайные грехи и оставили тело непогребенным в лесу, называвшемся Сосония. В 1577 г. диакон местной ц. во имя свт. Николая Чудотворца Агафоник увидел в лесу необычный свет над местом, где покоились останки А. В., и обрел нетленное тело праведного отрока. Крестьяне перенесли св. мощи на паперть Никольской ц. в Верколе.

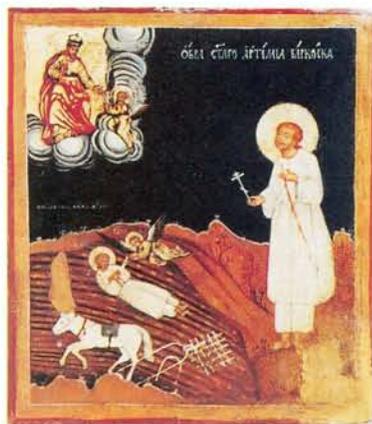
В 1583 г., во время распротравившейся в окрестностях Верколы эпидемии, у некоего человека по имени Каллиник тяжело заболел сын. Каллиник молился о его исцелении, потом приложил мальчика ко гробу А. В. и, взяв бересту, в к-рую было завернуто тело святого, положил ее на плечи и на «гайтан» (нательный крест) ребенка, к-рый тот-



Св. прав. Артемий Веркольский.
Икона. XVII в. (ГИМ)

час выздоровел. О свершившемся чуде Каллиник рассказал жителям Верколы, собравшимся в церкви; был отслужен молебен, и мор прекратился. Житие сообщает, что с этого времени стала праздноваться память А. В. (РГБ. Унд. № 378. Л. 100–101). В 1584 г. у гроба А. В. исцелился др. житель Верколы — Павел, голова к-рого была обращена назад. После этого чуда к Никольской ц. был пристроен придел во имя вмч. Артемия, мощи св. отрока переложили в новый гроб и торжественно перенесли в придел. На досках от прежнего гроба священники Иоанн и Фома повелели написать образы А. В., к-рые почитались чудотворными. В 1601 г. некий Панкратий привез один из образов в Вел. Устюг, и неск. жителей Устюга получили от него исцеления. Почитались чудотворными также стружки от гроба А. В., к-рые благочестивые паломники прикрепляли к своим нательным крестам. У мощей А. В. продолжали совершаться исцеления: прп. *Трифон Вятский* († 1612), шедший в родное с. Малнемнюжское (близ Верколы), исцелился от «расслабления руки»; вновь обрел зрение веркольский житель Иоанн по прозвищу Растегай, страдавший слепотой более 2 лет.

В марте 1635 г. кеврольским и мезенским воеводой был назначен А. Ф. Пашков (позднее сопровождавший в ссылку *Аввакума* Петрова). Будучи проездом в Верколе, Пашков не захотел почтить мощи А. В. и уехал в Кевролу, где тяжело заболел его сын Иеремия. Поняв, что болезнь сына является наказанием за неверие, Пашков отправился в Верколу, чтобы поклониться мощам А. В. В Никольской ц. в Верколе был отслужен молебен, потом Иеремию приложили к образу и мощам А. В., а грудь обернули берестой, в к-рую



Св. прав. Артемий Веркольский.
Икона. XVIII в. (АМИИ)

было завернуто тело святого. Мальчик выздоровел, и Пашков дал обет создать ц. во имя вмч. Артемия. В 1645 г. на месте, где было обнаружено тело праведного отрока, на средства Пашкова построили ц. во имя вмч. Артемия Антиохийского с приделом во имя А. В. (освящена по благословению Патриарха *Иосифа* и Новгородского митр. свт. *Аффония*). При храме возник мон-рь, первоначально существовавший без царского указа, «по слову» воеводы, из-за чего население подвергалось притеснениям со стороны местных жителей. Однажды ночью А. В. явился настоятелю обители иером. Рафаилу и ободрил его, предсказав скорые изменения к лучшему. В 1648 г. царь *Алексей Михайлович* разрешил строить мон-рь, 17 нояб. мощи А. В. были переложены в новую раку, перенесены в обитель и поставлены в приделе во имя святого. В 1650 г. в мон-рь было прислано царское жалованье: иконы, книги, колокола, богослужебные сосуды, церковная утварь. Веркольскому мон-рю оказывал покровительство Патриарх *Никон*, имевший в своей б-ке житие А. В.

21 апр. 1695 г. во время пожара ц. во имя вмч. Артемия, где стояла рака с мощами А. В., сгорела; по благословению Холмогорского архиеп. *Афанасия (Любимова)* мощи св. отрока были обретенны под завалами сгоревшего храма. В 1700 г. построили новую деревянную холодную ц. во имя вмч. Артемия Антиохийского и 4 июля 1701 г. положили в ней мощи праведного отрока. В 1712 г. была сооружена теплая ц. с трапезой во имя А. В., вполн. сгоревшая. На ее месте в 1785–1806 гг. была воздвигнута каменная ц. во имя А. В. с приделами во имя свт. Николая Чудотворца и

вмч. Артемия, в приделе во имя вмч. Артемия на юж. стороне находилась рака с мощами праведного отрока. В 1867 г. близ Веркольского мон-ря там, где погиб А. В., на месте древней часовни была построена новая, в 1876 г. освященная как храм во имя А. В. (ныне — часовня). С 1888 г. ежегодно 23 июня совершался крестный ход с мощами святого вокруг Веркольского мон-ря. Св. прав. *Иоанн Крошадтский*, почитавший А. В., неоднократно посещал мон-рь, в 1892 г. на свои средства он устроил новую раку для мощей святого и резной золоченый балдахин над ней. 14–15 июля 1897 г. св. Иоанн присутствовал при освящении построенного на его средства монастырского храма в честь Успения Пресв. Богородицы. Св. Иоанн является автором акафиста А. В.

В 1919 г. Веркольский мон-рь был закрыт, в 1920 г. мощи А. В. были спрятаны братией; по нек-рым свидетельствам, ныне они находятся под спудом на территории мон-ря. Богослужения в ц. во имя А. В. возобновились в 1990 г., в этом же году в церковь была перенесена рака, где ранее почивали мощи святого (в 20–80-х гг. XX в. рака находилась в часовне, построенной на месте гибели А. В.), в 1991 г. в стенах обители была возобновлена монашеская жизнь.

История канонизации А. В. излагается в источниках противоречиво. В одном из поздних списков жития сказано, что веркольцы, видя множество чудес, совершавшихся по молитвам к праведному отроку, собрались на совет и написали письмо Новгородскому митр. Макарию, к-рый повелел боярскому сыну Дружинине Малгину, игум. Красногорского мон-ря Макарию и кеврольским священникам освидетельствовать мощи А. В.; после чего митр. Макарий повелел написать житие и службу святого, создать в честь него храм и там положить его мощи. 6 дек. 1610 г. мощи А. В. по указу митрополита были перенесены из придела в Никольскую ц. (РНБ. Q. I. 990, кон. XVIII — нач. XIX в.). Однако в 1610 г. Новгородскую кафедру занимал митр. *Исидор*, красногорский же игум. Макарий действительно подвизался при митр. Макарии. Источник, известный Н. П. Барсукову, сообщает, что в 1639 г. Новгородский митр. *Киприан* († 17 дек. 1634) послал в Верколу повеление освидет-



Св. прав. Артемий Веркольский.
Икона. XVIII в. (АМИИ)

тельствовать мощи «тутошними и окольными игумены, и попы, и диаконы». Получив роспись исцелений, митрополит в 1640 г. установил местное празднование памяти А. В., тогда же составили службу — «полный праздник: стихиры, и славники, и литею, и стиховны, и богородичны, и канон, и икос, и светилен, и хвалитны, и розпев под знаменем». Поскольку и это сообщение содержит хронологическое противоречие, можно предположить, что канонизация святого совершилась тогда же, когда было составлено житие, — ок. 1619 г. Память «святого и преподобного Артемия Веркопольского, иж в Кевроле» (без указания дня) внесена в месяцеслов *Симона (Азарьина)* (РГБ. МДА. № 201. Л. 335 об., сер. 50-х гг. XVII в.). В 1685 г. краткое житие святого опубликовано под 20 окт. в Прологе, что говорит об общерус. почитании А. В., память А. В. отмечена также в «Описании о российских святых» (кон. XVII–XVIII в.). В 1701 г. в Москве в храме во имя вмч. Параскевы на Пятницкой у. был освящен придел во имя А. В., здесь хранился его чудотворный образ с частицей мощей, написанный на доске от гроба святого.

В печатных Минеях, используемых ныне в РПЦ, под 23 июня (Минея (МП). Июнь. Ч. 2. С. 270–282) помещена полиелейная служба А. В. (см. *Знаки праздников месяцеслова*), под 20 окт. — тропарь и кондак из указанной службы (Минея (МП). Октябрь. С. 524). В Веркольском мон-ре ежедневно читается акафист святому.

Ист.: Описание о российских святых. С. 157; Пролог. Сентябрь—февраль. М., 1685. Лит.: Яхонтов И. Жития святых севернорусских подвижников Поморского края как исторический источник. Каз., 1881. С. 183–187;

Ключевский. Древнерусские жития. С. 323–324; Барсуков. Источники агнографии. Стб. 62–64; Голубинский. Канонизация святых. С. 128; Сергей (Спасский). Месяцеслов. Т. 3. С. 231; Дмитриев Л. А. Житийные повести Русского Севера как памятники литературы XIII–XVII вв. Л., 1973. С. 249–261, 290–292; Макарий. История РЦ. Кн. 4. Ч. 2; Кн. 6; Савельева Н. В. «Житие Артемия Веркольского» в рукописной традиции Веркольского монастыря // ТОДРЛ. 1999. Т. 51. С. 365–376; Свято-Артемиев Веркольский монастырь. М., 2000.

А. К. Сальников, Е. В. Романенко

Иконография. По описанию в иконописном подлиннике посл. четв. XVII в., А. В. «12 лет млад, в одной рубашке, в левой руке посох, в правой крест» (ИРЛИ. Бобк. № 4. Л. 142 об.), в подлиннике XVIII в.: «Праведный отрок... иже со отцом своим Козьмою земледельцем и шед на поле, умре от грома велика, млад отрок 12 лет, в рубашке, в руке лоза, колени голы. А инде пишет в рубашке и в портах» (Филимонов. С. 175). Одно из наиболее ранних изображений святого — в коротком белом хитоне и гиматии — сохранилось на иконе св. Василия Блаженного и А. В. в молении Спасу Еммануилу 20-х гг. XVII в. строгановского мастера (собрание П. М. Третьякова. ГТГ). На прорисях с икон XVII в. праведный отрок представлен прямолично, в рост, с благословляющей десницей и свитком в левой руке, нередко в ряду избранных святых (Маркелов. Т. 1. С. 125, 127, 135). Вместе со свт. Николаем он изображен на иконе сер. XVII в. (ГИМ), в центр к-рой врезан деревянный крест XVI в.; с мч. Уаром — на иконе ок. 70-х гг. XVII в. (ГТГ); со св. Иоанном Предтечей — на образе кон. XVII в. (ВГИАХМЗ). На поле иконы, среди избранных святых, — на образе «Распятие Христова» Леонтия Стефанова, 1679 г. (ГИМ); на нижнем поле иконы Божией Матери «Троеручица», XVII в. (ГИМ), — по поясу, с обращенными к зрителю ладонями.

В ранних списках жития святого (ГИМ. Щук. № 424. Л. 1 об., 50-е гг. XVII в.; БАН. Арх. Д. 255. Л. 3 об., 1655 г.), переписанных в Веркольском мон-ре иноком Антоном (Ловцовым), имеются миниатюры с ростовым графическим изображением А. В. в орнаментальной рамке старопечатного стиля: отрок, с крестом в правой руке и посохом в левой, обращен к благословляющей деснице Господней в сегменте неба. В Сборнике житий святых XVII в. помещена иллюстрация с сюжетом преставления праведного отрока (РНБ. ОЛДП. F 137. Л. 95 об., 96 об.).

Большое распространение получили иконы А. В. в молении Спасителю (в облачном сегменте), на фоне деревянного Веркольского мон-ря на берегу Пинеги. Святой традиционно изображался отроком с округлым ликом и короткими, слегка волнистыми волосами, в короткой белой (иногда красной) рубашке,



Св. прав. Артемий Веркольский. Литография. 1867 г. (РГБ)

с крестом и веткой (или стрелой-молнией) в руках, с босыми ногами. Панорама мон-ря, как правило, воспроизводит его исторический облик: храм вмч. Артемия Антиохийского, шатровую ц. во имя свт. Николая, трапезную, колокольню, ограду со Св. вратами и др. деревянные постройки; рядом или вдаль — пашня с изгородью, конь, запряженный в борону, и лежащая фигура убиенного отрока; в облаках благословляющий Спаситель, к-рому *Ангел-хранитель* подносит душу праведника. К данному иконографическому изводу относится икона кон. XVII — нач. XVIII в. (ГЭ), прорись с иконы XVIII в. северных писем (Маркелов. Т. 1. С. 133), прорись с иконы XVIII в. (ГРМ) — без вида мон-ря. На иконе 1-й пол. XIX в. (АМИИ) представлен каменный храм во имя А. В., на образе нач. XIX в. (АМИИ) в композицию включено изображение службы монахов в храме у мощей святого. Иногда рядом с фигурой молящегося А. В. представлен только рассказ о его смерти (из неск. сюжетов), без вида мон-ря, напр. на иконах XVIII в. (ГЭ; АМИИ), прориси с иконы XVIII в. (ГРМ); иногда встречается надпись: «Артеми[й] громом убиен бысть». На прориси с иконы XVII в. дважды изображен лежащий отрок, над ним клеймо с образом Успения прав. Анны (Маркелов. Т. 1. С. 131).

Сохранился ряд житийных икон А. В.: кон. XVII в. (ГРМ); кон. XVII — нач. XVIII в. (СИАПМЗ) — в среднике праведный отрок изображен вместе со свт. Николаем Чудотворцем, вокруг 2 ряда клейм жития А. В.; XVIII в. (АМИИ); сер. XIX в. (ЦМиАР). В составе клейм последней иконы: рождество и убиение громом святого, 10 посмертных чудес, в т. ч. исцеление сухорукого младенца, Андрея от «болезни очес», Авраама от зубной болезни, чудо о Ермолае, «одержимом духом нечистым», об Иоанне, «иже посмеялся чудесем с[в]ятаго и ослепе и бысть здрав по молитве», а также перенесение мощей А. В. в церковь, ему посвященную. Деяния А. В. представлены также на гравюре М. Нехорошев-

ского 1-й пол. XVIII в. (РНБ), на ксилографии 1882 г. (РГБ). Образ А. В. вошел в состав композиции Собора Новгородских святых и помещался вверху, как на прориси с иконы XVIII в.; также в состав Собора Карельских святых, как на иконе 1876 г. (Музей правосл. искусства г. Куопио, Финляндия); в число 189 рус. святых — на прориси с иконы 1814 г. (Маркелов. Т. 1. С. 399, 461). Изображение праведного отрока нач. XX в. помещено на юго-зап. столпе в храме апостолов Петра и Павла в Петергофе (1895–1905), вероятно, потому, что имп. Александр III скончался в день памяти А. В.

Лит.: Ровинский. Народные картинки. Т. 3. С. 552–553; Антонова, Миева. Т. 2. С. 356–357, 443. № 845, 954. Ил. 157; Мильчик М. И. Веркольский монастырь в иконографии XVII–XVIII вв. // ПКНО, 1986. Л., 1987. С. 487–496; Косцова А. С., Побединская А. Г. Русские иконы XVI — начала XX в. с изображением монастырей и их основателей: Кат. выст. / ГЭ. СПб., 1996. С. 29–30. Кат. 15, 16; Сорок сороков. Т. 2. С. 612; Маркелов. Святые Древней Руси. Т. 1. С. 124–135, 398–399, 460–461. Т. 2. С. 62; Северные писемца: Кат. / Сост. О. Н. Вешнякова, Т. М. Кольцова. Архангельск, 1999. Кат. 225, 226.

О. А. Полякова, Я. Э. З.

АРТЕ́МИЯ РИ́МСКАЯ, мц. (пам. 7 июня), дочь имп. Диоклетиана — см. в ст. «Маркелл, сщмч., папа Римский, и др. мученики».

АРТЕМОН [Артемий] (I в.), свт. (пам. 24 марта, пам. греч. 22 марта), первый епископ г. Селевкия Писидийская (М. Азия). Был рукоположен ап. Павлом, к-рый избрал его из числа христиан этого города как мужа выдающихся добродетелей. А. скончался в глубокой старости после долгого и богоугодного архипастырского служения.

Во мн. слав. рукописных памятниках он неверно назван епископом Солунским (по свидетельству *болландистов*, в нек-рых греч. памятниках вместо Селевкии также указывается Фессалоника). В России со 2-й пол. XVII в. в изданиях Пролога ошибочно появляются памяти 2 святых: Артемона (Артемия) Селевкийского и Артемона (Артемия) Солунского.

Краткие греч. жития А. содержатся в *Минологии Василия II* (PG. 117. Col. 363–364), в *Синаксаре К-польской ц. Х в.* (SynCP. Col. 557), а также в Императорском минологии (Ath. Cutl. 23, XII в. Fol. 215–217).

Наиболее раннее свидетельство почитания А. на Руси — упоминание его памяти в *Месяцеслове Мстиславова Евангелия* кон. XI — нач. XII в.

(Апракос Мстислава Великого. С. 261). Последование А. в рус. служебных Минеях неизвестно, но оно находится в составе болг. праздничной Минеи (ГИМ. Хлуд. 152) 2-й пол. XIV в. В рус. Минею XII в. (РНБ. Соф. 199. Л. 3–5) включен канон, озаглавленный «Священномученика Арфемона, епископа Селевкия», но относящийся к сцмч. *Артемону* Лаодикийскому.

В 1-й редакции нестишного Пролога, перевод к-рой был осуществлен на Руси в 1-й пол. XII в., краткое житие А. помещено под 22 марта; во 2-й редакции, составленной в кон. XII в., — под 24 марта.

Гимнография. По одной из греч. рукописей визант. периода (АНГ. Т. III. Р. 241) известен анонимный канон А. 4-го гласа без акростиха; начало — «Τὸν ἐν ἁσκήσει, ὡς ἐν θαλάσσει» (греч. — В подвигах, как в море). В совр. богослужбной практике правосл. Церковью последование А. не поется. В печатных Минеях, используемых ныне в греч. Церквах, по 6-й песни канона утрени, помещен стихной синаксарь А. (Μηνᾶιον. Μάρτος. Σ. 175). Ист.: ВHG, N 2047; ActaSS. Mart. Т. 3. Р. 472–473; SynCP. Col. 557–558; ЖСв. Март. С. 452–453.

Лит.: *Sergii (Спасский)*. Месяцеслов. Т. 3. С. 114; *Bardy G. Artémon (3) // DHGE*. Т. 4. Col. 799; *ΘНЕ*. Т. 3. Σ. 266; *Σωφρόνιος (Εὐστρατιάδης)*. Ἀγιολόγιον. Σ. 59.

Иконография. Изображается в святительском облачении (фелони, омофоре), с кодексом в руках: на фреске в *Успенском соборе во Владимире*, ок. 1189 г. (В. Н. Лазаревым ошибочно назван в мч. *Артемием* Антиохийским); на вологодской минейной иконе на март, кон. XVI в. (ВГИАХМЗ); на иконе XVIII в. (Музей икон г. Реклингхаузена). В иконописном подлиннике С. Т. *Большакова* (XVIII в.) под 24 марта об А. сказано: «Сед, плешив, брада Афанасия, на конец раздвоилася, ризы кресты киноварь, амфор [омофор] и Евангелие» (С. 83).

О. Н. Заец, В. Е. Сусленков

АРТЕМОН [греч. Ἀρτέμων] († 303), сцмч. Лаодикийский (пам. 13 апр., греч. 24 марта, 12 апр., зап. 8 окт.). Род. в 1-й пол. III в. в Лаодикии (неизвестно, Сирийской или Фригийской). С юных лет посвятил себя служению Церкви и 77 лет провел в различных послушаниях, начиная с чтеца и кончая саном пресвитера. Во время гонения имп. *Диоклетиана* А. вместе с еп. Лаодикийским Сисинием и неск. христианами проникли ночью в капище богини Артемиды и подожгли его. Узнав об этом, имп. легат Патрикий решил схватить и казнить Сисиния и А., но по дороге

к христ. храму внезапно заболел. Только обратившись за помощью к Сисинию, он был исцелен по его молитве. Вскоре, направляясь в Кесарию, Патрикий встретил А., к-рый словом Христовым заставил следовать за собой неск. диких оленей и ослов. Узнав о том, что он христианин, Патрикий приказал заковать А. в кандалы и вести в Кесарию. Об этом еп. Сисинию рассказал посланный А. олень. В храме Асклепия Патрикий принуждал А. поклониться языческому богу, но тот остался непреклонен. Он заставил выползти из храма змей, к-рых жрецы держали там, дунул на них, и они тотчас погибли. Свидетель этого чуда жрец Виталий уверовал во Христа. Но Патрикий объявил это волшебством и приказал поместить старца на горящую сковороду, колоть его тело раскаленными прутьями и строгать железом. В это время на площадь прибежал олень от Сисиния и начал лизать ноги А., затем, заговорив человеческим голосом, предсказал Патрикию смерть в кипящем котле. На следующий день Патрикий велел наполнить котел кипящей смолой и бросить туда А., но с неба спустились 2 ангела в виде орлов и бросили в котел Патрикия. А. остался невредимым и окрестил жреца Виталия и др. уверовавших во Христа язычников. В ту же ночь голос свыше велел А. идти в Азию в г. Вули вместе с Александром и его матерью Пиронией с проповедью слова Божия. А. отправился в путь и был перенесен ангелами в Вули, где обратил множество людей в христианство. Во время проповеди А. был схвачен язычниками и усечен мечом.

В греч. житиях А. содержатся различия. В пространном житии (ВHG, N 175) местом мученической кончины А. назван Вули в Азии, в кратких синаксарных житиях (ВHG, N 175b и 175c) — Валвини (Βαλβίνη); житие в составе *Минология Василия II* повествует о мирной кончине святого.

В календарях память А. указывается 8 окт., 24 марта, 12 и 13 апр. Под 8 окт. она содержится как в зап. календарях (напр., в Римском мартирологе), так и в визант. агиографических памятниках к-польского происхождения: *Типиконе Великой ц.* X в. (*Mateos*. Турисон. Т. 1. Р. 64), *Синаксаре К-польской ц.* X в. (*SynCP*. Col. 121–122), *Петровом Синаксаре XI в.* (*Сергий (Спасский)*. Месяце-

слов. Т. 2. С. 312). Под 24 марта житие А. (ВHG, N 175b) помещено в печатной греч. Минее (изд. Венеция, 1596). Под 12 апр. память А. отмечается в Типиконе Великой ц. X в. (*Mateos*. Турисон. Т. 1. Р. 266), *Минологии Василия II* (PG. 117. Col. 397–398) и *Синаксаре К-польской ц.* X в. (*SynCP*. Col. 597–600), под 13 апр. — в памятниках *Иерусалимского устава*, начиная с древнейших списков: *Sinait*. gr. 1096, XII в. (*Дмитриевский*. Описание. Т. 3. С. 37), ГИМ. Син. греч. 272, 1297 г. В совр. церковном календаре греч. Церковью память А. празднуется 12 апр.

Пространное житие А. (ВHG, N 175) сохранилось в 2 слав. переводах. Древнейший находится в составе старослав. Супрасльской Четвы Минеи XI в. под 24 марта (Супрасльски, или Ретков сборник. София, 1982. Т. 1. С. 220–236). Др. перевод этого жития включен в ВМЧ (*Иосиф, архим.* Оглавление ВМЧ. Стб. 41 (2-я паг.)). Служба А. с канонем Георгия Никомидийского включена под 13 апр. в состав Минеи РНБ. Соф. 199. Л. 3–5, XII в.

В 1-й редакции нестишного Пролога, перевод к-рой был осуществлен на Руси в 1-й пол. XII в., краткое житие А. помещено под 12 апр.; во 2-й редакции, составленной в кон. XII в., — под 24 марта.

Гимнография. По используемому ныне в РПЦ Типикону (Типикон. Т. 2. С. 595) 13 апр. совершается служба А. без знака (см. *Знаки праздников месяцеслова*). Последование, помещенное в рус. печатной Минее, известно по мн. греч. кодексам визант. периода (напр., РНБ. Греч. 553. Л. 83 об. — 86, XI в.). Канон А. 4-го плагального, т. е. 8-го, гласа с алфавитным акростихом принадлежит гимнографу Георгию, имя к-рого вписано в богородичны (АНГ. Т. 8. Р. 176–184, 409–411). Из 2 известных седальнов 4-го гласа один (Vindob. hist. gr. 66. Fol. 68–73, XII в.) помещен в рус. печатной Минее, др. (РНБ. Греч. 553. Л. 83 об. — 86, XI в.) не вошел в печатные богослужбные книги. В греч. рукописях студийского типа сохранился корпус стихир 4-го плагального, т. е. 8-го, гласа, полностью отличный от опубликованного в совр. слав. Минее. В совр. греч. печатной Минее последование отсутствует, однако по 6-й песни канона помещен стихной синаксарь (Μηνᾶιον. Ἀπρίλιος. Σ. 89).

Ист.: ВHG, N 175; ActaSS. Oct. Т. 4. Col. 41–47; ЖСв. Апр. С. 186.

Лит.: *Abicht R., Reichelt C.* // *ASPh*. 1898. Bd. 20. S. 185–197; *Bardy G. Artémon (1) // DHGE*. Т. 4. Col. 799; Ἀρτέμων // *ΘНЕ*. Т. 3. Σ. 266–

269; Σωφρόνιος (Εὐστρατιάδης). Ἀγιολόγιον. Σ. 59.

В. А. Бузавский, О. В. Лосева,
А. Ю. Никифорова

Иконография. В «Ерминии» Дионисия Фурноаграфота, нач. XVIII в. (Ч. 3. § 22. № 24), сказано об А. (вероятно, ошибочно под 24 марта): «Старец с длинной бородою, был усечен мечом»; в иконописном подлиннике С. Т. Большакова, XVIII в., под 13 апр.: «Надсед, риза поповская празелень темная, брада Власиевы поуже, а не подвоилася» (С. 88). Святой изображен, напр., в росписи нартекса ц. Св. Троицы мон-ря Козия в Валахии (Румыния), ок. 1386 г.; на вологодской минейной иконе на апрель, кон. XVI в. (ВГИАХМЗ); на иконе «Спас Еммануил, с припадающими сщмч. Артемоном и прмц. Евдокией», 60-е гг. XVII в., мастера Оружейной палаты (ГМЗК); в росписи ц. свт. Николая в Пелиново, 1717–1718 гг.; в Строгановском иконописном подлиннике, посл. треть XVIII в. (Маркелов. Т. 2. С. 291), — в фелони, с благословляющей десницей и Евангелием в левой покровенной руке; на эмалеовой иконе «Миней на апрель», XIX в. (ГМЗРК).

Лит.: Большаков. Подлинник иконописный. С. 88; Маркелов. Святые Древней Руси. Т. 2. С. 290–291. Ил. 9.

АРТЕМОН, мч. (пам. 9 нояб.) — см. *Нарса и А.*, мученики.

АРТЕМОН (Артема) — см. в ст. «*Монархизм*».

АРТЕМОН (Евстратов Василий Иванович; 17.02.1889, дер. Язвы Тверской губ.— 4.12.1937, Курская обл.), еп. Курский и Обоянский. Род. в крестьянской семье. В 1910 г. окончил Псковскую ДС, в 1918 г.— МДА со степенью кандидата богословия. В 1911 г. рукоположен во священника, служил на разных приходах. 5 апр. 1932 г. пострижен в монашество с именем А., 10 апр. 1932 г. хиротонисан во епископа Петропавловского, викария Омской епархии. Со 2 июля 1933 г. епископ Бугурус-ланский, викарий Самарской епархии. В 1934 г. временно управлял Ульяновской епархией, в том же году назначен епископом Мелекесским, викарием Уфимской епархии, в дек. 1935 г.— епископом Курским и Обоянским. В апр. 1937 г. арестован, обвинен в том, что стоял во главе «контрреволюционной террористической фашистской организации церковников», в к-рую входило подчиненное ему духовенство. Признал себя виновным. Расстрелян по приговору тройки УНКВД по Курской обл. от 4 дек. 1937 г.

Арх: Архив УФСБ РФ по Белгородской обл. Арх. № 3742. Т. 2.

Лит.: Мануил. Русские иерархи, 1893–1965. Ч. 1. С. 358.

Игул. Дамаскин (Орловский)

АРТЕМЬЕВ Иван (XVII в.), московский серебряных дел мастер, мешанин Новонемецкой слободы. Работал по заказам *Патриаршего двора*. В 1691 г. А. вместе с А. Бланкостинным изготовил 6 серебряных лампад, украшенных чеканным растительным орнаментом, к иконам местного ряда иконостаса в ц. Собора двенадцати апостолов Московского Кремля, по образцу лампы, привезенной из подмосковного *Угрешского во имя свт. Николая Чудотворца мон-ря*. В 1692 г. по заказу Патриарха *Адриана* сделал для Успенского собора Кремля на икону Воскресения Христова (находилась в алтаре за жертвенником) оклад серебряный, частично золоченный, декорированный чеканным орнаментом, и 2 чеканных венца «с сиянием» к изображениям Иисуса Христа на иконе; на полях укрепил 4 накладные золоченые дробницы с финифтными изображениями Страстей Христовых и Положения во Гроб. К этому же образу А. сделал киотный серебряный оклад с чеканным растительным узором трав и рельефными обрамлениями («трубами») по краю (оклады утрачены, вероятно, в 1812).

Лит.: *Троицкий В. И.* Словарь: Мастера-художники золотого и серебряного дела, алмазники и сусальники, работавшие в Москве при Патриаршем дворе в XVII в. М., 1914. С. 5; Опись Московского Успенского Собора 1701 г. СПб., 1876. С. 666–667 (РИБ; Т. 3).

В. В. Игошев

АРТЕМЬЕВ Михаил (1724–1773), московский купец, владелец фабрики гравированных народных картинок (см. *Лубок*), находившейся на р. Яузе около с. Троицкое-Голенищевое. Согласно прошению, поданному А. в Святейший Синод, фабрика была организована в 1759 г. Грави-ровали сам А., Дмитрий Пастухов, Петр Дружинин, Филипп Лебедев, Федор Тихонов, преимущественно черной манерой (меццо-тинто), иногда офортом (см. *Гравюра*). Вероятно, в обучении мастеров редкой для России технике черной манеры и в создании картинок принимал участие нем. гравер Иоганн (Иван) Штенглин, работавший в 1750–1765 гг. в Москве. После 1764 г. А. по благословению Святейшего Синода обу-

чал рисованию и гравированию мастеров Московской синодальной типографии, за что просил себе новые «привилегии», в частности, чтобы ему и его художникам был обеспечен свободный доступ в соборные церкви всех епархий для срисовывания и копирования икон. Всего за годы существования фабрики было создано не менее 217 изображений преимущественно на религ. сюжеты, а также ряд портретов: архиеп. Псковского *Гедеона (Криновского)*, имп. Петра I Великого, имп. Павла (оттиски в РНБ, ГМИИ). После смерти А. фабрика перешла к купцам Белавину и Колокольникову, в 1776 г. перестала существовать.

Лит.: *Ровинский.* Народные картинки. Кн. 3. С. 713–722, № 1–75; Кн. 4. С. 609, № 834; С. 632; С. 670, № 1123; С. 779–780, № 1708–1782; *он же.* Словарь гравиров. Т. 1. Стб. 20–23; *Собко.* Словарь художников. Т. 1. Стб. 239–241; *Сытова А. С.* Михаил Артемьев — «фундатор» гравировальной фабрики в Москве // Народная картинка XVII–XIX вв. СПб., 1996. С. 104–117.

М. Е. Ермакова

АРТЕМЬЕВ Петр (70-е гг. XVII в., Суздаль — 21.01.1700, Соловецкий мон-рь), правосл. диакон-расстрига, перешедший в католичество, писатель. Род. в семье правосл. священника. После 1685 г. поступил в московскую *Славяно-греко-латинскую академию*, где учился у братьев Иоанникия и Софрония *Лихудов*. В 1688 г. вместе с Иоанникием Лихудом уехал в Венецию, посетил Рим, учился в католич. школах. Под влиянием *иезуитов* тайно перешел в католичество, впосл. объяснял свой поступок, в частности, высоким авторитетом папы и духовенства у католиков. По возвращении в Москву в 1691 г. был рукоположен во диаконы к Петропавловской ц. в Новомещанской слободе. В 1697 г. священник этой церкви написал донос Патриарху *Адриану*, в к-ром сообщал, что А. в храме читал католич. молитвы и произносил поучения, в к-рых «похвалял в вере поляки, ляхи, литву», соблюдал католич. посты, носил на себе образ Антония Падуанского, придерживался католич. взглядов в вопросах об исхождении Св. Духа и о времени пресуществления Св. Даров, исповедовался и причащался у иезуитов, осуждал преследование старообрядцев и проч. А. был запрещен в служении, однако продолжал проповедовать в частных домах, вокруг него собрался кружок из светских и духовных лиц, среди

к-рых было 2 католич. священника. А. резко критиковал взгляды *Евфимия Чудовского*, к-рый наряду с Лихудами возглавлял «грекофилов» в их спорах с «латинствующими», происходивших в кон. 70–80-х гг. XVII в. После вторичного доноса на А. в мае 1698 г. Патриарх отправил его в заключение в *Новоспасский мон-рь*, где А. написал «тетради» с подробным изложением своих взглядов, в «тетрадах» также содержались обвинения против Лихудов, в частности в том, что Иоанникий Лихуд тайно придерживался католичества. Возможно, свидетельства А. были одной из причин заключения Лихудов в Новоспасском мон-ре в 1698 г. На Соборе в июле 1698 г. А. был осужден, расстрижен и сослан в архиерейский мон-рь в Холмогорах под надзор архиеп. *Афанасия (Любимова)*. Поскольку А. упорствовал в своих взглядах, 11 сент. того же года его сослали в *Соловецкий мон-рь*, где он вскоре скончался. Сведения о пребывании А. на Соловках и о его кончине содержатся в рукописи БАН. I. В. 11 (Л. 51об.—54), где сообщается, что незадолго до смерти А. отрекся от «латинского заблуждения».

Все материалы, касающиеся биографии А., и его сочинения собраны в рукописи: ГИМ. Син. № 393 (кон. XVII в.), включающей в себя письма А. к отцу (с отпечатком религ. экзальтации в духе католич. мистических сочинений), выдержки из дневника, к-рый А. вел во время пребывания за границей, соборные акты, осудившие А. Статьи «На еретика Петра роздиакона» содержатся в сб. ГИМ. Син. № 346 (Л. 1237–1260). Сохранились 11- и 13-сложные силлабические вирши, посвященные Спасителю, Богородице, святым Иоанну Предтече, Иосифу, Иоакиму и Анне, а также царю и пеци как символу геенны огненной, к-рые А. писал в холмогорской тюрьме «по обоконьям по дереву». По предположению И. А. Шляпкина, стихи, посвященные Богородице, являются переводом лат. молитвы. Соч.: [Стихи] // *Титов А. А.* Летопись Двинская. М., 1889. С. 108–110. Ист.: АИ. Т. 5, № 295. С. 537–538. Лит.: *Никольский М.* Русские выходцы из заграничных школ в XVII столетии: Петр Артемьев // *ПО.* 1863. Т. 10. С. 246–270; *Соловьев.* История. М., 1991. Кн. 7. С. 579–581; *Казан М. Д.* Петр Артемьев // СККДР. Вып. 3. Ч. 3. С. 32–34; *Панич Т. В.* «Написание к советникам» Афанасия Холмогорского: Мат-лы к биограф. Петра Артемьева // Гума-

нитарные науки в Сибири. Сер.: Отечеств. история. Новосибир., 1999. № 2. С. 40–43; она же. «Ответ» Евфимия Чудовского на «лжущее писание» Петра Артемьева // *Обществ. сознание и лит-ра XVI–XX вв.* Новосибир., 2001. С. 224–245.

Т. В. Панич

ARTES LIBERÁLES [лат.— свободные искусства; 7 liberales disciplinae — 7 свободных искусств], античная и средневеков. классификация наук и образования. Восходит к «энциклопедическому образованию» (греч. ἐγκύκλιος παιδεία) *софистов* и «свободным наукам» (греч. ἐλευθέρια ἐπιστήματα) *Аристотеля*. В системе образования господствующим становится семичастный канон, включавший свободные искусства, к-рые в кратком изложении должны были охватывать весь состав знаний, за исключением его самого высокого уровня — философского осмысления сущего. С V в. А. I. делились на тривиум (грамматика, риторика, диалектика) и квадривиум (арифметика, геометрия, астрономия, музыка; порядок следования дисциплин мог различаться). Теоретически тривиум являлся начальным образованием (примерно с 6 до 14 лет), дававшим практические знания и возможность занимать общественные должности. Квадривиум предназначался для тех, кто намеревался стать ученым. Наиболее подробное изложение 7 свободных искусств находится в трактате африкан. неоплатоника V в. *Марциана Капеллы* «О браке Филологии и Меркурия», в к-ром в аллегорической форме (речь шла о свадебном пиршестве во дворце Юпитера, где персонифицированные школьные науки выступали как служанки невесты Филологии) давалось изложение образовательного минимума. Этот трактат стал одним из популярных учебников Средневековья. В нач. VI в. *Боэций* создал ряд учебных трактатов по арифметике, музыке и логике, к-рые впоследствии использовались для преподавания. В VII в. нек-рые вопросы преподавания А. I. рассмотрены *Исидором Севильским* в кн. «Этимологии».

В Византии система обучения «свободным искусствам» сохраняла свое значение неизменно, хотя сам термин не получил большого распространения; византийцы, как правило, пользовались обозначением ἐγκύκλιος παιδεία (общее образование). Методика тривиума и quadri-



Аллегория риторики.
Гравюра. Нач. XVI в.

виума лежала в основе преподавания в многочисленных частных школах, в имп. школе при Магнаврском дворце (с сер. IX в.), а также с XI–XII вв. в придворном К-польском ун-те и в Патриаршей школе, где готовили гос. чиновников. До падения Византийской империи обучение в К-поле считалось престижным, здесь в различных учебных заведениях училось много выходцев из Зап. Европы, в т. ч. осужденный Церковью богослов *Иоанн Итал.* Крупнейшими визант. теоретиками преподавания «свободных искусств» были Лев Математик — руководитель школы при Магнаврском дворце в IX в., *Михаил Пселл* — автор учебника по логике, служившего основой для преподавания этого предмета в Европе до XV в. В эпоху Палеологов (XIII–XV вв.) получили известность *Георгий Акрополит*, возродивший высшую школу в К-поле после его отвоевания у латинян; его ученик Патриарх *Григорий II Киприот* — автор учебных пособий по риторике; *Максим Плануд*, предпринявший в кон. XIII в. пересмотр мн. школьных дисциплин — от грамматики до географии и астрономии и впервые в Византии использовавший труды античного астронома *Птолемея* и инд. десятичную систему цифр; *Георгий Пахимер* — преподаватель Патриаршей школы, оставивший труды по наукам quadri-

виума. В Зап. Европе до эпохи *Каролингского возрождения* (VIII–IX вв.) науки находились в упадке. Только в Ирландии, Англии и Италии изучался тривиум, основы астрономии использовались для нужд церков-

ного календаря. В деятельности ученых эпохи *Карла Великого*, прежде всего *Алкуина* и его школы, наблюдаются 2 тенденции использования А. I. — как средства для библейской экзегетики и как системы образования, — что повлекло за собой обращение к античной традиции. Возрождение квадривиума связано с централизованным введением в IX в. учебника Марциана Капеллы в систему школьного, в основном монастырского, образования, а также с влиянием Иоганна Скота *Эриугены* в школах Лана и Осера. В X—XI вв. А. I. развиваются в монастырских и соборных школах благодаря деятельности *Аббона* из Флэри, *Фулберта Шартрского*, *Герберта Аурилакского*. О высоком уровне преподавания А. I. в Зап. Европе в нач. XII в. свидетельствует сб. «*Neptateuchon*» (ἑπτάτευχον — «семиоружие», т. е. 7 дисциплин) *Тьерри Шартрского*, построенный по принципу хрестоматии, куда вошли 45 основных учебных текстов, в т. ч. новый перевод «*Элементов*» *Евклида*, выполненный *Аделардом Батским*, перевод трудов *Птолемея*, сделанный *Германом Каринтийским*. В соч. *Гуго Сен-Викторского* «*Дидаскаликон*» (греч. учебное пособие, XII в., — теоретическое введение к свободным искусствам) они предстают как 1-я часть более широкого образования, заканчивающегося философией и богословием.

В XIII в. в связи с большим количеством переводов, более полным знакомством с наследием Аристотеля и развитием опытного знания повышается роль А. I. в системе образования. В Парижском ун-те преподаватели и студенты А. I. составили фак-т искусств, к-рый стал основой для медицинского, юридического или богословского образования. О значении фак-та искусств свидетельствует тот факт, что именно он избирал ректора ун-та, и в то же время утверждается идея, что, для того чтобы стать настоящим ученым, богословом или медиком, уже недостаточно традиц. курсов тривиума и квадривиума, им должно сопутствовать опытное постижение природы. В единстве А. I. и философии выразилась идея энциклопедического знания, объединяющего разум и веру, светскую науку и богословие. Ученые XIII в. объединяли А. I. с зарождавшейся натурфилософией и метафизикой. В трудах Вин-

сента из Бове («*Зерцало доктрины*») и Эгидия Римского преобладают логика в тривиуме и математика в квадривиуме. Спекулятивная математика легла в основу натурфилософии *Фомы Аквинского*, *Роберта Гроссетеста* и *Роджера Бэкона*. В XIV в. она уже доминировала в философии.

Отдельные элементы А. I. сохраняются в европ. университетском образовании до наст. времени (распространен титул «магистр свободных искусств»). Однако с XVI в. система А. I. постепенно подвергается трансформации. В высших католич. учебных заведениях философия рассматривается как промежуточный этап между тривиумом и квадривиумом. В протестант. образовании



Аллегория логики.
Гравюра. 1509 г.

философия выделяется в отдельный фак-т. В иезуитских школах при сохранении прежнего содержания дисциплин выделяются 3 основные: грамматика, риторика и философия, причем последняя включает в себя диалектику и математические предметы квадривиума. В XIX в. система А. I. окончательно уступает место совр. делению на дисциплины, к-рые изучаются не последовательно, а параллельно и практически без учета уровня их сложности.

На рус. землях А. I. преподавались в правосл. *братских школах*, к-рые начали появляться в Юго-Зап. Руси в кон. XVI — нач. XVII в. как мера против насильственного насаждения католичества и унии среди православных в Речи Посполитой. Обучение в братских школах, ориентированных на программу польск. иезуитских коллегий и протестант. гимназий, основывалось на преподавании предметов тривиума

и квадривиума. Первоначально ведущую роль в братском образовании играли львовская и виленская школы (открылись ок. 1585, в 1592 польск. кор. *Сигизмунд III* разрешил назвать правосл. львовскую школу школой «свободных наук»), в 30-х гг. XVII в. крупнейшим образовательным правосл. центром украинско-белорус. земель Речи Посполитой стал Киевско-Могилянский коллегий (открыт в 1632, в 1701 преобразован в академию). В XVIII в. учебная программа КДА стала образцом для др. духовных академий в России.

Наряду с А. I. в ср. века существовала классификация «механических искусств» (*artes mechanicae*), к-рым в совр. языке соответствуют собственно искусства и прикладные научные дисциплины. Выделялись также «сомнительные искусства» (*artes incertae*): оккультные науки, алхимия, всевозможные гадания, астрология. К ним христ. об-во и Церковь всегда относились с подозрением, но за ними не отрицалась некая возможность истинного знания.

Лит.: *Marrou H.-I.* Histoire de l'éducation dans l'Antiquité. P., 1966; *Arts libéraux et philosophie au Moyen Âge: Actes du 1^{er} Congrès intern. de philosophie médiévale* (27.08–2.09.1967). Montréal; P., 1969; *Hunger H.* Die hochsprachliche profane Literatur der Byzantiner. Münch., 1978; *The Seven Liberal Arts in the Middle Ages*. Bloomington, 1983; *Культура Византии*. М., 1984. С. 478–503; 1989. С. 366–400; 1991. С. 395–411; *Уколова В. И.* «Последний римлянин» *Боэций*. М., 1987. С. 44–58; *она же.* Античное наследие и культура раннего Средневековья. М., 1989; *Dechant F.* Die theologische Rezeption der Artes liberales und die Entwicklung des Philosophiebegriffs in theologischen Programmschriften des Mittelalters von Alkuin bis Bonaventura. St. Ottilien, 1993; *Englisch B.* Die Artes liberales im frühen Mittelalter (5.–9. Jh.). Stuttg., 1994; *Успенский Ф. И.* Очерки истории византийской образованности. М., 2001.

О. С. Воскобойников, И. Н. Попов

АРТЛЕБЕН Николай Андреевич (3.03.1827, Москва — 14.03.1882, Владимир), архит., реставратор. Окончил Дворцовое архитектурное уч-ще в Москве (1849), служил архитектором казенной палаты во Владимире (с 1851 по 1860), епархиальным архитектором (с 1857), в строительном отд-нии Владимирского губ. правления (с 1866), с 1864 г. чл.-кор., а с 1867 г. действительный член Московского археологического об-ва. С 1879 г. состоял редактором Владимирских губ. ведомостей. В 50-х гг. XIX в. участвовал (совместно с Д. А. Корицким) в реставрации



собора *Владимирского в честь Рождества Пресв. Богородицы мон-ря*. Как практик-реставратор был приглашен по рекомендации Московского археологического об-ва для руководства реставрацией зданий Синодальной типографии в Москве (1871–1875). Работал на восстановлении собора Рождества Пресв. Богородицы в Муроме (1875–1878). Внес значительный вклад в спасение древнейших памятников Сев.-Вост. Руси.

А. входит в плеяду рус. архитекторов, с именами к-рых связано превращение реставрации в особое направление архитектурной деятельности: его проекты имеют научное обоснование, опираются на документальные источники и подбор аналогов. Работы А. сформировали представление о владими́ро-суздальском зодчестве во 2-й пол. XIX — нач. XX в. Он первым осуществил натурные и археологические исследования важнейших памятников этого региона (напр., соборов Княгинина мон-ря, Дмитриевского во Владимире, ц. Покрова на Нерли), открыл в 60-х гг. XIX в. фрагменты фресок XII в. (?) в Спасо-Преображенском соборе Переславля-Залеского (сняты со стен во время реставрации собора в 1892 В. В. Сусловым; большая часть погибла в 1895). Соч.: Древние фрески, открытые в Спасо-Преображенском соборе в Переславле-Залеском // Тр. Владимирского губ. стат. комитета. Владимир, 1864. Вып. 1. С. 77–85; Евангелие 1544 года Боголюбова мон-ря // Древности: Тр. МАО. М., 1865. Т. 1. С. 104–105; Кадило Городищенской церкви // Там же. С. 206; О подделке босфорских монет в Керчи и разграблении курганов Таврической губ. // Там же. 1870. Т. 2. Протокол 41. С. 354; По вопросу об архитектуре XII века в суздальском княжестве // Тр. 1-го Археол. съезда. М., 1871. Т. 1. С. 288–299; О рукописном синоиде 1672 г. // Древности. 1874. Т. 4. Вып. 2. С. 65–67; О немецком надгробном памятнике XVI в., найденном в Троицкой церкви во Владимире на Клязьме // Там же. М., 1878. Т. 7. Вып. 2. Протокол 124. С. 44–45; Древности Владимиро-суздальской области, сохранившиеся в памятниках зодчества в пределах Владимирской губернии. Владимир, 1880; Казна Московского Успенского собора, устроенная Аристотелем Фиораванти в 1478 г. // Древности. 1880. Т. 8. С. 123–134.

Лит.: *Смирнов А. В.* Портретная галерея уроженцев и деятелей Владимирской губернии. Владимир, 1909. Вып. 3. С. 29–31; *Дьяконов М. В.* К биограф. словарю Московских зодчих XVIII–XIX вв. (извлеч. из архивов) // Русский город: Ист.-методол. сб. М., 1976. С. 273; *Славина Т. А.* Исследователи русского зодчества: Рус. ист.-архит. наука XVIII — нач. XX в. Л., 1983. С. 101; *Крашенинников А. Ф.* Архитектор Николай Андреевич // Зодчие Москвы времени эклектики, модерна и неоклас-

сизма (1830-е — 1917 гг.): Иллюстр. биограф. словарь. М., 1998. С. 24.

А. Л. Баталов

АРТОЗА́НИ [груз. არტოზანი], селище на окраине с. Руиспири, в исторической пров. Грузии Кахети (ныне Ахметский р-н), с мон-рем во имя св. *Шию Мгвимского*. Его значительную часть составляют пещерные кельи, возможно связанные с деятельностью подвижника VI в. св. Шию Мгвимского. Главный храм мон-ря, возведенный в 50-х гг. XIII в., — кирпичная однонефная постройка с выступающей апсидой и выемчатыми крестами по фасадам. В XVI в. с запада была пристроена колокольня. Др. постройки, в т. ч. более древняя небольшая однонефная церковь, находятся в руинированном состоянии. В главном храме, в алтаре на зап. стене и на стенах нефа, сохранились фрагменты росписи, в частности композиций «Чудо арх. Михаила в Хонех», «Валаамова ослица» и изображений 2 царственных особ — Давида VI Нарина и Давида VII Улу. В XIX в. мон-рь пришел в запустение и более не возобновлялся. На др. конце А. находится древняя ц. Квелацминда (Св. Девы) сер. VI в., относимая к типу т. н. трехцерковных базилик.

Д. Туманишвили

АРТОКЛАСИ́Я — см. в ст. «Благословение хлебов».

АРТОЛА́ТРИЯ — см. *Хлебоплетническая ересь*.

А́РТОС [греч. ἄρτος — хлеб], в визант. обряде особый хлеб, используемый за богослужениями *Светлой седмицы*.

Происхождение чина об А. (чина возвышения А. за пасхальными трапезами) тесно связано с происхождением чина о *панагии* (чина возвышения *просфоры* в честь Пресв. Богородицы за трапезами в течение всего остального года). Первое известное упоминание об А. содержится в *Евергетидском Типиконе* (1-я пол. XII в.): в описании трапезы после литургии 1-го дня *Пасхи* здесь сказано: «Идуше же в трапезу, поем «Христос воскрес» трижды и более ничего, ибо псалом не глаголем. По окончании же [трапезы] глаголем: «Благословен Бог, питающий нас», и тотчас трапезарий возвышает хлебы [ἄρτων], говоря: «Христос воскрес», и это же говорим и мы, восстав

[от трапезы]. Также: «Слава: И ныне:», «Аще и во гроб», «Господи, помилуй» 15 раз и отпуст. И такой чин во всем, как сказано, сохраняется во всю эту седмицу» (*Дмитриевский*. Т. 1. С. 559). В описании трапезы последнего дня Светлой седмицы — субботы — сказано: «В этот день, прежде чем сядут братия, иерей раздробляет хлебы (ἄρτοι), а трапезарий раздает всем братиям» (*Ibid.* Р. 565). С приведенными статьями *Евергетидского Типикона* сходны указания одного из памятников *Иерусалимского устава* — Типикона Paris. Coislin. 402, XIII в. (*Дмитриевский*. Т. 3. С. 127). Особая молитва на раздробление А. существовала уже в XII в. (*Евхологий Sin. gr.* 973. Fol. 117v, 1153 г.; согласно этому *Евхологию*, А. раздробляются после литургии *Антипасхи*; в том же веке на Руси свт. *Кирилл Туровский* дает объяснение символического значения А. в слове на тот же праздник: «по Пасце, похваление Воскресения, и о арьтусе, и о Фомине испытаны ребр Господних» (*Творения*. К., 1880. С. 14)), ее содержание: «Подателю всяческих, Христе Боже наш... воскресый из мертвых... благословивый пять хлебов (ἄρτους) и пять тысяч насытивый, Сам и ныне, Владыко, благослови и сии хлебы (ἄρτους)... и не остави нас во вся дни жизни нашея...» (*Дмитриевский*. Т. 2. С. 124).

В рус. печатных богослужебных книгах регулярно помещаются молитва на освящение А. в 1-й день Пасхи, молитва на раздробление А. в Светлую субботу, чин об А. в 1-й день Пасхи и во всю Светлую седмицу и чин об А. и о панагии в Светлую субботу. В то время как текст молитвы на раздробление А. и в до-никоновских, и в послереформенных изданиях *Служебника* и *Требника* в главном совпадает с текстом этой молитвы по ркп. Sin. gr. 973, молитвы на освящение А. (отсутствующие в древних рукописях) в изданиях 1-й пол. XVII в. и 2-й пол. XVII–XX в. различны. Содержание молитвы на освящение А. по *Служебнику* 1602 г. (гл. 11) и по *Требнику* 1623 г. (гл. 40): «Радостию и веселием прославляем Тя, воскресшаго Христа Бога нашего, и усретенние Воскресения к празднику празднику почтем... Благослови трапезу сию... якоже благословил еси житницы Иосифовы, и бездожие и безведрие...»; в *Требнике* 1623 г. отмечается, что А. освящается в *алтаре*





поют полностью 9-ю песнь канона Пасхи, после чего диакон через царские врата отдает А. иерею, надевшему священные об-

*Шествие с артосом
в московском
Свято-Даниловом мон-ре*

лечения, и все расходятся (Устав церковный 1610 г. Триодная часть. Л. 140–142).

непосредственно перед началом литургии 1-го дня Пасхи, перед освященным А. всю литургию горит свеча. Согласно послереформенным изданиям Служебника, А. также освящается в алтаре, но уже после окончания пасхальной литургии; молитва «на благословение артоса» обращена к Богу Отцу и содержит призывание «призреть на хлеб сей и благословить и освятить его», А. в ней трактуется как праздничное приношение «в честь и славу и в воспоминание славного Воскресения» Сына, к-рому придается прообразовательный смысл евр. пасхального *агница*.

Чин об А. в дониконовских книгах называется «Чин о панагии, бываемый в монастырях на Святую Пасху, и чрез всю Светлую седмицу» и имеет следующий порядок: после отпуста литургии иерей берет в руки икону Воскресения Христова, диакон — А., все монахи идут в трапезную при пении отпустительного тропаря «Христос воскрес из мертвых» и колокольном звоне, игумен благословляет кушанья и братия садятся за стол. По окончании трапезы поется трижды тропарь Пасхи, дважды «Господи, помилуй», единожды «Господи, благослови», и трапезарь, поклонившись игумену, возвышает А. «обоима рукама, тремя персты», говоря трижды: «Христос воскрес!», монахи трижды отвечают: «Во истину воскрес!», трапезарь, изобразив А. крест, говорит: «Поклоняемся Его тридневному Воскресению». Игумен и все монахи целуют А. при пении ирмоса 9-й песни канона Пасхи; после этого трапезарь возглашает: «За молитв святых отец...», поют тропарь Пасхи трижды, «Слава», ипакои, «И ныне:», кондак, «Господи, помилуй» дважды, «Господи, благослови», игумен говорит обычное благословение в конце трапезы. Затем совершают такое же шествие обратно в храм. В храме

Очень близки к этим указаниям предписания соборных Типиконов мон-рей *Афона* XIX в. (*Дмитриевский*. Т. 3. С. 631, 634, 654, 679–680, 709). Такой же порядок указывается и в послереформенном Типиконе, однако здесь допускается, что А. может находиться не в алтаре, а в храме на *аналоге*; троекратное восклицание «Христос воскрес!» при возношении А. заменено однократным, а 9-я песнь канона в конце чина — припевом «И нам дарова...» (Типикон. Т. 2. С. 944–946). В Светлую субботу, согласно всем рус. печатным богослужебным книгам, в трапезную относят и А., и панагию; А. раздают до начала трапезы, а после ее окончания совершают обычный чин о панагии. Совр. греч. печатные богослужебные книги, ориентирующиеся во многом на сложившуюся приходскую практику, об А. упоминают достаточно кратко (*Πεντηκοστήριον*. Σ. 9).

В рус. приходской практике А. освящают (обычно на солее или в царских вратах) после *заамвонной молитвы* литургии 1-го дня Пасхи; освящение, как правило, кроме молитвы включает в себя каждение и окропление св. водой. После освящения А. полагают на аналой, к-рый во время богослужений стоит у иконостаса возле иконы Христа, в промежутках между службами аналой с А. устанавливают в царских вратах. Согласно приходской практике во время каждодневного крестного хода А. обносят вокруг храма и помещают на прежнее место. В Светлую субботу, после чтения молитвы и раздробления, А. раздают всем молящимся в храме. В России распространен обычай не потреблять А. полностью в этот день, а хранить его дома для вкушения натошак.

Символика чина об А. вытекает из символики чина о панагии. В последнем Богородичная просфора — пана-

гия, стоящая в *панагии* на монашеском столе, символизирует присутствие Божией Матери за трапезой; так же и А. изображает присутствие за трапезой самых радостных дней года Самого Воскресшего Христа. В литургических комментариях происхождение А. часто связывается с апостольской практикой: привыкнув вкушать трапезу вместе с Учителем, апостолы отлагали для Него часть хлеба и после *Вознесения*, переживая Его невидимое сопричастие с ними. В древнерус. лит-ре это сказание об апостолах содержится в послании еп. Тверского *Нила Грека* († 1521) вельможе Георгию Дмитриевичу «О воздвижении пресвятыя и о артусе» (*Никольский Н.* *Материалы о древнерусской письменности*. III // ХЧ. 1909. Август–сентябрь. С. 1115–1119) и повторено в соч. «Вопрошение известно от неких», традиционно приписываемое прип. *Максиму Греку* (*Сочинения*. Каз., 1862. Ч. 3. С. 109–113; рус. пер.: *Творения*. 1996 г. Ч. 3. С. 71–72); тот же сюжет использовался в XVII в. для настенных росписей ярославских церквей (*Брюсова В. Г.* *Послание епископа Нила князю Георгию Ивановичу // ТОДРЛ*. 1974. Т. 28. С. 184–185). Т. о., А. напоминает верующим о пребывании с ними Воскресшего Сына Божия, ставшего для них истинным «хлебом жизни» (Ин 6, 35). Тот же смысл имеет и выпекаемый верующими кулич. Обычай использования А. за пасхальными службами может иметь и полемический оттенок, поскольку употребление евангелистами слова «ὁ ἄρτος», а не «τὰ ἄζυμα» (опресноки) в повествованиях о *Тайной вечере* (Мф 26, 26, Мк 14, 22, Лк 22, 19, ср.: 1 Кор 11, 23) визант. полемистами рассматривается как свидетельство о совершении Христом Евхаристии не на пресном (как у католиков и армян), а на квасном хлебе.

Согласно уставным указаниям, А. — это «всецелая», т. е. целая и без изъятых частиц, просфора «со крестом, на ней изображенным» (Типикон. Т. 2. С. 945), без «образа Воскресения Христова» (Там же. С. 956). В рус. практике А. — высокий цилиндрический хлеб, в центре к-рого обычно помещено изображение Воскресения Христова, а по окружности — полный текст отпустительного тропаря Пасхи. В практике мон-рей *Афона* А. — хлеб небольшого размера, примерно такой же, как и хлеб,



благословляемый за *всенощным бдением*.

Ист.: *Дмитриевский*. Описание; Служебник. М., 1602; Устав церковный. М., 1610; Потребник. М., 1623; Типикон; Служебник. Лит.: *Дебольский Г. С., прот.* Православная Церковь в ее таинствах, богослужении, обрядах и требах. М., 1994. С. 269–270; *Никольский*. Устав. С. 631–634; *Булгаков С. В.* Настольная книга для священно-церковно-служителей. [Т. 1]. М., 1993. С. 638–639, 646; *Скабаланович*. Типикон. Т. 3. С. 50–71.

М. С. Желтов, Ю. И. Рубан

АРТОСНЫЙ ПАНАГИАР — см. в ст. «Панагиар».

АРТОФОРЫЙ — см. *Хлебоносец*.

АРУТЮНОВА-ФИДАНЯН

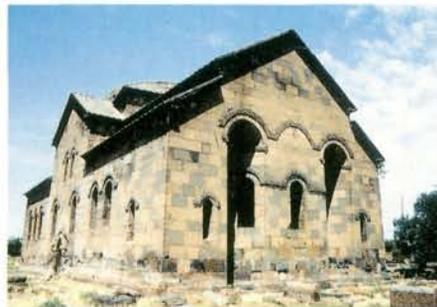
Вида Артуровна (род. 30.09.1937, Москва), российский византист и арменовед. В 1960 г. окончила классическое отделение филологического факультета МГУ. Защитила канд. дис. на тему «Типик Григория Пакуриана» (1968, исторический факультет Ереванского гос. университета), докт. дис. посвященную исследованию армяно-визант. контактной зоны (1991, ИРИ РАН). До 1978 г. работала в Ереване в Ин-те истории АН Арм. ССР, затем в Москве в академических Ин-тах всеобщей истории и российской истории.

А.-Ф.— автор 4 монографий и неск. десятков научных статей, посвященных экономической и политической истории, просопографии, исторической картографии, социально-адм. строю Византийской империи. Основное место в исследованиях занимает изучение правосл. арм. общин (*армян-халкидонитов*) в странах визант. культурного круга. Этой теме посвящены монографии А. Ф., многочисленные статьи. В отдельных работах особое внимание уделено проблемам русско-арм. отношений («Византийские и армянские историки о Руси и русах», «Культе Григория Армянского в Новгороде», «Православные армяне в Северо-Восточной Руси»). К оригинальным разработкам исследовательницы помимо концепции арм. правосл. общины VI–XI вв. можно отнести гипотезу о существовании новой общественной модели в лимитрофных областях Византии, обозначенной термином «контактная зона», а также введение в научный оборот термина «вторичный эпос» — явление, существующее на пересечении устной и письменной традиции. Работы А.-Ф. публиковались в Болгарии, Франции, Греции, Австрии и Армении.

Соч.: Типик Григория Пакуриана: Текст, введ., пер., и коммент. Ереван, 1978; Армяно-халкидониты на восточных границах Византийской империи (XI в.). Ереван, 1980; Образ Византии в армянской историографии X в. // ВВ. 1991. Т. 52. С. 112–135; Армяно-византийская контактная зона (X–XI вв.): Результаты взаимодействия культур. М., 1994; Образ Византии в армянской средневековой историографии XI в. (Аристарх Ластивертци) // ВВ. 1994. Т. 55. С. 146–151; Православные армяне в контексте борьбы за унию церквей на Христианском Востоке // Традиции и наследие Христианского Востока: Мат-лы междунар. конф. М., 1996. С. 23–62; Методы создания позитивного образа Византийской империи в армянской историографии (период экспансии) // Чужое: опыты преодоления: Очерки из истории культуры Средиземноморья. М., 1999. С. 277–309; Реликвии в системе армяно-византийских отношений: религиозно-политические аспекты // Реликвии в искусстве и культуре восточнохристианского мира / Ред.-сост. А. М. Лидов. М., 2000. С. 50–52; «Повествование о делах армянских» (в печати).

Е. Д. Джагацян

АРУЧ [арм. Արուճ], древнее поселение в Армении, к северо-западу от Аштарака. Упоминается с V в., с 661 г. ок. четверти века был адм. центром Армении. Кафедральный собор А. возведен, согласно строительной



Кафедральный собор в Аруче. 662–666 гг.

надписи и сообщениям хроник, правителем страны Григором Мамиконяном, датируется 662–666 гг. Это наиболее крупный образец купольного зала (внутренние размеры 16,92×34,56 м) и, вероятно, первое сооружение подобного архитектурного типа. Утонченность декора подчеркивает дворцовый характер храма. В апсиде сохранились остатки росписи VII в. К югу от храма раскопан дворец того же времени с капителями ионического типа и четырехстолпным залом V–VI вв. В А. находится крепость, к северу от А. — караван-сарай и др. памятники. В XI в. А., вероятно, был центром халкидонитской епархии в составе диоцеза Феодосиополя.

Ист.: *Гевонд*. История. Ереван, 1982. С. 26 (на арм. яз.) (рус. пер.: СПб., 1887. С. 15);

Иованнес, католикос Драсханакерци. История Армении. Ереван, 1996. С. 94, 198 (на арм. яз.) (рус. пер.: Ереван, 1986. С. 92). Лит.: *Дурново Л. А.* Стенная живопись в Аруче // Изв. АН Арм. ССР. 1952. № 1. С. 64 сл.; *Орбели И. А.* Избранные труды. Ереван, 1963. С. 402, 221–223; *Аракелян Б. Н., Арутюнян В. М., Мнацаканян С. Х.* О некоторых вопросах истории армянской архитектуры. Ереван, 1967. С. 31–34, 98–113; *Котанджян Н.* Художественный язык Аручской росписи // 2-й Междунар. симп. по армянскому искусству. Ереван, 1978. Отд. отд.; *он же*. Цвет в раннесредневековой живописи Армении. Ереван, 1978. С. 42; *Gandolfo F., Zarian A.* Ptghni. Arudch // Documenti di Architettura Armena. Mil., 1986. Vol. 16; *Матевосян К.* Аруч. Ереван, 1987 (на арм. яз.); *Kazarian A.* La «Sala con cúpula» de la iglesia Armenia de Arudch (s. VII) y sus fuentes en la tradición arquitectónica de Constantinopla // Erythia. Madrid, 2001; *Казарян А. Ю.* Собор в Аруче и купольные залы Армении VII в.: К вопросу о визант. влиянии // ДРИ: Посвящ. 100-летию со дня рожд. проф. В. Н. Лазарева. СПб., 2002.

А. Ю. Казарян

АРФАКСАД [евр. אַרְפַּכְשָׁד, 'arpaḳšad, греч. Ἀρφαξάδ].

1. Один из сыновей *Сима*, родившийся через 2 года после потопа (Быт 10. 1, 22–24; 11. 10–13). Через своего внука *Евера* является предком евр. народа. Точное значение имени А. неизвестно; наиболее вероятно, что оно связано с древнеевр. *kašaddim* — халдеи. Исходя из этого и из контекста, в к-ром А. упомянут в списке потомков Ноя, считается, что его уделом была Центр. Вавилония (ср.: Иуд. древн. I б. 4). Это устойчивое восприятие предков евреев как соседей и отдаленных родственников древних вавилонян связано с их обитанием на юге Вавилонии, где в I тыс. до Р. Х. жили халдеи. Подобным образом и *Авраам*, прямой потомок А., живя в Уре Халдейском, но не будучи халдеем, тоже оказывается соседом халдеев. А. также упомянут в родословии Господа Иисуса Христа (Лк 3. 35).

2. Мидийский правитель, отстроивший стены г. Екбатаны (Иф 1. 1 сл.). Потерпел поражение в войне с вавилонским царем *Навуходоносором II* и был убит им в горах Рагава. Вероятно, предание об А. отражает победоносную войну, предпринятую *Навуходоносором* против Мидийской державы и ее вассала — эламского царя в кон. 90-х или нач. 80-х гг. VI в. до Р. Х., приведшую, в частности, к разгрому Элама (ср.: Иер 40. 35–39, Иезек 32. 24 сл.). Великим царем Мидии в то время был *Киаксар* (625–585 до Р. Х.), так что А., видимо, один из младших мидийских царей, погибший на этой войне.



Лит.: Солярский П. Арфаксад // Опыт библейского словаря собственных имен. СПб., 1879. С. 164; Hess R. S., White S. A. Arpachshad // ABD. Vol. 1. P. 400–402; Gong M. Arpachshad // NBL. Lfg. 1. S. 175.

А. А. Немировский

АРХАНГЕЛ [греч. ἀρχάγγελος — начальник ангелов], в небесной иерархии, описанной в «*Ареопагитиках*» (СН 9. 1), 8-й, предпоследний ангельский чин (см. в ст. «*Ангелология*»). Слово «А.» в Свящ. Писании впервые появляется в 3-й Книге Ездры (4. 36), где с этим именем выступает ангел Иеремиил. В посл. это имя воспринимается новозаветными авторами (Иуд. 1. 9; 1 Фес. 4. 16) и христ. лит-рой. Кроме арх. Иеремиила древнее предание, восходящее к ветхозаветным представлениям, называет по именам еще неск. А. Первое место среди них принадлежит арх. *Михаилу* (евр. מיכאל — кто как Бог). В Библии он именуется «вождем воинства Господня» (слав. ἀρχίστρατιγъ силы гдни) (Нав. 5. 14–15), т. к. под его водительством ангельские силы выступили против дьявола. «И произошла на небе война: Михаил и Ангелы его воевали против дракона, и дракон и ангелы его воевали против них, но не устояли, и не нашлось уже для них места на небе. И низвержен был великий дракон, древний змий, называемый дьяволом и сатаной...» (Откр. 12. 7–9). В Книге пророка Даниила (12. 1) арх. Михаил изображен как «князь великий, стоящий за сынов» израильского народа, т. к. покровительство, оказываемое этому народу, составляло один из видов его служения людям. В новозаветные времена *архистратиг* Михаил признается покровителем и сподборником «воинствующей Церкви», т. е. всех верных Богу, ведущих брань с силами зла.

Еще одно имя А. — Гавриил (בריאיל — муж Божий или сила Божия) (Дан. 8. 16; Лк. 1. 19). А. с этим именем известен как служитель Божественных таин (Athanas. Alex. Vita Antonii. 36; Ioan. Chrysost. Contr. anom. III 5; Агеор. СН 8. 2). Он возвещает первосвященнику *Захарии* о рождении св. *Иоанна Крестителя* (Лк. 1. 19) и Деве Марии о зачатии и рождении Иисуса Христа (Лк. 1. 26–38).

Имена четырех А. упоминаются в неканонических книгах Свящ. Писания: *Рафаил* (רפאל — исцеление Божие) (Тов. 3. 16), *Уриил* (אוריאל — свет или огонь Божий) (3 Езд. 4. 1),



Архангел. Мозаика собора Св. Софии в Киеве. 1043–1046 гг.

Салафиил (שאלתיאל — молитва к Богу) (3 Езд. 5. 16, 31) и Иеремиил (יירמיהל — высота Божия) (3 Езд. 4. 36). Два архангельских имени — *Иегудиил* (יהודיהל — хвала Божия) и *Варахиил* (ברכיהל — благословение Божие) — сохраняются в церковном Предании. Все эти А. совершают различные служения, особенности которых в основном отражены в их именах (Orig. De princip. I 8. 1; Ioan. Chrysost. In synaxim archangelorum [spuria] // PG. 59. Col. 755). Поскольку по роду своего служения эти А. приближены к Богу, а 8-й чин находится в небесной иерархии, представленной «Ареопагитиками», на предпоследнем месте, по-видимому, они не входят в этот ангельский чин.

Наименование А. используется нек-рыми отцами Церкви (Cyr. Hieros. Catech. II 4) для обозначения предводителя злых сил (см. в ст. «*Сатана*») — ср.: Еф. 6. 12.

Лит.: Макарий. Православно-догматическое богословие. Т. 1. С. 387, 396–399, 414; Глаголев А. Ветхозаветное библейское учение об ангелах. К., 1900; Roques R. Introduction // Denys l'Aréopagite. La hiérarchie céleste. P., 1958. P. I–XCV; idem. L'Univers dionysien: Structure hiérarchique du monde selon le Pseudo-Denys. P., 1983; Мейендорф И., прот. Введение в святоотеческое богословие. Н.-Й., 1985². С. 291; Книга ангелов: Антология. СПб., 2001.

М. С. Иванов

АРХАНГЕЛИОТИССА [греч. Ἀρχαγγελιώτισσα], **ПРЕСВЯТОЙ БОГОРОДИЦЫ МУЖСКОЙ МОНАСТЫРЬ**, находится к северо-востоку от г. Ксанти (*Ксанфийская и Перифеорийская митрополия* Элладской Церкви). Основан в XIV в., однако расположенная под алтарем крипта относится, по преданию, к X в. Расцвет мон-ря пришелся на XV–XVI вв.; в нем существовала книгописная мастерская. В XVI в. мон-рь имел и др. название — Панагия Халкалиотисса. В XVII в. ценные вкла-

ды в А. делали епископы городов Ксанти, Драмы и Филиппи (Неофит, Афанасий, Аверкий, Даниил). Древний храм был разрушен землетрясением 1829 г., совр. собор построен в 1841–1874 гг. в визант. стиле, колокольня сооружена в 1844 г. Во время балканских и первой мировой войн А. подвергся серьезным разрушениям и разграблению, после этого начался период его упадка. При Антонии, митр. Ксанфийском (1954–1994), мон-рь был отреставрирован и преобразован из муж. в жен. Однако в 1998 г., при митр. Пантелеимоне, снова стал действовать как муж. В наст. время здесь хранятся частицы мощей вмч. *Пантелеимона* и чудотворная икона Богоматери, в б-ке — рукописи XIII–XIV вв. Престольный праздник — 15 авг., Успение Пресв. Богородицы. В 1999 г. в мон-ре было 10 монахов; игумен — архим. Софроний (Гудзинис).

Лит.: Χατζησταύρου Χ. Κατάλογοι δύο τῶν χειρογράφων τῶν ἐν Ξάνθῃ τῆς Θράκης ἱερῶν ἐνοριακῶν μονῶν Παναγίας Ἀρχαγγελιώτισσης καὶ Παναγίας Καλαμιῶς // BZ. 1912. Bd. 21. S. 65–72; Γκριτσόπουλος Τ. Α. Ἀρχαγγελιώτισσης, Μονὴ // ΘΗΕ. Τ. 3. Σ. 299; Λέκκος Ε. Π. Τὰ μοναστήρια τοῦ Ἑλληνισμοῦ. Πειραιῶς, 1997. Τ. 1. Σ. 42–43; Κόκορη Δ. Θ. Ὁρθόδοξα Ἑλληνικά Μοναστήρια. Ἀθήνα, 1997. Σ. 190; Κοκκίνης Σ. Τὰ μοναστήρια τῆς Ἑλλάδος. Ἀθήνα, 1999. Σ. 44; Δίπτυχα, 1999. Σ. 689.

О. В. Л.

АРХАНГЕЛОВ МОНАСТЫРЬ В ЛЕОСНОВЕ — см. в ст. «*Леосново*».

АРХАНГЕЛУ [греч. Ἀρχαγγέλου] **МОНАСТЫРЬ**, подворье *Киккского мон-ря* (Кипрская архиепископия). Расположен около Като-Лакатамии, к юго-западу от Никосии. Собор мон-ря освящен в честь арх. Михаила, однако во мн. источниках называется ц. арх. Гавриила. Двухнефный храм франко-визант. стиля представляет собой соединение построек разных периодов. В юж. нефе сохранились остатки стен первоначально-го храма, относимого, по преданию, к кон. XI — нач. XII в. (это было прямоугольное строение с апсидой, цилиндрическим сводом и куполом). После землетрясения 1491 г., в кон. XV — нач. XVI в., здание было существенно перестроено и расширено. Сев. придел был пристроен между 1547 и 1570 гг. С этого времени начинает употребляться второе название мон-ря — ц. арх. Гавриила, т. к. новый придел был освящен, видимо, в честь арх. Гавриила. Нартекс построен в 1660 г. Кипрским архиеп.

Никифором, к-рый был затем похоронен в этом храме.

В XVI в. А. м. имел свои книгописную и иконописную мастерские. В XVII в. мон-рь сделался местом пребывания Кипрских архиепископов. Приезжавший в Москву в 1642 г. «Кипрския земли Архангельского монастыря архиепископ Парфений» привез в дар царю частицы мощей свт. *Епифания Кипрского* и ап. *Луки (Белоброва)*. С. 15, 18, 87). Собор мон-ря являлся кафедральным до 1720 г., когда архиепископская кафедра была перенесена в храм ап. Иоанна Богослова в Никосию. С 1713 г. А. м. становится подворьем (метохом) Киккского мон-ря. По описанию, сделанному в 1735 г. В. Г. Григоровичем-Барским, церковь имела пристройки и была окружена с 4 сторон высокими стенами. Мон-рь назван «Архангелом Кладязным» из-за большого количества «студенцов» (родников), находившихся в его окрестностях (Григорович-Барский. Ч. 2. С. 322–324).

В 80-х гг. XX в. по инициативе игумена Киккского мон-ря Никифора монастырские строения были отреставрированы, построены новые здания. В 1986 г. был открыт Исследовательский центр Киккского мон-ря (Κέντρον Μελετών Ἱερῶς Μονῆς Κύκκου), занимающийся научными и издательскими проектами по истории монашества и Кипрской Церкви, организацией симпозиумов и семинаров по богословским и филологическим проблемам (директор — д-р Иоаннис Феохаридис). Центр выпускает «Ежегодник» (Ἐτηρίς). В А. м. также действует Центр изучения кипрского греч. языка (Κέντρον Ἑθναροῦ Κυπριακῆς Ἑλληνικῆς Γλώσσης), где ведется составление исторического словаря кипрского греч. языка по образцу «Thesaurus Linguae Graecae»; работают реставрационная мастерская, где хранятся книги, рукописи, иконы и церковные облачения, и мастерская по шитью церковных облачений.

В соборе, справа от иконостаса, в нише находится изображение арх. Михаила (XVI–XVII вв.), написанное поверх более ранней живописи, возможно относящейся к Комниновской эпохе. Иконостас изготовлен по заказу архиеп. Никифора в сер. XVI в. Иконы «Богоматерь с Младенцем Христом» и «Архангел Михаил» с ктиторскими изображениями архиеп. Никифора, царские

врата и неск. др. икон выполнены иконописцем Павлом (1650). На иконе ап. Иоанна Богослова, 1783 г., имеется изображение игум. Киккского мон-ря Мелетия III как донатора. Справа от сев. входа в храм сохранилось граффити, указывающее годы, когда сюда в засуху из Киккского мон-ря приносили подающую дождь чудотворную *Киккскую* икону Божией Матери.

Лит.: Григорович-Барский В. Г. Странствования... по св. местам Востока. СПб., 1886. Ч. 2; Κύρρης Κ. Π. Ἀρχαγγέλου, Μονῆ, ἐν Κύπρῳ // ΟἩΝΕ. Τ. 3. Σ. 300–301; Белоброва О. А. Кипрский цикл в древнерус. литературе. Л., 1972; Parthog G. Byzantine and Medieval Cyprus: A Guide to the Monuments. New Barnet, 1995. P. 195–196; Ἐορτολόγιον Ἐκκλησίας Κύπρου // Τυπικαὶ Διατάξεις, 2000. Λευκωσία, 2000. Σ. 451–455.

О. В. Л.

АРХАНГЕЛЬСКАЯ И ХОЛМОГОРСКАЯ ЕПАРХИЯ РПЦ, учреждена в марте 1682 г. В 1682–1731 гг. Холмогорская и Важская, в 1731–1787 гг. Архангелогородская и Холмогорская, в 1787–1799 гг. Архангельская и Олонецкая, в 1799–1985 гг. Архангельская и Холмогорская, в 1985–1995 гг. Архангельская и Мурманская, с 1995 г. А. и Х. е. Совр. территория — в границах Архангельской обл., кафедральный го-

род — Архангельск. Епархия разделена на 4 благочиннических округа: Северо-Архангельский (Приморский, Лешуконский, Пинежский, Виноградовский р-ны Архангельской обл., Ненецкий АО), Котласский (Котласский, Вилегодский, Ленский, Красноборский, Верхнетоемский р-ны), Вельский (Вельский, Коношский, Устьянский, Шенкурский, Няндомский р-ны) и Плесецкий (Плесецкий, Каргопольский р-ны). Правящий архиерей — еп. *Тихон (Степанов)*. К 1 февр. 2001 г. в А. и Х. е. существовало 93 прихода (27 городских, 66 сельских), 52 храма, 4 мон-ря (3 муж., 1 жен.), в клире епархии состояли 80 священников и 26 диаконов.

А. и Х. е. в кон. XVII — нач. XX в. Начало распространения христианства в Подвинье относится ко времени вхождения его в Новгородскую землю, что произошло не позднее кон. XI — нач. XII в. По уставу новгородского кн. Святослава Ольговича 1136 г. Заволочье платило десятину Новгородской епархии. Большая роль в христ. просвещении края принадлежала *архангельскому во имя арх. Михаила* и *корельскому во имя свт. Николая Чудотворца мон-рям* (основаны в кон. XIV–XV в.).





нием викарного Старорусского епископа), Архангельской епархии был передан г. Кемь с уездом. По

Кафедральный собор во имя прор. Или в Архангельске. Фотография. Кон. XX в.

Во 2-й пол. XV в. вост. часть Двинской земли (по рекам Пинеге и Мезени до Печоры), а также основанный в 1584 г. Архангельск (Нов. Холмогоры) вошли в Митрополию (с 1589 Патриаршую) область, в 1674 г. эти территории вновь присоединились к Новгородской епархии. В 1571–1584 и 1613–1617 гг. земли по рекам Двина и Вага были подчинены Вологодской кафедре.

Проект образования епархии на Севере России был утвержден на *Большом Соборе 1666–1667 гг.*, постановлением Собора 1681–1682 гг. была учреждена Холмогорская и Важская епархия, в состав которой вошла северо-вост. часть территории Новгородской митрополии от р. Онеги по рекам Колва и Уса, в т. ч. города Холмогоры (кафедральный) и Архангельск с уездами, Кевроль, Мезень, Кола, Пустозерск, Вага, четверти Важского присуда с Устьянскими волостями, *Соловецкий мон-рь* с вотчинами и *Анзерским Елеазаровым скитом*. Образование А. и Х. е. было обусловлено, в частности, необходимостью усиления борьбы со старообрядчеством, широко распространившимся на поморских и подвинских землях.

В 1762 г. кафедра и учреждения епархиального управления были переведены в Архангельск. По штатам 1764 г. епархии присвоено 8-е место среди 15 епархий 3-го класса. 15 марта 1787 г. Архангельская епархия была объединена с Олонецкой, территория епархии включала в себя Архангельскую и Олонецкую губернии с отчислением приходов, находившихся на территории др. губерний. В 1796 г. Олонецкая губ. была упразднена, в 1799 г. входившие в ее состав территории, а также Пудожский и Повенецкий уезды Архангельской губ. отошли к Новгородской кафедре (находились под управле-

нием викарного Старорусского епископа), Архангельской епархии был передан г. Кемь с уездом. По штатам 1799 г. А. и Х. е. была 9-й среди 20 епархий 3-го класса, в 1888 г. — 11-й среди 29 3-классных епархий. В 1832 г. епархия была разделена на 30 благочиннических округов. В связи с обширностью епархии, а также для усиления борьбы с расколом в Карелии было учреждено Кемское викарство, 26 авг. 1910 г. во епископа Кемского был хиротонисан архим. *Варсонофий (Вихелин)*, настоятель *Артемиева Веркольского мон-ря*. Под его управление были переданы приходы и мон-ри Пинежского у. С 14 февр. 1913 г. карельские приходы 2-го благочиния Кемского у. А. и Х. е. находились в подчинении *Сердобольского викарства Финляндской епархии*, а викарий А. и Х. е. получил титул «Пинежский» (см. *Пинежское викарство*).

Количество храмов, численность духовенства. В кон. XVII в. на территории епархии находилось ок. 218 храмов; в 1764 г. — 261;

Свято-Троицкий кафедральный собор в Архангельске. Фотография. Кон. XIX в.



в 1850-м — 419, из них: 1 кафедральный и 8 городских соборов, 14 монастырских и 222 приходские церкви, 1 ружная церковь, 1 церковь при казенных заведениях, 14 кладбищенских, 166 упраздненных и приписных храмов, 251 часовня и моленная дом; в 1912 г. — 698, из них: 15 соборов, 50 монастырских церквей, 447 приходских и ружных храмов, 8 церквей домашних и при казенных заведениях, 2 единоверческих, 143 приписных и упраздненных, 33 кладбищенские церкви, 430 часовен и моленных домов. В 1850 г. в клире епархии состояли 8 протоиереев, 240 священников, 41 диакон, 368 причетников; в 1912 г. — 21 протоиерей, 355 священников, 53 диакона, 340 псаломщиков. Число монашествующих: в 1850 г. — 44 инока, 21 послушник, 17 инокинь; в 1912 г. — 162 инока, 58 послушников, 149 инокинь, 161 послушница.

Органы епархиального управления. В кон. XVII — нач. XVIII в. Архангельские архиереи управляли епархией через приказы: Судный (Духовных дел или Разряд), во главе с судьей духовных дел (духовное лицо), приказным (светским) и 2 дьяками, и Казенный, во главе с казначеем (монашествующим) и 1 дьяком. Местное управление осуществлялось *старостами поповскими* и десятскими священниками, соборные протопопы осуществляли надзор над духовенством десятин епархии. Особенностью управления в А. и Х. е. являлось ограничение фискальных полномочий поповских старост сбором неокладных пошлин и ежегодная посылка приказных дьяков для сбора церковной дани с наделением их судебными полномочиями. С кон. 20-х гг. XVIII в. функции приказов перешли к архиерейской канцелярии (с 1744 — консистория). С сер. XVIII в. управление на местах осуществлялось духовными правлениями во главе с соборными протопопами (в Вельске — до 1787, в Мезени, Пинеге — до 1847, в Холмогорах, Шенкурске — до кон. 60-х гг. XIX в.).

С 1868 г. проводились епархиальные съезды духовенства. На съезде, проходившем 10–24 июня 1917 г. в Архангельске, рассматривались вопросы, связанные с созывом *Поместного Собора Православной Российской Церкви 1917–1918 гг.*, обсуждались реформы епархиального управления. Съезд высказался за

сохранение консистории при условии введения в ее состав выборных членов от духовенства и мирян, в будущем консисторию должен был заменить выборный епархиальный совет из представителей духовенства и мирян. Съезд высказался за выборность клира, передачу церковных школ в ведение Мин-ва народного просвещения, за свободу совести, против отделения Церкви от гос-ва. В соответствии с решением Поместного Собора 1917–1918 гг. постановлением Временного правительства Северной обл. от 4 дек. 1918 г. в А. и Х. е. духовная консистория епархии была упразднена, ее функции были переданы новоучрежденному епархиальному совету, первое заседание к-рого состоялось 12 дек. 1918 г.

Духовные учебные заведения.

В 1723 г. архиеп. *Варнавои (Волатковским)* в Холмогорах была учреждена Славяно-русская школа с классами грамматики и пиитики, в 1730 г., после введения преподавания латыни, школа стала называться Славяно-латинской в ранге семинарии. При еп. *Аароне (Еропкине; 1735–1738)* школа была временно закрыта. В 1747 г. созданы классы риторики и логики, в 1780 г. введен полный курс ДС (богословие и философия, греч. и европ. языки), с 1870 г. преподавались карельский и зырянский языки. Ректор назначался с 1762 г. Первоначально семинария размещалась в разных зданиях в Холмогорах, в Архангельске, при Козьмеручьевском Спасском мон-ре (с 1744), в 1771 г. окончательно была переведена в Архангельск, с 1799 г. состояла при Михаило-Архангельском мон-ре, в 1812 г. получила собственное здание. Семинарский храм во имя св. ап. Иоанна Богослова освящен в 1862 г. ДС первоначально содержалась на средства архиерейского дома, с 1764 г. находилась на казенном окладе. Число учащихся: в 1723 г. — 39, в 1813-м — 250, в 1837-м — 92, в 1850-м — 86, в 1912 г. — 146. При семинарии находилась б-ка с богатым собранием рукописей XVI–XVII вв. и старопечатных книг.

В сент. 1809 г. в ходе реформы духовно-учебных заведений в А. и Х. е. были открыты Архангельское уездное уч-ще при семинарии и 10 приходских уч-щ (8 из них закрыли в 20–30-х гг. XIX в. из-за недостаточного числа учеников). В 1848 г. еп. *Варлаамом (Успенским)* было откры-



ходские школы, их число особенно возросло после издания в 1884 г. «Правил о церковно-приходских школах». В 1867 г. в епархии су-

*Архангельская духовная семинария.
Фотография. Кон. XIX в.*

ществовало 130 церковных школ, в 1880-м — 12, в 1902-м — 283, в

1913 г. — 256 (из них: 4 двухклассные, 251 одноклассная и школа грамоты). С 1896 г. в епархии создавались второклассные училищные школы, готовившие в основном преподавателей для школ грамоты (в 1913 в епархии действовали 3 училищные школы). Первоначально церковные школы содержались на средства епархии, с 1892 г. на их содержание выделялось пособие из казны. В 1893–1908 гг. почетным попечителем церковных школ епархии являлся св. прав. *Иоани Кронштадтский* (всего им было собрано и пожертвовано ок. 150 тыс. р.), нек-рые школы носили его имя (в частности, в с. Сура). Первоначально в большинстве церковноприходских школ преподавало местное духовенство, с кон. 90-х гг. XIX в. увеличилось число светских преподавателей (в основном выпускниц епархиального жен. уч-ща). В 1909 г. при церковноприходских школах епархии существовали 244 б-ки, в ряде школ было организовано обучение ремеслам.

2 окт. 1863 г. было открыто епархиальное жен. уч-ще для девушек из духовного сословия (в 1863–1869 — четырехклассное с 4-летним курсом обучения). Преподавание общеобразовательных предметов велось по сокращенной программе, основное внимание уделялось занятиям рукоделием и обучению практическим навыкам преподавания. С 1869 г., согласно Уставу о епархиальных духовных жен. уч-щах 1868 г., оно было преобразовано в трехклассное с 6-летним курсом, в 1881 г. — в шестиклассное, в 1909 г. — в семиклассное. В нояб. 1894 г. при уч-ще открыта образцовая церковноприходская школа. С 1869 г. окончившие полный курс получали право на преподавание в качестве домашних учительниц. Число воспитанниц: в 1863 г. — 28, в 1899-м — 265, в 1912 г. — 315. Уч-ще содержалось на средства епархии.

В сер. 30-х гг. XIX в. в епархии были созданы первые церковнопри-

ходские школы, их число особенно возросло после издания в 1884 г. «Правил о церковноприходских школах». В 1867 г. в епархии существовало 130 церковных школ, в 1880-м — 12, в 1902-м — 283, в 1913 г. — 256 (из них: 4 двухклассные, 251 одноклассная и школа грамоты). С 1896 г. в епархии создавались второклассные училищные школы, готовившие в основном преподавателей для школ грамоты (в 1913 в епархии действовали 3 училищные школы). Первоначально церковные школы содержались на средства епархии, с 1892 г. на их содержание выделялось пособие из казны. В 1893–1908 гг. почетным попечителем церковных школ епархии являлся св. прав. *Иоани Кронштадтский* (всего им было собрано и пожертвовано ок. 150 тыс. р.), нек-рые школы носили его имя (в частности, в с. Сура). Первоначально в большинстве церковноприходских школ преподавало местное духовенство, с кон. 90-х гг. XIX в. увеличилось число светских преподавателей (в основном выпускниц епархиального жен. уч-ща). В 1909 г. при церковноприходских школах епархии существовали 244 б-ки, в ряде школ было организовано обучение ремеслам.

Духовные учебные заведения находились в ведении епархиального училищного совета (учрежден в 1884), во главе к-рого стоял ректор Архангельской ДС. К нач. XX в. училищный совет имел 5 уездных отд-ний, или наблюдательных округов (в 1888 — 9), во главе с уездными наблюдателями. В 1895 г. учреждена должность епархиального наблюдателя церковноприходских школ.

Миссионерская деятельность.

Начало миссионерской деятельности среди ненцев (самоедов) относится к 30-м гг. XVIII в., после издания манифеста императрицы *Анны Иоанновны* от 17 марта 1730 г. об усилении миссионерской деятельности среди староверов и инородцев-язычников. В 1784 г. еп. *Вениамин (Краснопевков-Румовский)* определил неск. ненцев для обучения в семинарию с целью последующего рукоположения. В 1823 г. была

организована первая миссия к большеземельским ненцам. 5 авг. 1824 г. имп. Александр I утвердил «Правила» для обращения ненцев. В 1825–1830 гг. миссией руководил *Вениамин (Смирнов)*, архим. *Антониева Сийского мон-ря*. Архим. Вениамин составил ненецкий алфавит и ненецко-рус. словарь, написал на ненецком языке краткое изложение правосл. веры и перевел почти все книги НЗ. За время его руководства миссией было крещено 3300 чел., новокрещеным давались льготы в уплате податей. В 1829 г. в епархии были учреждены первые инородческие приходы. В 1856 г. свящ. Иосиф Корелин составил краткую грамматику ненецкого языка, в 1873 г. свящ. Павел Михайлов опубликовал «Практическое руководство к изучению ижемско-зырянского языка». В 1882 г. вышли в свет «Начатки христианского учения на карельском и русском языках».

Поморье вместе с подвинскими землями, входившими в Архангельскую епархию, со 2-й пол. XVII в. являлось одним из основных районов поселения старообрядцев. К нач. XX в. наибольшее распространение на территории епархии имели беспоповщинские (см. *Беспоповцы*) толки: *поморское* и *филипповское согласия*, *аристовщина*, *аароновщина*, *федосеевцы*, *странники*, *новожены*, в нач. XX в. появились общины *Белокрилицкой иерархии*. Полемика со старообрядцами занимала важное место в пастырской деятельности первых Архангельских архиереев («Окружное послание» 1682 г. архиеп. *Афанасия (Любимова)*, «Изъявление о двуперстном и триперстном знаменнии креста» 1711 г. архиеп. *Рафаила (Краснопольского)*), однако до сер. XIX в. борьба с расколом велась преимущественно адм. методами и не приносила существенных результатов. В 1854 г. еп. Варлаамом (Успенским) была учреждена противораскольническая миссия для Архангельского, Мезенского, Онежского и Кемского уездов, в 1856 г. открыта миссия для Холмогорского, Шенкурского и Пинежского уездов, в 1869 г. миссии объединили. 1 янв. 1884 г. были учреждены епархиальный миссионерский комитет и уездные комитеты, в 1894 г. комитет переименовали в комиссию по делам раскола, в 1908 г. преобразованную в миссионерский совет. В 1894–1895 гг. существовали должности противо-

раскольнических миссионеров Кемско-Александровского и Мезенско-Печорского округов. С кон. 90-х гг. XIX в. проводились епархиальные миссионерские съезды.

Особое внимание уделялось миссионерской деятельности среди карел, со времени основания *Выговского общежительства* находившихся под сильным влиянием старообрядцев. Для противодействия влиянию раскола с нач. 30-х гг. XIX в. в карельские приходы назначались священники, владевшие карельским языком (в 1844 — 10 приходов), с 1905 г. проводилась сплошная катехизация карел.

21 нояб. 1893 г. был открыт Архангельский епархиальный комитет *Православного миссионерского об-ва* во главе с епархиальным архиереем. Для перевода и издания книг на языках сев. народов, живших на территории епархии (саами (лопарей), карел, ненцев, коми-зырян), 28 июля 1894 г. при комитете была открыта переводческая комиссия, состоявшая из преподавателей семинарии и 4 священников и имевшая 4 уездных отделения. Комиссия составила азбуки для сев. народов, живших на территории епархии, перевела почти все книги НЗ. В 1893 г. на средства миссионерского об-ва были открыты 2 миссионерские школы, в 1896 г. существовало 6 миссионерских школ, в 1902–1913 гг. — 10. В нач. XX в. в Архангельске работали летние миссионерские курсы.

В XIX — нач. XX в. в А. и Х. е. активно действовало большое число правосл. **церковно-общественных орг-ций**, во главе к-рых стояли епархиальные архиереи. В 1823 г. учреждено попечительство о бедных духовного звания, в 1877 г. открыта эмеритальная касса, из к-рой выплачивались пенсии и пособия вышедшим за штат клирикам, а также вдовам и сиротам из духовного сословия. В 1879 г. для рассмотрения проповедей священников епархии и наблюдения за проповеднической деятельностью был учрежден проповеднический комитет. Целям правосл. воспитания населения служил учрежденный 28 мая 1898 г. Архангельский епархиальный комитет *Палестинского правосл. об-ва*, занимавшийся организацией чтений и публикацией лит-ры о Св. земле, сбором средств на поддержку паломничества и *Русской духовной миссии в Иерусалиме*. 12 янв. 1899 г. учрежден

возглавлявшийся ректором Архангельской ДС комитет по устройству религиозно-нравственных чтений, ведавший организацией платных чтений. Начиная с 1909 г. в ряде приходов были открыты кружки ревнителей Православия, занимавшиеся организацией бесед на религиозно-нравственные темы, в т. ч. с участием старообрядцев; на средства членов кружков открывались аптечки для оказания медицинской помощи.

В 1772 г. еп. *Антоний (Герасимов-Зыбелин)* начал сбор сведений о церковных древностях на территории епархии, в 1781 г. по предписанию еп. Вениамина (Красноповкова-Румовского) в мон-рях епархии были заведены «памятные книги» (в приходских храмах и учебных заведениях аналогичные книги были заведены в 1822), в 1795 г. свящ. Лев Максимович составил «Подробное описание Архангельской епархии». В 1809 г. начато описание архива Холмогорского собора (окончено в 1874–1877), в 1822 г. последовало распоряжение о разборе архивов церковей епархии. В 1871–1876 гг. еп. Ювеналий (Карюков) предписал составить историко-статистическое описание мон-рей и церковей епархии. В 1886 г. еп. *Нафанаил (Соборов)* начал работу по созданию епархиального древлехранилища, для чего в дек. 1886 г. была образована комиссия (совет попечительства) под председательством свящ. В. И. Смирнова, задачей к-рой было собирание и описание памятников церковной письменности Архангельской губ., указом Святейшего Синода от 4 февр. 1891 г. комиссия была преобразована в Церковно-археологический комитет Архангельской епархии. В 1887 г. открыто епархиальное древлехранилище, работой к-рого руководил прот. Иустин Сибирцев (с дек. 1895 руководитель Церковно-археологического комитета). Древлехранилище располагалось сначала при архиерейском доме, с 1891 г. — в Михаило-Архангельском мон-ре. К 1917 г. в древлехранилище находилось ок. 800 рукописных и старопечатных книг, более 30 тыс. документов, свыше 700 предметов церковной утвари и народного быта. Комитет и древлехранилище были закрыты в 1920 г., собрания переданы в гос. музеи и архивы.

В XIX — нач. XX в. в А. и Х. е., как и в др. епархиях, создавались *братства*,

многие из них играли важную роль в благотворительной, миссионерской и просветительской деятельности. 15 дек. 1884 г. было учреждено братство прип. Трифона Печенгского, занимавшееся сбором средств на восстановление *Трифоновой Печенгского мон-ря*. Для оказания материальной помощи неимущим учащимся Архангельской ДС, духовного уч-ща, епархиального жен. уч-ща в 1883 г. было учреждено братство св. ап. Иоанна Богослова при Архангельской ДС. 17 февр. 1908 г. создано Архангельское Беломоро-Карельское братство св. арх. Михаила для поддержки карельских приходов и борьбы с усилившейся после издания в 1905 г. закона о веротерпимости лютеран. и панфинской пропагандой. Одним из инициаторов создания братства был архиеп. Финляндский и Выборгский *Сергий (Страгородский)*, вполн. Патриарх Московский).

В 1906–1907 гг. на съездах правосл. деятелей Финляндской, Архангельской и Олонецкой епархий был выработан устав Православного Карельского братства во имя св. вмч. Георгия Победоносца, к-рое должно было действовать на территории 3 епархий (открыто 26 авг. 1907). Деятельность братства заключалась в поддержке карельских и кольских приходов, в противодействии старообрядчеству и лютеран. пропаганде, в миссионерской деятельности среди коренных жителей Карелии, в устройстве церковноприходских школ, в организации медицинской помощи населению. Средства поступали из взносов членов братства. 28 авг. 1907 г. в Кеми открыли Архангельское епархиальное отд-ние братства (вполн. Кемское отд-ние Совета братства) с издательской комиссией при нем, в 1909 г. была создана комиссия для составления алфавита карельских языков и перевода книг НЗ. Для координации действий Карельских братств собирались съезды с участием правящих и викарных архиереев 3 епархий.

В 1916 г. по инициативе еп. *Нафанаила (Троицкого)* обсуждался проект создания под рук. епархиального архиерея «Архангельского епархиального братства при Архангельском кафедральном соборе им. о. Иоанна Сергиева» для координации благотворительной и просветительской деятельности мон-рей, братств и учреждений епархии, воз-

рождения приходской жизни и «молитвенного объединения архипастыря с паствой».

Начиная с 60-х гг. XIX в. в А. и Х. е. создавались многочисленные приходские братства, задачей к-рых было содействие приходскому духовенству, помощь школам, борьба с нищенством и «вредными» отхожими промыслами, устройство рабочих мест, материальная помощь нуждающимся, борьба с расколом. С 1870 г. в ряде приходов епархии были открыты церковноприходские попечительства. В 1870 г. в епархии существовало 10 попечительств, в 1875-м — 37, в 1912 г. — 245, было сделано пожертвований на 52 115 р. Наиболее крупное попечительство — Вонгское Пинежского у. — было основано в 1873 г., при нем существовали ремесленные мастерские и приют для крестьянских сирот. С кон. 90-х гг. XIX в. в ряде приходов учреждались об-ва трезвости, в круг их деятельности входила благотворительность, организация чайных, б-к, просветительская и воспитательная работа.

В годы первой мировой войны епархиальная благотворительная деятельность активизировалась. 21 авг. 1914 г. на съезде настоятелей муж. мон-рей в Михаило-Архангельском мон-ре был учрежден епархиальный лазарет для больных и раненых воинов, содержавшийся на отчисления от мон-рей и частные пожертвования, в 1917 г. открыли 2-й лазарет. В 1914 г. в ряде приходов были учреждены попечительские советы для оказания помощи семьям призванных на войну. 21 авг. 1915 г. постановлением консистории для координации помощи семьям ушедших на фронт и беженцам было учреждено епархиальное благотворительное об-во.

После Февральской революции, в нач. апр. 1917 г., как отд-ние обновленческого *Всероссийского союза демократического духовенства и мирян* возник «Союз объединенного духовенства г. Архангельска» (председатель — прот. Иоанн Попов), цель его деятельности — «поддержка православной веры и Церкви в новых условиях свободного демократического строя... осуществление в церковной жизни древних канонических начал церковной свободы и соборности и проведение в церковной жизни выборного начала». Совет Союза избирался епархиальным съездом духовенства и мирян.

Д. А. Мундич

А. и Х. е. в 20–80-х гг. XX в. Сразу после вступления Красной Армии в Архангельск в 1920 г. в течение неск. дней была закрыта большая часть правосл. храмов города, в марте закрыли семинарию, епархиальное жен. уч-ще. В февр. 1920 г. ВЧК разгромила архангельский «Союз объединенного духовенства», были арестованы десятки священнослужителей, в т. ч. временно управлявший А. и Х. е. с 1919 г. Пинежский еп. сщмч. *Павел (Павловский)*, прот. Иоанн Попов, секретарь епархиального совета Соколов, приговоренные к расстрелу, к-рый был заменен 5 годами тюрьмы. В 1921 г. подвергся ссылке, к-рая продлилась до 1926 г., только что назначенный на Архангельскую кафедру еп. сщмч. *Антоний (Быстров)*, 23 янв. 1931 г. он был арестован, скончался в архангельской следственной тюрьме 16 июля 1931 г. В 1933 г. был сослан назначенный на Архангельскую кафедру после ареста архиеп. Антония еп. *Аполос (Ржаницын)*.

В 1922 г. в результате кампании по *изъятию церковных ценностей* в Архангельской губ. было изъято 167 пудов 30 фунтов 58 золотников серебра, 15 фунтов 65 золотников золота, 2078 драгоценных камней. К 1 янв. 1923 г. все мон-ри епархии были упразднены, существовало 29 правосл. общин. В 1918–1933 гг., по неполным и неуточненным данным, было закрыто 247 церквей и часовен, снесено 16. К кон. 1943 г. в Архангельске богослужения совершались в 3 правосл. храмах, в большинстве районов области священников и действующих храмов не было.

В 1923–1944 гг. на севере России существовала обновленческая (см. *Обновленчество*) Архангельская епархия (в 1929–1937 Северный митрополитанский округ), ее первым епископом был Зосима (Сидоровский), последним — Мелхиседек (Николин).

В 20–30-х гг. XX в. на территории совр. Архангельской обл. (в 1929–1936 входила в Сев. край) находилось множество концлагерей — мест заключения и гибели мн. тысяч людей, в т. ч. духовенства и правосл. мирян. Крупнейшим лагерем архангельского Севера был Соловецкий (1923–1933, в 1933–1937 Соловецкое отд-ние Беломоро-Балтийского ИТЛ), в к-ром к 1 янв. 1931 г. содержались 71 800 чел. В заключении в Соловецком лагере были архиеп.

Александр (Толстопятов), архиеп. *Алексий (Палицын)*, еп. *Амвросий (Либин)*, еп. исп. *Амвросий (Полянский)*, еп. сщмч. *Амфилохий (Скворцов)*, митр. исп. *Анатолий (Грисюк)*, еп. исп. *Афанасий (Сахаров)*, архиеп. *Борис (Шипулин)*, еп. *Василий (Беляев)*, еп. сщмч. *Василий (Зеленцов)*, архиеп. *Венедикт (Плотников)*, еп. *Вениамин (Милов)*, еп. исп. *Виктор (Островидов)*, еп. *Гавриил (Абалымов)*, еп. сщмч. *Дамаскин (Цедрик)*, архиеп. сщмч. *Захария (Лобов)*, еп. *Игнатий (Садковский)*, архиеп. сщмч. *Иларион (Троицкий)*, архиеп. *Корнилий (Соболев)*, еп. *Максим (Жижиленко)*, архиеп. *Пахомий (Кедров)*, архиеп. сщмч. *Прокопий (Титов)*, митр. *Серафим (Мещеряков)*, свящ. *Павел Флоренский* и др. В Архангельске и Сев. крае в ссылке находились архиеп. *Аверкий (Кедров)*, еп. сщмч. *Герман (Ряшенцев)* (после заключения на Соловках), митр. сщмч. *Серафим (Чичагов)*, многочисленные представители белого духовенства. В 1930 г. в Котлас из Усть-Сысольска было переведено Управление северных лагерей особого назначения (УСЕВЛОН), организованное 28 июня 1929 г. и ликвидированное в июне 1930 г. (численность заключенных в УСЕВЛОН на 1 янв. 1930 составляла 20 276 чел.). Труд заключенных в основном применялся в районе Сев. Двины и на строительстве железной дороги Вятка—Котлас. В 1937 г. был организован Каргопольский лесозаготовительный лагерь, в 1938 г.— Архангельский промышленный. Множество заключенных прошло через Котласский пересыльный пункт.

В 1944–1995 гг. территория Архангельской епархии находилась в границах Архангельской и Мурманской областей и Коми АССР. К весне 1944 г. в епархии действовали 35 храмов, в 1955-м — 31 (в Архангельской обл.— 26, в Мурманской обл.— 4, в Коми АССР — 1), в 1987-м — 21 (в Архангельской обл.— 15, в Мурманской обл.— 2, в Коми АССР — 4), в 1995 г.— 114 храмов. В 1955 г. в клире епархии состоял 41 священник, 5 диаконов, в 1987-м — 30 священников, 8 диаконов, в 1995 г.— 93 священнослужителя.

В 60–70-х гг. XX в., несмотря на активную антирелиг. политику властей (в Мурманской обл. в 1960 было закрыто 2 храма из 4, власти запретили крестить детей), процент правосл. населения оставался высо-

ким. В 1961 г. в Котласском р-не Крещение в правосл. храмах приняли 51,5% новорожденных, в Сольвычегодске за 1964 г. количество Крещений возросло на 30%, за 1970 г. в Архангельской обл. число треб возросло в городских храмах на 2%, в сельских — на 24%.

А. и Х. е. в 90-х гг. XX — нач. XXI в. Активное возрождение церковной жизни в епархии началось в кон. 80-х — нач. 90-х гг. XX в. Трудями еп. *Исидора (Кириченко)*, а затем его преемника еп. *Пантелеимона (Долганова)* были созданы правосл. общины в Архангельске, Северодвинске, Новодвинске, Котласе, Коряж-



Еп. Исидор (Кириченко) совершает богослужение в кафедральном соборе во имя прор. Илии в Архангельске

храмов — с 35 до 52, освящены 6 часовен. 30 дек. 1996 г. возоб-

новила деятельность Церковно-археологическая комиссия А. и Х. е. (председатель — архим. Трифон (Плотников)), задачей к-рой является сбор, хранение и изучение памятников религ. и церковно-общественной жизни Архангельского края. Епархиальное управление активно сотрудничает с администрацией Архангельской обл. 7 июля 1996 г., в праздник Рождества св. Иоанна Предтечи, губернатор Архангельской обл. А. А. Ефремов торжественно передал епархии собор во имя св. Иоанна Предтечи в Каргополе. В рамках соглашения между Управлением образования администрации области и Отделом религ. образования и катехизации А. и Х. е. о сотрудничестве в области образования (1996) клирики епархии проводят духовно-просветительскую работу в высших и средних учебных заведениях. В янв. 1997 г. создан епархиальный Отдел социального служения и благотворительности, при нем действуют благотворительные столовые, совместно с орг-цией «Норвежская церковная помощь» отдел оказывает помощь малообеспеченным прихожанам, собирая средства для закупки медикаментов

10–15 окт. 1994 г. работал епархиальный семинар «Введение в православную педагогику». В 1995 г. в Архангельске был открыт заочный филиал ПСТБИ, в 2000 г. на 3 фак-тах филиала (богословско-пастырском, катехизаторском и педагогическом) обучалось более 30 чел. С 1995 г. епархиальным управлением совместно с Управлением образования администрации Архангельской обл., Отделом религ. образования и катехизации Московского Патриархата и Поморским международным ун-том им. М. В. Ломоносова проводятся

Иоанновские образовательные чтения, посвященные памяти св. прав. Иоанна Кронштадтского. В чтениях участвует духовенство епархии, руководители администрации области, профессора и преподаватели МДА и СПбДА, педагоги, светские ученые.

В кон. 1995 г. епархия была разделена на 3: Архангельскую, Мурманскую, Сыктывкарскую. 4 февр. 1996 г. в Богоявленском кафедральном соборе в Москве Патриархом Московским и всея Руси *Алексием II* во епископа Архангельского и Холмогорского был хиротонисан архим. Тихон (Степанов). За 5 лет его архи-

ерейского служения (к 1 февр. 2001) клир епархии увеличился с 42 чел. до 106, количество приходов возросло с 53 до 93, число



Храм ап. Иоанна Богослова в Плесецке. Фотография. 1999 г.

в больницы, люди, находящиеся в местах лишения свободы, получают одежду и предметы первой необходимости. Епархия и Управление исполнения наказания УВД Архангельской обл. заключили совместное соглашение о сотрудничестве. В исправительных учреждениях области действуют 2 храма, 2 часовни, в каждом есть моленная комната. Проповедь Православия ведется в воинских подразделениях. Активно развивается приход в г. Мирном, где проживают семьи военнослужащих российского космодрома «Плесецк». В 1998 г. на о-ве Нов. Земля образован самый северный правосл. приход и открыт храм.

1 мая 1998 г., в день памяти преподобных *Евфимия, Антония и Феликса Карельских*, у стен Николо-Корельского мон-ря (ныне находится на территории ПО «Севмаш» Северодвинска) впервые после 1917 г. еп. Тихон совершил водосвятный молебен, с тех пор молебен соверша-

ется ежегодно 1 мая. 25 июля 1999 г. состоялось освящение закладного камня Михаило-Архангельского кафедрального собора Архангельска, 13 июля 2001 г. утвержден проект храма.

В июне 2000 г. священнослужители епархии совершили крестный ход, посвященный 2000-летию Рождества Христова, на пароходе «Н. В. Гоголь», прошедшем по Сев. Двине от Северодвинска до Котласа. Во время крестного хода устанавливали поклонные кресты, служили молебны, совершали таинства Крещения, Покаяния, Причащения. В окт. 2000 г. состоялась 10-дневная миссионерская поездка по Архангельской земле священнослужителей и студентов Белгородской миссионерской семинарии на специальном поезде с храмом-вагоном. За время поездки Крещение приняли 1874 чел., было совершено 9 литургий, за к-рыми причастились 180 чел., и 3 крестных хода по поселкам, прочитано 10 лекций духовно-нравственного содержания и организовано столько же концертов духовной музыки. Жителям области было передано ок. 5 тонн медикаментов, тысячи нательных крестов, икон и правосл. печатных изданий. В 1998–2001 гг. по благословению еп. Архангельского и Холмогорского Тихона неоднократно совершались миссионерские поездки по удаленным от церковных центров районам А. и Х. е., возглавляемые священниками и преподавателями ЦСТБИ. В ходе этих поездок более 2 тыс. чел. приняли св. Крещение, на походных антиминсах совершались литургии, организовывались просветительские беседы с народом, концерты духовной музыки, проводились многочисленные исповеди и др. требы.

В февр. 2001 г. в А. и Х. е. прошли торжества, посвященные 5-летию преобразования Архангельской и Мурманской епархии в Архангельскую и Холмогорскую. Празднова-

Крестный ход по Сев. Двине, посвященный 2000-летию Рождества Христова. Фотография. Июль 2000 г.



ние открылось литургией в Илиинском кафедральном соборе, к-рую возглавил митр.

Солнечногорский *Сергий (Фомин)*, ему сослужили архиеп. Костромской и Галичский *Александр (Мозилёв)*, архиеп. Белгородский и Старооскольский *Иоанн (Попов)*, архиеп. Верейский *Евгений (Решетников)*, еп. Архангельский и Холмогорский Тихон (Степанов). Впервые в истории епархии служили 5 архиереев. Еп. Тихон и настоятель Антониева Сийского мон-ря архим. Трифон (Плотников) были награждены гос. орденами «За заслуги перед Отечеством» 3-й степени.

С 1996 г. А. и Х. е. участвует в деятельности международной христ. орг-ции «Совет по сотрудничеству христианских Церквей Баренц-региона». 26–29 мая 2001 г. в Архангельске состоялось очередное заседание Совета, в работе к-рого приняли участие более 20 представителей правосл. и лютеран. епархий России, Норвегии, Швеции, Финляндии. На заседании были подведены итоги культурного обмена, благотворительной деятельности на территории Сев. Европы, намечены дальнейшие планы. Члены Совета приняли участие в конференции «Этносы Баренц-региона: вместе в третье тысячелетие». Конференция проводилась в рамках совместного проекта «Истоки», участниками к-рого стали Поморский гос. ун-т, департамент образования администрации Архангельской обл. и Отдел религ. образования и катехизации А. и Х. е.

В А. и Х. е. продолжает развиваться сотрудничество со средствами массовой информации. На телеканале «Поморье» 2 раза в месяц выходит программа «Вера», рассказывающая о событиях в жизни епархии, на телеканале «ТВЦ-Архангельск» выходит программа «Православный взгляд». Архангельская студия канала «Общественное российское радио» совместно с епархией готовят программу «Просветитель». С 2000 г. в Антониевом Сийском мон-ре издается газ. «Духовный сеятель».

С особой духовной радостью жители Архангельской обл. воспринимают каждый визит Патриарха Московского и всея Руси Алексия II. В 1992 г. Святейший Патриарх возглавил торжества по случаю перенесения мощей преподобных *Зосимы, Савватия и Германа Соловецких* в Соловецкий мон-рь, в 1997 г. вновь посетил Соловецкий мон-рь, по пути следования сделав остановку



Прибытие Святейшего Патриарха Московского и всея Руси Алексия II на Соловецкую землю, 1997 г.

в Архангельске. 14 авг. 1999 г. Святейший Патриарх освятил храм в честь Казанской иконы Божией Матери и храмовый комплекс в пос. Урдома Ленского р-на, к-рый в годы репрессий был «перевалочным пунктом» для ссыльных. 21–24 авг. 2001 г. состоялся 4-й визит Святейшего Патриарха на Архангельскую землю. Патриарх Алексий II и Президент РФ В. В. Путин посетили Соловецкий мон-рь, где прошли Патриаршие богослужения с участием еп. Архангельского и Холмогорского Тихона и духовенства епархии.

Святыни. В соборном Троицком храме Антониева Сийского мон-ря, в юж. приделе во имя прп. Антония, почивают под спудом мощи прп. *Антония Сийского*. В Артемиевом Веркольском мон-ре почивают под спудом мощи прав. *Артемия Веркольского*. 13 июня 1998 г. Краеведческий музей Сольвычегодска передал РПЦ власяницу и вериги прп.



Еп. Архангельский Тихон у раки с веригами и власяницей прп. Лонгина Коряжемского. Фотография. Коряжма, 13 июня 2001 г.

Лонгина Коряжемского, хранящиеся ныне в храме во имя преподобного в Коряжме, день передачи мощей празднуется как День города. В Илиинском кафедральном соборе Архангельска находится одна из наиболее почитаемых святынь епархии — икона арх. Михаила, небесного покровителя Архангельской земли (написана в сер. XVIII в. уроженцем Пинежского у. Григорием Поповым). На юж. стене Соломбальского храма во имя свт. Мартина Исповедника в Архангельске находится икона Божией Матери «Скоропослушница», чудесным образом обновляющаяся и источающая миро, перед иконой служат молебны и поют акафисты. 20 нояб. 2001 г. в Архангельск была доставлена житийная икона Патриарха Московского свт. Тихона с частицами его мощей,



Подворье Соловецкого в честь Преображения Господня мон-ря в Архангельске. Фотография. Кон. XIX в.

помещена для почитания в Илиинский кафедральный собор. В мест. Туровец недалеко от Котласа, на месте явления в XVI в. Смоленской иконы Божией Матери «Одигитрия», существует источник, водой из к-рого на протяжении неск. веков и до наст. времени мн. люди вылечиваются от недугов.

В. И. Суворов

Мон-ри. В 2001 г. в А. и Х. е. было 4 действующих мон-ря: Антониев Сийский (близ с. Сия Холмогорского р-на, муж., основан в 1520 прп. Антонием Сийским, закрыт в 1920, возобновлен в

1992); Артемиев Веркольский (близ с. Веркола Пинежского р-на, муж., основан в 1645,

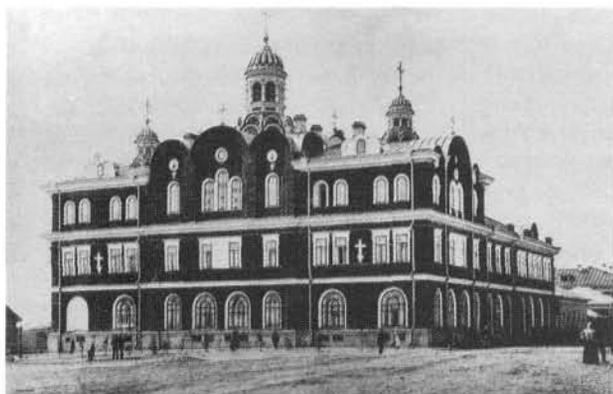
закрыт в 1919, возобновлен в 1991); Кожеезерский в честь Богоявления (на оз. Коже Онежского р-на, муж., основан ок. 1552, в 1764 преобразован в приход, в 1853 в целях борьбы с расколом возобновлен, закрыт в 1920–1922, возобновлен в 2000); Иоанно-Богословский (в с. Лявля, жен., учрежден в 1995). 15 марта 2001 г. еп. Архангельский Тихон благословил создание монашеской общины *Александрова Ошевенского муж. мон-ря* (основан в 1452–1469, закрыт в 1919) и организацию восстановительных работ. На территории Архангельской обл. расположен ставропигиальный (с 1764) Соловецкий муж. мон-рь в честь Преображения Господня.

В XIV — нач. XX в. на территории А. и Х. е. существовали след. мон-ри: архангельский во имя арх. Михаила (муж., основан в XII или 2-й пол. XIV в., закрыт ок. 1920); *Васианов каргопольский в честь Преображения*

Подворье Соловецкого в честь Преображения Господня мон-ря в Архангельске. Фотография. Кон. XIX в.

Господня (муж., основан предположительно в XIV в., закрыт в

1920–1922); каргопольский в честь Успения Пресв. Богородицы (основан в XIV в. как муж., с 1649 жен., закрыт ок. 1920); кевокольский Воскресенский, на левом берегу Пинеги (муж., основан предположительно в XIV в., упом. до 1603, сыграл большую роль в просвещении Пинежского края); Чухченемский (Чухчеремский) Николаевский, на правом берегу Сев. Двины (муж., основан в XIV в., упразднен в 1752–1764); Сырьинская (Сыльинская) Успенская муж. пуст., между реками Мудьюгой и Кодьмой (основана в кон. XIV — нач. XV в. прп. Кириком (см. *Кирилл Сырьинский*), преобразована в приход до 1764); корельский во имя свт. Николая Мирликийского, в Северодвинске (муж., основан в нач. XV в., закрыт в 1920–1922); Емецкий Покровский, на р. Емце (упом. в 1584, первоначально муж., с 1613 жен., упразднен в 1760); Кодемская Троицкая муж. пуст., на р. Кодиме (основана в 1590 на месте явления иконы Св. Троицы, в 1764 обращена в приход); Моржегорская



левом берегу р. Паденьги (основана в 1656 на месте явления чудотворной иконы свт. Николая (1620), в

Подворье Сурского в честь ап. Иоанна Богослова мон-ря в Архангельске. Фотография. Коп. XIX в.

1764 упразднена); Кий-Островский в честь Воздвижения Живо-

творящего Креста Господня, на о-ве Кий Онежского зал. (муж., основан в 1656, закрыт в 1920–1922); Макариевская Предтечева муж. пуст., на оз. Юмзенском (основана в 1667, в 1779 преобразована в приход); Холмогорский Владимирский (жен., основан до 1672, упразднен в 1687); Холмогорский Успенский (жен., учрежден в 1688 взамен упраздненного Владимирского мон-ря, до 1798 назывался Успенский на Курцове, в 1786 издан указ об упразднении мон-ря, к-рый не был исполнен, закрыт в 1920–1922); Сёмженские кельи, жен. скит ок. р. Сёмжи (основан во 2-й пол. XVII в. старообрядческими инокинями Евфимией и Павлой, до нач. XX в. старообрядческий, в нач. XX в. заселен правосл. монахинями, в 1901 приписан к Ущельской общине); Новоземельский Николаевский муж. скит Корельского мон-ря, на о-ве Нов. Земля (основан в 1882, закрыт в 1920–1922); Святоезерский Николаевский муж. скит Артемиева Веркольского мон-ря, на берегу Святого оз. (основан в 1885, закрыт в 1920–1922); Николаевский муж. скит, на Югорском Шаре, приписной к Артемиеву Веркольскому мон-рю (основан в 1890, к 1893 насельники погибли от цинги); *Сурский во имя св. ап. Иоанна Богослова*, в с. Сура Пинежского р-на (жен., основан прав. Иоанном Кронштадтским в 1899 как жен. община, закрыт в 1920–1922); Ямецкий, в Онежском у. (учрежден в авг. 1908 как жен. община, закрыт в 1920–1922).

Архиереи: архиеп. Афанасий (Любимов; 18.03.1682 – 6.09.1702), митр. *Парфений (Небоза)*; назначен 3.12.1703, † 2.01.1704 на пути в епархию), архиеп. *Сильвестр (Крайский)*; 11.03.1705–1707), еп. Рафаил (Краснопольский; 21.02.1708 – 4.11.1711), архиеп. Варнава (Волатковский; 24.08.1712 – 8.10.1730), архиеп. Герман (Концевич; 2.05.1731 – 25.07.1735), еп. Аарон (28.12.1735 – 7.05.1738), еп. Савва (Шпаковский; 18.02.

1739 – 30.07.1740), архиеп. Варсонофий (13.07.1740 – 6.11.1759), еп. Иоасаф (Лисянский; 2.12.1761 – 1.05.1769), еп. Антоний (Герасимов-Зыбелин; 10.10.1770 – 9.07.1773), еп. Арсений (Верещагин; 22.12.1773 – 1.04.1775), еп. Вениамин (Краснопевков-Румовский; 1.04.1775 – 26.10.1798), еп. *Аполлос (Байбаков)*; 26.10.1798 – 14.05.1801), еп. *Евламтий (Введенский)*; 29.06.1801 – 16.04.1809), еп. Парфений (Петров; 6.06.1809 – 22.07.1819), еп. Иосиф (Величковский; 9.10.1819 – 3.07.1821), еп. Неофит (Докучаев-Платонов; 15.08.1821 – 8.06.1825), еп. *Аарон (Нарциссов)*; 14.02.1826–1830), еп. *Георгий (Яшуржинский)*; 16.08.1830 – 3.06.1845), еп. Варлаам (Успенский; 30.06.1845 – 4.12.1854), архиеп. Олонецкий и Петрозаводский Аркадий (Фёдоров; 17.09.1854 – 15.02.1855, временно управлял епархией), еп. *Антоний (Павлинский)*; 18.12.1854 – 20.06.1857), еп. *Александр (Павлович)*; 17.11.1857 – 13.09.1860), еп. Нафанаил (Савченко; 13.09.1860 – 17.08.1871), еп. Ювеналий (Карюков; 17.08.1871 – 25.12.1876), еп. *Макарий (Миролюбов)*; 25.12.1876 – 23.05.1879), еп. Нафанаил (Соборов; 23.05.1879 – 6.03.1882), еп. Серапион (Маевский; 6.03.1882 – 16.02.1885), еп. Нафанаил (Соборов; 16.02.1885–1890, повторно), еп. Александр (Закке (Заккис); 3.06.1890 – 16.04.1893), еп. Новгород-Северский *Сергий (Соколов)*; 30.09.1892 – янв. 1893, временно управлял епархией), еп. *Никанор (Каменский)*; 16.04.1893–1896), еп. *Иоанникий (Надеждин)*; 10.02.1896 – 7.02.1901), еп. *Иоанникий (Казанский)*; 7.02.1901 – 31.10.1908), еп. *Михей (Алексеев)*; 31.10.1908 – 17.04.1912), еп. Нафанаил (Троицкий; 17.04.1912–1921), еп. Пинежский, вик. Архангельской епархии, сщмч. Павел (Павловский; 1919–1920, временно управлял епархией), еп. Антоний (Быстров; 1921–1922), еп. *Софроний (Арефьев)*; 1924–1926, временно управлял епархией), архиеп. Антоний (Быстров; 1926 – 16.07.1931, повторно), еп. Аполлос (Ржаницын; 3.11.1931–1933), архиеп. *Никон (Пурлевский)*; 19.10.1933 – 23.05.1937), еп. *Иоани (Соколов)*; 23.05.1937–1939), еп. Михаил (Постников; назначен в февр. 1944, от назначения отказался), архиеп. Леонтий (Смирнов; 6.05.1944 – 28.01.1953), еп. Вологодский *Гавриил (Огородников)*; 28.01.1953 – 4.12.1953, временно управлял епархией), еп. *Феодосий (Коверницкий)*; 4.12.1953–1956), *Никандр (Викторов)*; 17.03.1956–1961), архиеп. Иннокентий (Зельницкий; 16.03.1961 – 16.11.1962), еп. *Поликарп (Приймак)*; 16.11.1962 – 27.01.1966), еп. *Никон (Фомичёв)*; 18.02.1966–1977), еп. Исидор (Кириченко; 18.06.1977 – 12.05.1987), еп. Пантелеимон (Долганов; 17.05.1987 – 27.12.1995), еп. Тихон (Степанов; с 4.02.1996).

Ист.: Акты Холмогорской и Устюжской епархий // РИБ. 1891. Т. 12; 1897. Т. 14; 1916. Т. 25; Материалы для истории Архангельской

епархии / Сообщ. Н. А. Попов // ЧОИДР. 1880. Кн. 2. С. 1–22; Синодик Холмогорской епархии. СПб., 1878; Материалы по истории епархии // Тр. Архангельского стат. комитета за 1865 г. Архангельск, 1866.

Лит.: *Максимович Л., свящ.* Подробное описание Архангельской епархии // Любопытный месяцеслов. М., 1795; ИРИ. Ч. 1; *Молчанов К.* Описание Архангельской губернии. СПб., 1813; Епархия и иерархи Архангельские // ЖМНП. 1848. Т. 58. Отд. IV; Архангельский сборник, или Материалы для подробного описания Архангельской губ. Архангельск, 1863. 2 кн.; *Пошман А. П.* Архангельская губерния в хозяйственном, коммерческом, философском, историческом, топографическом, статистическом, физическом и нравственном обозрении (сост. в 1802). Архангельск, 1866–1873; Краткое историческое описание приходов и церквей Архангельской епархии // Архангельские Ев. 1894. № 1–24; 1895. № 1–24; 1896. № 1–20. Прил. (отд. изд.: Архангельск, 1894–1896. 3 т.); *Покровский И. М.* Русские епархии в XVI–XIX вв., их открытие, состав и пределы: Опыт церк.-ист., стат. и геогр. исследования. Каз., 1897. 2 т.; *Челмогорский В. П.* Краткое историческое описание монастырей Архангельской епархии. Архангельск, 1902; *Вероужский В.* Афанасий, архиеп. Холмогорский. СПб., 1908; *Камкин А. В.* Православная Церковь на Севере. Вологда, 1992; *Дурасов Г.* Святыни Каргопольские // ЖМП. 1994. № 7/8. С. 105–108. Справ. лит.: Библиографический указатель статей и заметок об Архангельской губ., помещенных в разных периодических изданиях. Архангельск, 1881; *Варфоломеев Н., свящ.* Указатель статей, напечатанных в «Архангельских ГВ» со времени их основания (1838 г.) по 1 янв. 1889 г. и касающихся Архангельской епархии // Архангельские Ев. 1889. № 7–9. Прил.; Список приходов и церквей Архангельской епархии. Архангельск, 1889; Полный атлас Архангельской епархии. Архангельск, 1890; Указатель статей, помещенных в неофиц. части Архангельских Ев за первые 25 лет их существования с 1888 по 1912 гг. Архангельск, 1915; Система исправительно-трудовых лагерей в СССР, 1923–1960: Справ. М., 1998.

Д. А. Миндич

АРХАНГЕЛЬСКАЯ ОБЛАСТЬ, субъект Российской Федерации. Территория 587,4 тыс. кв. км. Центр: Архангельск (основан в 1584). **География:** область расположена на севере европ. части России в тундровой, лесотундровой, таежной и арктической зонах. В состав области, к-рая омывается Белым, Баренцевым и Карским морями, входят острова архипелагов Сев. Ледовитого океана: Земля Франца-Иосифа, Нов. Земля, Соловецкие о-ва и др. Крупные реки А. о.: Сев. Двина, Печора, Вага, Пинега, Онега, Мезень. Территорию области занимают: леса — 37%, оленьи пастбища — 24, сельскохозяйственные угодья — 1,3, острова — 10,2, болота — 12,5, озера и реки — 3,2%. **Население:** 1 459,2 тыс. чел. (нач. 2000). Национальный

состав: русские — 93%, коми — 1,5, народности Севера (ненцы, саамы и др.) — 1%, остальные — украинцы, белорусы, татары и др. **Адм. устройство.** В 1708 г. по указу имп. *Петра I* была учреждена Архангелогородская (с дек. 1796 Архангельская) губ., в 1929–1936 гг. территория А. о. входила в Сев. край (в 1936–1937 Сев. обл.), 23 сент. 1937 г. создана А. о. В состав области входят Ненецкий АО и 20 адм. районов.

Религия. В янв. 2001 г. в А. о. было зарегистрировано 127 религ. орг-ций. Большая часть рус. населения области исповедует Православие, представители др. христ. конфессий и религий немногочисленны.

Русская Православная Церковь. А. о. совпадает с границами *Архангельской и Холмогорской епархии* РПЦ (центр — Архангельск). В епархии — 93 прихода, 52 действующих храма, 3 муж. (*Антониев Сийский, Артемиев Веркольский и Кожеезерский*) и 1 жен. (*Иоанно-Богословский*) мон-рь. На территории А. о. расположен ставропигиальный *Соловецкий в честь Преображения Господня муж. мон-рь*.

В Двинской земле (старое название территории А. о.) Православие получило распространение с нач. XII в. В христ. просвещении края особую роль играли *архангельский во имя арх. Михаила и корельский во имя свт. Николая Чудотворца мон-ри*. Двинская земля подчинялась Новгородской кафедре, вост. часть Двинской земли (по рекам Пинега и Мезени до Печоры), а также Архангельск (Нов. Холмогоры) со 2-й пол. XV в. входили в *Митрополицию* (с 1589 *Патриаршую*) обл., в 1674 г. эти территории вновь отошли к Новгородской епархии. В 1571–1584 и 1613–1617 гг. земли по рекам Двина и Вага были подчинены Вологодской кафедре. В 1682 г. территория А. о. вошла в состав новообразованной Холмогорской и Важской епархии (с 1799 Архангельская и Холмогорская).

Старообрядчество. К 2001 г. в А. о. зарегистрированы 2 старообрядческие общины, входящие в Костромскую и Ярославскую епархию Русской православной старообрядческой Церкви *Белокриницкой иерархии*: в дер. Власьевской Верхнетоемского р-на (имеет часовню во имя сщмч. Власия Севастийского) и в дер. Кузнецово Красноборского р-на. Во мн. городах и селениях об-

ласти существуют группы старообрядцев, преимущественно беспоповцев *поморского согласия*, не имеющие гос. регистрации.

Начало распространению старообрядчества в архангельских землях было положено деятельностью монахов, бежавших из Соловецкого мон-ря после разгрома правительственными войсками *Соловецкого восстания 1667–1676 гг.*, к-рое было поддержано значительной частью крестьян Поморья, особенно в бывш. владениях мон-ря. Др. центром распространения старообрядчества на Севере России был Пустозерск, где в 1667–1682 гг. находились в заточении идеологи старообрядчества *Аввакум*, диак. *Федор*, *Лазарь* и *Епифаний*. К кон. XIX в. наибольшее распространение на территории епархии имели беспоповщинские толки: *поморское* и *филипповское согласия*, *аристовщина*, *аароновщина*, *федосеевцы*, *странники*, *новожены*, в нач. XX в. появились общины Белокриницкой иерархии. В 1890 г. на территории А. о. проживали 11 636 беспоповцев (наибольшее число — в Кемском и Печорском уездах), в 1915 г. — 13 048 беспоповцев, 367 поповцев. В 1911 г. Ярославская епархия Белокриницкой иерархии была преобразована в Ярославскую и Архангельскую (прекратила существование в 20–30-х гг. XX в.).

Католичество. К нач. 2001 г. в Архангельске действовал католич. приход во имя апостолов Петра и Павла (зарегистрирован 20 мая 1994, перерегистрирован 15 сент. 1999; состоит в юрисдикции архиеп. Тадеуша Кондрусевича, администратора для католиков лат. обряда европ. части России); приход не имеет своего здания, для богослужений арендует помещения. Появление католиков в Архангельске связано с польск. восстанием 1830–1831 гг., после к-рого в Архангельском военном гарнизоне служило много поляков и литовцев. С 1837 г. из Петрозаводска в Архангельский гарнизон приезжал польск. ксендз, в 1845 г. в Архангельск был назначен постоянный католич. священник, в то время в Архангельской губ. было более 1100 католиков. Первоначально богослужения совершались в Кузнецовских казармах, в 1861 г. был построен костел на территории бывш. Гостиного двора, в 1896 г. возведен новый костел на углу Троицкого проспекта и Олонечкой ул. (закрыт в 1920).



Протестантизм. К нач. 2001 г. Евангелическо-лютеранская церковь имела общину во имя св. Екатерины в Архангельске (зарегистрирована в июне 1992), в здании лютеран. кирхи с лета 1995 г. проходят регулярные богослужения. Лютеране появились на территории А. о. в XVII в., когда образовалась иностранная торговая слобода в Архангельске. В 1649 г. в городе возник голл. евангелическо-реформатский приход со школой при нем, в 1674 г. была построена деревянная кирха. В 1686 г. началось строительство нем. лютеран. кирхи, при к-рой также открылся приход и школа. В 1817 г. оба прихода были объединены. В 1828 г. в Архангельске открылся англикан. приход, для к-рого была построена церковь на месте сгоревшей реформатской кирхи, в 1833 г. англикан. приход появился в Соломбале. Все протестант. приходы были упразднены в 1920 г., лютеран. община собиралась без пастора до 1929 г.

К нач. 2001 г. были зарегистрированы 6 орг-ций евангельских христиан-баптистов — в Архангельске, Северодвинске, Новодвинске, Няндоме, Онеге, пос. Вычегодском Котласского р-на.

Иудаизм. В А. о. зарегистрированы 2 иудейские общины — в Архангельске и Северодвинске, богослужебных зданий не имеют. Иудейская община в Архангельске существовала, по-видимому, с XVII в., в XIX в. в городе избирались общественные раввины, в 1899 г. построена синагога (закрыта в 1920).

Ислам. В XIX в. в военном гарнизоне Архангельска существовала мусульм. община, для к-рой с сер. XIX в. избирался имам; в нач. XX в. в центре города построена деревянная мечеть (закрыта в 1920).

Буддизм. В А. о. официально действуют 2 буддистских центра: «Карма Че Линг — Архангельск» и «Карма Че Линг — Северодвинск», центры проводят лекции и семинары.

Секты. В нач. 2001 г. в А. о. действовало 6 общин адвентистов седьмого дня: в Архангельске, Северодвинске, Онеге, Котласе, в поселках Плесецк и Октябрьский. Первая община адвентистов зарегистрирована в 1991 г., количество адвентистских общин и число их членов резко возросло в 1998–2000 гг., в июле 2000 г. открылось новое здание «Духовного центра» адвентистов в Архангельске. В нач. 2001 г. в А. о.

было 11 общин *пятидесятников*: в Архангельске (3), Северодвинске (4), Няндоме, Новодвинске, Вельске, в с. Сия (в 70-х гг. XX в. в области без регистрации существовали 4 общины пятидесятников). В 2001 г. в А. о. была зарегистрирована община *Новоапостольской церкви*, подчиняющаяся Сев. региональному управленческому центру Новоапостольской церкви в Мурманске; последователи Новоапостольской церкви появились в области в 1991 г. *Церковь Христа* в нач. 2001 г. имела орг-цию в Архангельске, впервые ее сторонники появились в А. о. в 1994 г. *Иеговы свидетели* в нач. 2001 г. имели 3 орг-ции — в Архангельске, Северодвинске и Новодвинске, дважды в год они проводят конгрессы в Архангельске, в ряде районов А. о. есть их незарегистрированные группы. Церковь «Державной иконы Божией Матери» (бывш. «*Богородичный Центр*») существует в области с 1996 г., зарегистрирована в Северодвинске, имеет молеальный дом в пос. Лайский Док Приморского р-на. В 60–70-х гг. XX в. в А. о. существовали по одной незарегистрированной общине *меннонитов* и истинно правосл. христиан (см. *Истинно православная церковь*).

Лит.: Павловский П., свящ. Миссионерский отчет о состоянии и движении раскола старообрядчества и сектанства Архангельской епархии. Архангельск, 1914; Религиозная жизнь Архангельского Севера: История и современность. Архангельск, 1997; Селезнев С. А. и др. Архангельская область. Архангельск, 1997; Архангельская область: социально-экономическое развитие, история, культура, образование. Архангельск, 1999.

АРХАНГЕЛЬСКИЕ ЕПАРХИАЛЬНЫЕ ВЕДОМОСТИ выходили в 1888–1920 гг., состояли из офиц. части, издававшейся с 1888 (№ 1) по 1894 г. (№ 4) и с 1897 (№ 17) по 1906 г. (№ 6) при Архангельской ДС, в остальное время при Архангельской духовной консистории, и неофиц. части, издававшейся всегда при семинарии. В 1885–1887 гг. при консистории выходили «Архангельские епархиальные известия», не имевшие неофиц. отдела.

Епархиальный журнал издавался 2 раза в месяц, в 1885 г. вышли № 1–23, в 1887 г. — № 1–8/9, в 1888 г. — № 1–18, в 1918 г. — № 1–12 (?), в 1919 г. — № 1–16 (?). Издание прекратилось, по-видимому, на № 3/4 за 1920 г., однако номера за 1920 и большинство номеров за 1919 г. пока не обнаружены. В 1888–1893 гг. как

приложение к А. е. в. было издано не менее 35 выпусков «Архангельского листка», содержащего религиозно-нравственное чтение для народа.

Первым редактором офиц. и неофиц. частей А. е. в. был ректор Архангельской ДС прот. Александр Орлов, с № 11 за 1891 г. его сменил преподаватель ДС И. Н. Добровольский, при к-ром А. е. в. стали одним из лучших епархиальных журналов. Дольше всех редактировал А. е. в. преподаватель ДС И. М. Сибирцев (неофиц. часть — в 1894–1899 и 1906–1914, офиц. часть — в 1897–1899), также поддерживавший высокий уровень издания. С № 16 за 1899 по № 6 за 1906 г. редактором обеих частей А. е. в. являлся преподаватель ДС А. Д. Ежов. Офиц. часть в 1894–1897, 1906–1910, 1912–1914 гг. подписывали секретари консистории, частично в эти годы, а также в 1911 и 1915–1918 гг. она выходила без подписи. Последними редакторами неофиц. части были свящ. Николай Лебедев (с № 10 за 1914 по № 13 за 1917) и прот. Иоанн Попов (с № 14 за 1917 по 1918).

В А. е. в. регулярно публиковались материалы и исследования по местной церковной истории и краеведению: по истории мон-рей (жизнеописания основателей и почитаемых подвижников, сведения о святынях) и отдельных приходов, об особенностях местной богослужебной практики, жизнеописания Архангельских архиереев, местных церковных деятелей XVIII — нач. XX в. и знаменитых уроженцев епархии (в т. ч. св. прав. *Иоанна Кронштадтского*), по миссионерскому служению и в связи с этим сведения о коренных народах Севера, а также о местных старообрядцах и сектантах. Кроме того, публиковались статьи по общецерковной истории, апологетике, агиографии, патрологии, литургике, переводы богослужебных последований на рус. язык и др. Наиболее значительные материалы были изданы отдельно и рассылались как приложения к А. е. в.: «Список приходов и церквей Архангельской епархии» (1889), «Указатель статей, напечатанных в Архангельских губернских ведомостях со времени их основания (1838 г.) по 1 января 1889 г. и касающихся Архангельской епархии» (1889) свящ. Н. И. Варфоломеева, «Краткое историческое описание приходов и церквей Архангельской епархии» (1894–1896. 3 т.);





А. А. Архангельский.
Фотография. 1892 г. (ГИМ)

«Личный состав служащих в духовных учебных заведениях Архангельской епархии» (1899, 1901); «Учение Древней Вселенской Церкви о браке. Учение св. Иоанна Златоуста о браке» (1901) М. С. Григорьевского, «Самоеды крайнего Русского Севера и история их христианского просвещения» (1914), «Миссионерский отчет о состоянии и движении раскола старообрядчества и сектантства Архангельской епархии и о деятельности епархиальной миссии против расколо-сектантства за 1913 г.» (1914) свящ. П. А. Павловского (впосл. щмч. еп. Павел).

В 1925–1926 гг. обновленческим (см. *Обновленчество*) Архангельским епархиальным управлением издавался ж. «Архангельский церковный голос».

В 1991 (№ 1–9), 1992 (№ 1–4) гг. и с апр. 1996 г. офиц. изданием Архангельской и Холмогорской епархии РПЦ является газ. «Архангельский епархиальный вестник».

Лит.: *Ежов А. Д.* Указ. статей, помещенных в неофиц. части «Архангельских епархиальных ведомостей» за 1888–1901 гг. Архангельск, 1902 (Прил. к Арханг. Ев. 1902. № 15–18); *[Попов А. Н.]* Указ. статей, помещенных в неофиц. части «Архангельских епархиальных ведомостей» за первые 25 лет их существования с 1888 по 1912 г. Архангельск, 1915 (Прил. к Арханг. Ев. 1913–1915); *Рупкевич С. Г.* Архангельские епархиальные ведомости // ПБЭ. Т. 1. Стб. 1117–1124; *Андреев.* Христианская периодика. Т. 1. № 4–6. С. 2–4.

Свящ. Александр Троицкий

АРХАНГЕЛЬСКИЙ Александр Андреевич (11.10.1846, с. Ст. Тезиково Пензенской губ. — 16.11.1924, Прага), рус. хоровой дирижер, композитор, педагог. Род. в семье священника, окончил Пензенскую ДС. Теорией музыки занимался у Н. М. Потулова. С 1862 г. регент архиерейского хора в Пензе. С 1870 г. жил в С.-Петербурге. В 1870–1871 гг. вольнослушатель хирургического отделения Военно-медицинской академии, в 1871–1873 гг. студент химического фак-та Технологического ин-та. В 1872 г. сдал экзамен в *Придворной певч. капелле* на звание регента. В 1873–1878 гг. регент хоров Саперного батальона, Конногвардейского полка, Придворно-конюшенной ц. Преподавал сольное и хоровое пение в жен. Патриотическом ин-те (1885–1908), Александровском лицее (1891–1897), Екатерининском жен. уч-ще (1893–1898, 1904–1906), Музыкальном ин-те

(1913–1919) и др. учебных заведений. В 1902–1908 гг. руководитель и педагог организованных им бесплатных курсов хорового пения.

В 1880 г. А. создал смешанный хор (вначале из 20, впосл. до 90 чел.) и возглавлял его до 1923 г. (с 1917 Трудовой коммунальный хор). В 1887 г. А. реформировал состав хора, полностью заменив голоса мальчиков женскими. Первые программы хора (1883–1885) включали рус., слав. и западноевроп. народные песни. С 1886 г. репертуар хора пополнила рус. церковная и светская музыка XVII–XIX вв., западноевроп. музыка различных эпох и стилей; мн. произведения хор исполнял в России впервые. Исполнительский уровень хора был чрезвычайно высок. В 1897–1901 гг. хор совершал гастрольные поездки по России (более 50 городов), Польше, Финляндии, в 1907 и 1913 гг. выступал в Германии, участвовал в концертах РМО, Русских симфонических концертах М. П. Беляева, в общедоступных симфонических концертах А. Д. Шереметева, в частных антрепризах А. И. Зилоти, С. А. Кусевичко и в спектаклях Мариинского театра и др. В 1901 г. А. создал С.-Петербургское певч. благотворительное об-во (существовало до 1918), объединившее все хоры С.-Петербурга. В 62 концертах объединенного хора в составе до 600 чел. было исполнено 125 сочинений. С 1906 г. А. — главный инспектор Святейшего Синода по устройству и инспектированию церковных хоров, в 1923 г. возглавил Общественный рус. хор в Праге, к-рый впосл. носил его имя.

В сочинениях А. проявляется знание возможностей сочетания отдельных голосов и хоровых групп, нередко встречаются полифонические эпизоды. А. один из первых трактовал песнопения литургии и все-

нощного бдения как единый цикл, имеющий гармонические и интонационные связи. Мелодика его сочинений близка обиходным распевам и народной песне. Переложения древних распевов выполнены в строгом диатоническом стиле гармонии с ограничением диссонансов. Нек-рые циклы А. были рекомендованы для церковноприходских школ и духовных учеб. заведений.

Муз. соч.: № 1: Пение Божественной литургии. СПб., 1886; № 2: Всенощное бдение. [Б. г.]; № 3–13: «Господи, помилуй» и «Иже херувимы» № 1, «Иже херувимы» № 2, «Иже херувимы» № 3, «К Богородице прилежно», «Утоли болезни», «Крест хранитель», «Милость мира» № 1, «Милость мира» № 2, «Милость мира» № 3, «Милость мира» № 4, Гимн в память чудесного избавления от опасности, угрожавшей Государю Императору и Его Августейшей Семье при крушении поезда 17 окт. 1888 г. 1888; № 14: «Господи, помилуй» и «Ныне силы небесныя». 1889; № 15–16: Литургия св. Иоанна Златоуста (заупокойная), Панихида. 1891; № 17: Пение церковных служб во дни св. Великого Пятка, Св. Пасхи и двенадцатых праздников. 1892; № 18–19: «Милость мира» № 5, Великое славословие. 1893; № 20–29: Многолетие, «Молитву пролию», «Вскую мя отринул еси», «К кому возопию, Владычице», «Иже херувимы» № 4, «Иже херувимы» № 5, «Иже херувимы» № 6, «Господи, услыши молитву мою», «Тебе Бога хвалим», Подражание песнопениям Православной церкви (канты) для однородных голосов. 1894; № 30–33: «Помилуй нас, Господи», «Милосердия двери», «Хвалите Господа с небес», Пение литургии св. Иоанна Златоуста в духе древних напевов Православной церкви. 1895; № 34–39: «Внуши, Боже», «Гласом моим ко Господу воззвах», «Не имамы иныя помощи», «Милость мира» № 6, «Достойно есть» № 1, Пение всенощного бдения. 1896; [№ 40 пропущен]; № 41–47: «Боже, во имя Твое спаси мя», «О, Всенепета Мати», «Помышляю день страшный», «Милость мира» № 7, «Иже херувимы» № 7, «Достойно есть» № 2, «Ныне отпускаеши». 1898; № 48–51: «Бог нам прибежище и сила», «Милость мира» № 8, «Иже херувимы» № 8, «Достойно есть» № 3 и «Многая лета» № 2. 1900; № 52–54: Пение литургии преждеосвященных Даров, «Иже херувимы» № 9, «Иже херувимы» № 10. 1905; № 55: Пение из литургии св. Иоанна Златоуста: «Господи, помилуй» и «Единородный Сыне». 1905; № 56: «Приидите, поклонимся», «Господи, спаси благочестивыя» и Трисвятое; № 57–59: «Иже херувимы» № 11, «Верую», «Милость мира» № 9. 1905; № 60: «Достойно есть» № 4, «Отче наш» и «Един свят». 1905; № 61: «С вышних призирая», «Благословен Грядый», «Видехом свет истинный», «Да исполнятся уста наша», «Буди имя Господне». 1905; № 62–66: «Внегда скорбети ми», «Вышнюю небес», «О пресладкий и всецудрый Иисусе», «На реках вавилонских», «Житейское море». 1905; № 67: «Господи, помилуй» на Великой ектении, «Единородный Сыне», «Приидите, поклонимся», Трисвятое, «Господи, помилуй», «Поддай, Господи». 1905; № 68–70: «Милость мира» № 10, «Достойно есть» № 5, «Хвалите Господа с небес» № 2. 1905; № 71: «Хвалите имя Господне». 1905; № 72: «Блажен муж» (тенор

соло). 1909; № 73–76: «Благослови, душе моя, Господа» (предначительный псалом), «Блажен муж» № 2 (тенор соло), «Свете тихий», «Ныне отпущаеши» (тенор или сопрано соло). 1909; № 77: «Ныне отпущаеши». [Б. г.]; № 78: «Верую» (бас соло). 1911; № 79: «Блажен разумевай на нища и убога» (тенор соло). [1913?]; № 80: Служба во Св. и Великую Пасху. Пг., 1915 (№ 72 — изд. Церк.-певч. благотворительного об-ва (СПб.), остальные — изд. авт.).

Лит.: *Беренский Н. А.* Архангельский как духовный композитор // РМГ. 1897. Июль/авг. Стб. 1047–1052; *Лисицын*. Обзор. С. 27–38, 311–313; *Компанейский Н. И.* Двадцатилетие концертной деятельности А. А. Архангельского // РМГ. 1903. № 3. Стб. 71–74; К 30-летию хора А. А. Архангельского // Хоровое и регентское дело. 1913. № 2. С. 33–36; *Ткачев Д. В. А.* Архангельский: Очерк жизни и деятельности. М., 1974; Александр Андреевич Архангельский: Восп. современников. Духовно-музыкальные сочинения. М., 1999; *Плотникова Н. Ю.* Великий властитель гармонии // Культурно-просветительная работа: (Встреча). 1999. № 1–2.

Н. Ю. Плотникова

АРХАНГЕЛЬСКИЙ Александр Семенович (12.07.1854, Пенза—24.04.1926, Москва), историк лит-ры. Род. в семье священника. Окончил Пензенскую ДС (1872) и историко-филологический фак-т Казанского ун-та (1876). В 1878–1882 гг. профессорский стипендиат Казанского ун-та при кафедре словесности, в 1880–1882 гг. был командирован в Москву и С.-Петербург для научных занятий. В 1882–1908 гг. работал в Казанском ун-те: с 1882 г. доцент, с 1884 г. экстраординарный, с 1890 г. ординарный, с 1907 г. заслуженный профессор. Активно участвовал в научно-общественной жизни: был членом ОЛРС, чл.-кор. Московского имп. археологического об-ва, членом имп. ОЛДП, Казанского об-ва археологии, истории и этнографии, членом, в 1900–1904 гг. председателем Об-ва любителей отечественной словесности в Казанском ун-те. С 1904 г. чл.-кор. АН по Отд-нию рус. языка и словесности. Сотрудничал в «Историческом вестнике», «Русском обозрении», «Казанском телеграфе», «Православном собеседнике» и др. изданиях. В 1894–1897 гг. изучал преподавание отечественной лит-ры и предметов слав. филологии в ун-тах Вены, Берлина, Лейпцига, Гёттингена, Парижа, Лондона, работал в архивах и б-ках Праги, Белграда, Софии, Загреба и др. В 1908 г. назначен инспектором Елизаветинского ин-та в С.-Петербурге, в том же году вышел в отставку. Участвовал в создании Пролетарского ун-та в Симбирске (1919).

Основной областью научных интересов А. была древнерус. лит-ра в ее связи с христ. лит-рой др. стран — южнослав., визант., западноевроп. Изучению древнерус. лит-ры посвящены диссертации А.: магистерская — «Нил Сорский и Вассиан Патрикеев: Их литературные труды и идеи в Древней Руси. Ч. 1: Нил Сорский» (СПб., 1882) и докторская — «К изучению древнерусской литературы... Творения отцов Церкви в древнерусской письменности» (СПб., 1888). В работах, посвященных западнорус. лит-ре, А. одним из первых нарисовал картину оживления духовной жизни правосл. об-ва Зап. Руси во 2-й пол. XVI в. и описал начало борьбы правосл. населения с католич. экспансией. Отдельные работы А. посвящены древнеслав. рукописным Евангелиям XI–XV вв., истории древнерус. «Луцидариуса», южнослав. апокрифам. А. придавал большое значение разработке вспомогательных историко-филологических дисциплин: текстологии, библиографии, палеографии.

Исследователь занимался также изучением рус. культуры XVIII–XIX вв., написал ряд работ, посвященных жизни и творчеству Е. А. Баратынского, А. С. Пушкина, Н. В. Гоголя, С. Т. Аксакова, Д. В. Григоровича, П. Д. Боборыкина. Под редакцией А. в 1902 г. вышло Полное собрание сочинений В. А. Жуковского в 12 томах. С интересом к методологии науки и ее истории связаны обобщающий труд А. «Введение в историю русской литературы. Т. 1: История литературы как наука» (СПб., 1916) и очерки о жизни и научной деятельности Ф. И. Буслаява, А. Н. Пытина, М. И. Сухомлинова, И. Н. Жданова, Н. С. Тихонравова.

Результаты своих исследований А. использовал в преподавательской деятельности. С целью поставить преподавание словесности в ун-те на научную основу А. одним из первых в России разработал и внедрил в учебный процесс систематический курс истории рус. лит-ры с древнейших времен до сер. XVIII в., издал 2 учебные программы и курс лекций в виде очерков по периодам. А. считается зачинателем в России научно-методического литературоведческого жанра — семинария. Арх.: ИРЛИ. Ф. 414.

Соч.: Древнеславянское Евангелие, принадлежащее Обществу археологии, истории и этнографии при имп. Казанском ун-те; Мат-л для истории рус. языка. Воронеж,

1883; Духовное образование и духовная литература при Петре Великом. Каз., 1883; Святые Кирилл и Мефодий и совершенный ими перевод Священного Писания. Каз., 1885; Борьба с католичеством и умственное пробуждение Южной Руси к концу XVI в. Каз., 1886; Первые труды по изучению начальной русской летописи (до издания «Полного собрания русских летописей»); Библиогр. заметки. Каз., 1886; Очерки по истории западнорусской литературы XVI–XVII вв. М., 1888; Творения отцов Церкви в древнерусской письменности: Извлеч. из рукописей и опыты ист.-лит. изучений. Каз., 1889–1891. 4 вып.; Первые опыты филологических изучений: Библиогр. мат-л. Каз., 1893; Памяти Н. С. Тихонравова: Учен. тр. Н. С. Тихонравова в связи с более ранними изучениями в области истории русской литературы. Каз., 1894; Русский театр в XVIII в. СПб., 1894; К истории немецкого и чешского Луцидариусов. Каз., 1897; Ф. И. Буслаяв в своих воспоминаниях и ученых трудах. Каз., 1899; К истории южнославянской и древнерусской апокрифической литературы: Два любопытных сборника Софийской Народной б-ки в Болгарии. СПб., 1899; К истории древнерусского Луцидариуса: Сличение славяно-рус. и древнегреч. текстов. Каз., 1899; Из лекций по истории русской литературы: Накануне христианства и письменности. Варшава, 1901; Из лекций по истории русской литературы: Лит-ра сев.-вост. Руси (пол. XIII — кон. XV в.). Каз., 1903; Труды акад. А. Н. Пытина в области истории рус. литературы. СПб., 1904; Из лекций по истории рус. литературы: Рус. лит-ра XVIII в. Литература Петровского времени и ближайших десятилетий — до Ломоносова. Каз., 1911; Образование и литература в Московском государстве кон. XV–XVIII в. Каз., 1898–1913. 4 вып. Лит.: Биограф. словарь профессоров и преподавателей имп. Казанского ун-та: За столет (1804–1904): В 2 ч. / Под ред. Н. П. Загоскина. Каз., 1904. Ч. 1. С. 29–31; *Козьмин Б. П.* Писатели современной эпохи: Биобиблиогр. словарь рус. писателей XX в. М., 1928. Т. 1. С. 23–25; Биобиблиогр. словарь профессоров и преподавателей Каз. ун-та, 1905–1917. Каз., 1986. С. 9–10; *Кабанова Н. П.* А. С. Архангельский // Русские писатели, 1800–1917. Т. 1. С. 111–112; *Воронова Л. Я.* А. С. Пушкин в оценке А. С. Архангельского // Учен. зап. Каз. ун-та. Каз., 1998. Т. 136. С. 42–54; *она же.* Немецкие источники в трудах Л. З. Колмачевского и А. С. Архангельского // Грани сотрудничества. Каз., 1999. С. 146–155; *она же.* История русской филологии в осмыслении А. С. Архангельского // Проблемы изучения и преподавания литературы в вузе и в школе: XXI век: Сб. науч. тр. Саратов, 2000. С. 273–277.

Л. Я. Воронова

АРХАНГЕЛЬСКИЙ Анатолий Михайлович (1863?, с. Чулпаново Казанского у. Казанской губ. — после 1915), композитор, автор церковных песнопений, регент, муз. рецензент. Из семьи священника. По окончании КазДС в 1890 г. был определен псаломщиком Георгиевской ц. в Казани (за год до этого был посвящен в стихарь). В 1896–1899 гг. певчий (тенор) *Синодального хора*. Член

московских *Русского хорового об-ва* (с 1897) и об-ва «Музыкально-теоретическая библиотека». В 1899 г., получив свидетельство регента и учителя церковного пения, возглавил хор рус. посольской церкви в Вене, концертные выступления которого пользовались большим успехом. С 1902 г. почетный регент венского Славянского певч. об-ва. В 1912 г. в Вене отмечалось 25-летие регентской деятельности А. Духовные сочинения А. отличает сложная хоровая фактура, использование полифонических приемов — имитаций и фугато.

Арх.: РГАЛИ. Ф. 662. Опись 2. № 11 [Дело об определении в число певчих Синодального хора. 1896–1900].

Муз. соч.: Ор. 1: «Приидите, поклонимся» и «Святый Боже»; Варианты на Киевское «Господи, помилуй», Херувимская, «Милость мира», «Достойно есть», «Отче наш»; Ор. 2: «Помилуй мя, Боже», «Чашу спасения прииму», «Блажени яже избрал», Венчание. М., 1914.

Соч.: Корреспонденция [из Вены] // Музыкальный труженик. 1908. № 2. С. 13–14; Концерт Московского Синодального хора в Вене // Музыка и жизнь. 1911. № 6/7. С. 7–9. Лит.: *Агарониан Г.* Письмо из Вены. Русские концерты: А. М. Архангельского и Горленко-Долиной // Звезда. 1903. № 20. С. 333–334; *Ячевецкий Д.* Юбилей А. М. Архангельского // Хоровое и регентское дело. 1912. № 5/6. С. 119–121; [Рецензия на духовно-муз. соч.] // Там же. 1915. № 11. С. 211–212; Синодальный хор и училище церковного пения: Восп. Дневники. Письма. М., 1998. С. 280, 637; *Плотникова Н. Ю.* К родным берегам // Культурно-просветительная работа. (Встреча). 2002. № 2.

Н. Ю. Плотникова

АРХАНГЕЛЬСКИЙ ВО ИМЯ АРХАНГЕЛА МИХАИЛА МУЖСКОЙ МОНАСТЫРЬ, основан на мысе Пур-Наволок, в 30 верстах от впадения Сев. Двины в Белое м. (на территории совр. Архангельска), наряду с *корельским во имя свт. Николая Чудотворца мон-рем* играл важную роль в распространении христианства в Двинской земле. Об основании А. м. сообщает недатированная благословенная грамота Новгородского архиеп. Иоанна (ИРИ. Т. 3. С. 300) — по всей видимости, того из Новгородских архиепископов с этим именем, к-рый занимал кафедру в 1389–1415 гг.; предположение основано на описании в грамоте словословия и гражданского устройства Заволочья, характерного для XIV в. (ц. во имя арх. Михаила старше мон-ря, поскольку в грамоте она упоминается как уже существующая). Н. М. *Карамзин* (История. Т. 2. Прим. 47) и В. В. *Крестинин* считали, что А. м. основан в XII в.

(при еп. Иоанне, 1110–1129, или свт. Илии (в схиме *Иоанне*), 1165–1186). Об основании обители в XII в. говорит сохранившаяся копия челобитной игумена А. м. Иеремии от 1695 г. к царям *Петру I* и *Иоанну V Алексеевичам*: «А тому, государи, богомолию (А. м.— В. С.) больши 500 лет» (цит. по: *Кириллов*. Прим. 9). Однако большинство историков (митр.



Макарий (Булгаков), А. А. *Шахматов*, В. В. *Зверинский*, В. Ф. *Андреев* и др.) относили основание А. м. к кон. XIV в.

В 1419 г. мон-рь был разорен норвежцами, вскоре возобновлен на прежнем месте. Грамота царя *Иоанна IV Васильевича Грозного* от 1543 г. игум. *Феодосию* предписывала местным властям в связи с голодом в Двинской земле содержать игумена и 35 старцев А. м., передавая в мон-рь по 70 четвертей ржи и по 70 четвертей овса из царских житниц; в следующем году царской грамотой А. м. был освобожден от постоя. Однако двинские власти не выдавали мон-рю положенного царской грамотой хлеба, и из-за голода к 1551 г. число братии сократилось до 12 чел. Впосл. число насельников увеличилось, и в 1587 г. в мон-ре жили 42 старца. В 1550 г. в А. м. существовали шатровый холодный храм во имя арх. Михаила и теплая ц. во имя прор. Илии, в 1587 г. помимо ц. во имя арх. Михаила с приделом мч. *Мины* в обители была теплая ц. в честь Покрова Пресв. Богородицы. Первоначально А. м., как и большинство сев. обителей, был особножительным, после монастырской реформы в Новгородской епархии архиеп. свт. *Макария* в 1528 г. все обители, в т. ч. и А. м., приняли общежительный устав.

В 1584 г. по указу царя *Иоанна Грозного* в связи с угрозой нападения швед. войск в обитель прибыли воеводы П. А. *Нащокин* и Н. В. *Залешанин* с войском и в течение года

построили вокруг мон-ря деревянную крепость, названную Нов. Холмогоры (с 1613 Архангельский город). Грамотой царя *Феодора Иоанновича* от 12 февр. 1587 г. при Нов. Холмогорах был открыт порт для иностранных судов вместо пристани, существовавшей у корельского Николаевского мон-ря; в городе началась оживленная торговая дея-

тельность, что пагубно сказалось на жизни мон-ря, находившегося в центре крепости. Настоятели жаловались царю на грабежи,

Архангельский во имя арх. Михаила мон-рь

посягательства на монастырское имущество со стороны рабочих и стрельцов, сообщали о случаях, когда приказчики

выгоняли монахов из келий и селились в них со своими семьями, на территории мон-ря устраивались питейные заведения. Ходатайство прп. игум. *Евфимия* (1585–1589) о перенесении мон-ря за городскую черту осталось без ответа.

15 июля 1636 г. постройки А. м. были уничтожены пожаром, после к-рого, как сообщал иером. *Матфей* в челобитной царю *Михаилу Феодоровичу*, 49 насельников мон-ря скитались «от хлебной скудости по миру». Грамотой от 6 февр. 1637 г. царь повелел отстроить мон-рь на новом месте, на горе Кузнечихе. Челобитной от 15 марта этого же года игумен мон-ря испросил у Новгородского свт. *Аффония* благословение на возведение в отведенном месте 2 храмов: Покровской ц. с трапезной и собора во имя арх. Михаила с приделом мч. *Мины*. Однако начатое строительство встретило сопротивление со стороны крестьян, занимавшихся на этом месте торговлей лесом, вследствие чего в 1641 г. началось возобновление мон-ря на др. месте — на окраине города, в *Нячерах* (совр. ул. *Урицкого*). К 1642 г. была сооружена Покровская ц. Благодаря грамоте царя *Михаила Феодоровича*, «ради монастырского строения» освобождавшей обитель от пошлины на перевозку 7 тыс. пудов соли для продажи, на полученные доходы в 1644 г. был возведен собор арх. Михаила. В 1642 г. царь также пожаловал в обитель продовольствие на 240 р. и 200 четвертей



хлеба, А. м. получил в оброк сенные покосы и рыбные тони в Берёзовском устье, на Летнем и Поморском берегах. На месте сгоревшего мон-ря был построен храм в честь Происхождения Креста Господня с приделом арх. Михаила.

В 1683 г. Михаило-Архангельский собор А. м. имел сев. придел во имя святых Бориса и Глеба и юж. придел во имя мч. Мины, к югу от собора незадолго до 1684 г. была срублена теплая Покровская ц. с трапезной и келарской. Между храмами находилась колокольня, внутри ограды располагались 2 игуменские кельи, 8 братских келий, хлебная, поварня, кузница, амбары для соли, амбары для рыбы, погреб квасной. За оградой находились хозяйственные постройки: поварня квасная, мельница, служебная келья, конюшенный и коровий дворы, пашни. Близ мон-ря были расположены пристань для судов и рыболовные тони. В 1685–1689 гг. на месте деревянного собора М. А. Лохоцким был сооружен каменный (освящен 17 сент. 1699 архиеп. Холмогорским *Афанасием (Любимовым)*). Пожертвования на строительство собирали в Архангельске и Москве, в числе жертвователей были цари Петр и Иоанн. В нач. XVIII в. была перестроена ограда мон-ря, на Святых вратах построили деревянную ц. в честь Грузинской иконы Божией Матери. В 1712 г. на 1-м этаже Михаило-Архангельского собора была устроена Покровская ц. с приделом мч. Мины, в 1744 г. над зап. нижним крыльцом собора вместо ветхой деревянной выстроили каменную шатровую колокольню. В 1753 г. с юж. стороны собора был устроен придел арх. Гавриила. В сент. 1761 г., после поновления, храмы мон-ря были вновь освящены. В 1777 г. в главном алтаре собора над св. престолом построили 4-столпную резную сень. В 1817–1819 гг. обветшавший собор был отремонтирован под рук. губернского архит. Ф. М. Шилина, в 1863 г. в соборе поставлен одноярусный резной иконостас, выполненный в Вятке. Собор с 3 сторон был окружен братским кладбищем, захоронения на котором начались в XVIII в., здесь похоронены также воевода кн. Г. Д. Черкасский (1706), архангельский губернатор А. Перфильев (1823), купцы. К 1683 г. братия А. м. составляла 83 чел., в 1-й пол. XVIII в. число насельников уменьшилось. В кон.

XVII в. А. м. владел дворами в Солломбале и в левобережных деревнях, где жили наемные трудники, дворовыми местами и лавками около крепости в Архангельске. Мон-рь имел подворья в Холмогорах, Вел. Устюге, Вологде, Москве. В 1707–1764 гг. и в 1797 г. в мон-ре учреждалась архимандрития. В 1764 г. А. м. был отнесен к 3-му классу и, лишенный владений, пришел в запустение. На протяжении XVIII в. А. м. был местом несения епитимий для духовенства епархии.

С кон. XVIII в. по 1869 г. обителью управляли ректоры Архангельской ДС. В 1817 г. архимандритом А. м. был назначен настоятель корельского Николаевского мон-ря миссионер игум. *Вениамин (Смирнов)*. Под его рук. в 1825 г. в Мезени была открыта миссия для просвещения ненцев, за 5 лет ее существования было крещено более 3 тыс. местных жителей, открыто 3 прихода. Миссионерские труды архим. Вениамина в Мезени продолжил его преемник настоятель А. м. архим. Платон (1829–1839). В 1893–1897 гг. настоятелем мон-ря был Архангельский еп. *Никанор (Каменский)*, в эти годы были собраны средства для реставрации собора арх. Михаила, в 1894 г. позолочены купола и кресты. При водружении поновленного креста на главный купол присутствовал св. прав. *Иоанн Кронштадтский*.

В 1799–1812 гг. в А. м. располагалась Архангельская ДС, 5 ее деревянных одноэтажных корпусов находились в сев.-вост. углу монастырской ограды, учебными аудиториями служили жилые комнаты семинаристов. В 1893 г. на верхнем этаже братского корпуса была открыта псаломщическо-училищная школа. В 1891–1923 гг. в А. м. в специально построенном здании размещались фонды древлехранилища, созданного по благословению еп. *Нафанаила (Соборова)* трудами членов епархиальной комиссии по собиранию и охране памятников древностей Архангельской губ. (с 1891 Церковно-археологический комитет Архангельской епархии). К 1917 г. в древлехранилище находилось более 500 рукописей XV–XVIII вв., более 30 тыс. документов, коллекции икон, церковной утвари и др. В 1922 г. рукописи были перевезены в Краевую научную б-ку, в 1927 г. — в Археологическую комиссию Ленинграда, в 1931–1932 гг. — в РО БАН

СССР. Др. коллекции древлехранилища были оставлены в пакетах Архангельской таможни, часть передана в Краеведческий музей Архангельска. После начала первой мировой войны в А. м. разместились епархиальный лазарет, содержавшийся на пожертвования от мон-рей, храмов и благотворителей. В 1916 г. в мон-ре подвизались архимандрит, 2 иеромонаха, 2 иеродиакона и 2 послушника. До марта 1917 г. настоятелем мон-ря был сщмч. архим. *Павел (Павловский)*.

Главной святыней А. м. был хранившийся в соборе золотой крест с частицей Животворящего Креста Господня и частицами палестинских святынь, крест был пожертвован в нояб. 1894 г. Иерусалимским Патриархом *Герасимом II* еп. Никанору «в утешение скорби о пожаре». В А. м. почитался список с келейной Владимирской иконы Божией Матери, принадлежавшей Воронежскому архиеп. *Игнатию (Семёнову)*, уроженцу Пинежского у., архирей неоднократно получал исцеление после молитвы перед иконой. Др. святыней мон-ря была икона Божией Матери «Скоропослушница», значившаяся в описи монастырского имущества 1924 г. «чудотворной».

В нач. 1920 г. А. м. был закрыт, судьба последнего настоятеля игум. Десидерия и насельников неизвестна. 20 июня 1920 г. Административным отделом Архангельского губисполкома Михаило-Архангельский собор мон-ря был передан «общине Перво-Михайло-Архангельского церковного прихода», настоятелем к-рой стал прот. Василий Аристов; в 1922 г. настоятелем был свящ. Димитрий Федосихин, духовный сын св. Иоанна Кронштадтского. В результате кампании по *изъятию церковных ценностей* из Михаило-Архангельского собора было изъято более 2 пудов серебра и др. ценности. 20 июля 1924 г. договор губисполкома с приходом собора был расторгнут, община ликвидирована, в 1924 г. в соборе служили обновленцы (см. *Обновленчество*), в 1925 г. он был закрыт и передан областному Ин-ту социального перевоспитания. Постройки обители использовались для хозяйственных целей, монастырские колокола были отданы на переплавку. В февр. 1930 г. зав. Главнаукой Сев. краевого отдела народного образования указывал на то, что «здание собора бывшего Архан-



гельского монастыря является наиболее древним сооружением города и заслуживает охраны. Не следует ставить вопрос о его ремонте в направлении реставрации, а вполне допустимо применение здания для практических целей» (ГААО. Ф. 1222. Оп. 1. Д. 23. Л. 93), однако в 1930 г. собор, колокольня и часть ограды с башнями были разобраны. Позднее исчезли и др. монастырские здания, ныне территория А. м. застроена жилыми домами.

Арх.: ГААО. Ф. 57. Оп. 3. № 162; Ф. 4097. Оп. 1. № 49; Ф. 32. Оп. 1. № 677. Л. 195–195 об.; Ф. 1936. Оп. 9. № 135; Копийная книга мон-ря, XVII в. (БАН. Арханг. № 1192).

Ист.: АИ. 1841. Т. 3. С. 64–66, 178–179, 370–371, 375–376; *Титов Л. Л.* Летопись Двинская. М., 1889; Грамоты Великого Новгорода и Пскова. М.: Л., 1949; Двинской летописец // ПСРЛ. Л., 1977. Т. 33; *Архангельская платяная книга XVII века*: [Михайло-Архангельского мон-ря] / Сост. А. В. Вольская. Архангельск, 1989; Летопись города Архангельска, 1584–1989. Архангельск, 1990. С. 6, 10, 91, 130; *Янин В. Л.* Новгородские акты XII–XV вв. М., 1991. С. 283–284, 298–299.

Лит.: *Крестинин В.* Краткая история о городе Архангельском. СПб., 1792. С. 1, 2, 6, 99–100, 153; *Молчанов К.* Описание Архангельской губернии, ее городов и достопримечательных мест. СПб., 1813. С. 71–72; *Пушкарев И.* Описание Российской империи в историческом, географическом и статистическом отношениях. СПб., 1845. Т. 1. Кн. 2: Архангельская губ. С. 24, 26; *Челищев П. И.* Путешествие по северу России в 1791 году: Дневник. СПб., 1886. С. 82–83; *Сибирцев И. М.* Ист. сведения из церковно-религ. быта г. Архангельска в XVII и первой пол. XVIII в. Архангельск, 1894; *он же.* К истории Михайло-Архангельского мон-ря в Архангельске: Опись мон-ря 1683 г. Архангельск, 1895; Новая святыня Михайло-Архангельского мон-ря в Архангельске // Архангельские Ев. 1895. № 9. С. 225–227; *Шапков А. А.* Возобновление Михайло-Архангельского мон-ря в г. Архангельске. Архангельск, 1895; *Никанор (Каменский), еп.* Синодик двинского Михайло-Архангельского мон-ря. СПб., 1896; То же // Архангельские Ев. 1897. № 3. С. 78–89; № 6. С. 177–189; Акты Архангельского Михайловского мон-ря // *Шахматов А. А.* Исследование о двинских грамотах, XV в. СПб., 1903. Ч. 2. С. 59–87; *Зверинский.* Т. 2. С. 63–64; *Денисов.* Православные мон-ри. С. 1–4; *Кириллов А., свящ.* Мон-рь св. Архистратига Михаила в Архангельске: (Церк.-ист. очерк). Архангельск, 1914; Колокола в переливку // Волна. 1926. 21 авг.; [О брошенных музейных ценностях Михайловского мон-ря] // Там же. 26 мая; *Амосов А. А.* Актовые книги Михайло-Архангельского монастыря // Мат-лы по истории Европейского Севера СССР: Сев. археогр. сб. Вологда, 1973. Вып. 3. С. 227–234; *Андреев В. Ф.* О дате основания Михайловского Архангельского мон-ря // Культура Русского Севера. Л., 1988. С. 67–70; *Гемп К. П.* Порядные записи крестьян Михайло-Архангельского мон-ря // Полярная звезда. 1997. № 1. С. 61–68; *Карамзин Н. М.* История государства Российского. М., 1998. Т. 2. Примеч. 47; *Попова Л. Д.* Михайло-Архан-

гельский мон-рь в Архангельске // Тр. XI съезда РГО. СПб., 2000. Т. 7. С. 231–239.

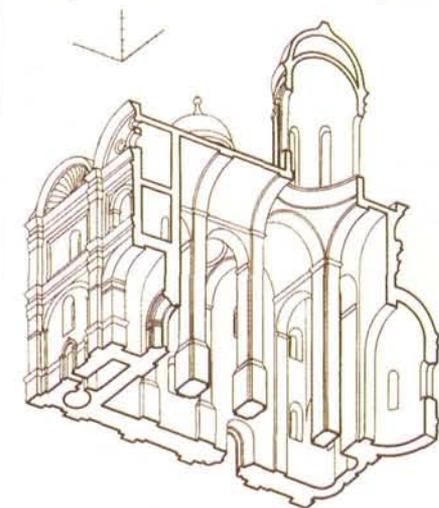
В. И. Суворов

АРХАНГЕЛЬСКИЙ СОБОР Московского Кремля, в честь *Собора арх. Михаила* (8 нояб.), храм-усыпальница московского великокняжеского, затем царского дома.

История. Достоверных данных о времени появления в Кремле престола с названным посвящением не сохранилось. Существует предположение о том, что 1-я деревянная ц. в честь арх. Михаила была построена в Кремле кн. Михаилом Ярославичем (братом св. блгв. кн. *Александра Ярославича Невского*), к-рый, как принято считать, в 1247–1248 гг. был московским князем. Однако более обоснованной представляется гипотеза, связывающая возникновение данного престола с общей для Сев.-Вост. Руси традицией княжеского храмостроительства во имя Архистратига Небесных Сил бесплотных, почитавшегося как покровитель княжеского рода.

Первым достоверным сообщением об А. с. является летописное известие о строительстве в 1333 г. *Иоанном Даниловичем Калитой* каменной ц. во имя арх. Михаила, возведенной в течение одного года. В 1344/45–1346/47 гг., при сыне Иоанна Калиты вел. кн. *Симеоне Гордом*, храм был расписан, как сообщает летопись, княжеской артелью из рус. иконописцев, старшими в к-рой были *Захарий, Иосиф, Николай*. В 1399 г. собор вновь расписал *Феофан Грек* с учениками. Облик храма 1333 г. неизвестен, существует неск. противоречивых гипотез о его размерах и типологии.

Архангельский собор Московского Кремля. 1508 г.



Архангельский собор Московского Кремля. Аксонометрический разрез

В 1471 г., после победы войск вел. кн. *Иоанна III Васильевича* в битве с новгородцами на р. Шелони в день празднования памяти ап. Акилы (14 июля), к А. с. в течение недели были пристроены 2 деревянных придела: во имя ап. Акилы, по обету вел. князя, и в честь Обновления храма Воскресения Господня в Иерусалиме, по обету воевод князей *Д. Д. Холмского* и *Ф. Д. Пестрого-Стародубского*. Во время кремлевского пожара 1475 г. оба придела сгорели, в 1481–1482 гг. к А. с. были пристроены каменные приделы с теми же посвящениями.

Весной 1505 г. по повелению вел. кн. *Иоанна III А. с.* из-за ветхости был разобран. Тогда же на его месте итал. архитектор, названный в России *Алевизом Новым*, заложил собор, оконченный уже при вел. кн. *Василии III Иоанновиче* в 1508 г. (освящен 8 нояб. 1508 митр. *Симоном*). Как показали реставрационные исследования 2000–2001 гг. (*Ю. П. Мосунов, И. В. Калугина* и др.), собор был пристроен к находившемуся на юго-западе от него одному из зданий Казенного двора — «погребу на Казенном дворе» (построено в 1485, в кон. XVIII в. в части его наземного этажа находилась Судная палата вотчин Архангельского собора), от к-рого в наст. время сохранился подвал.

Уникальность А. с. заключается в органичном соединении принципов построения и пластической обработ-

ки архитектурной формы, характерных для венецианской школы XV в., с пространственной структурой, определенной заказчиком. Композиция А. с. представляет собой первый



Архангельский собор Московского Кремля. Зап. фасад. Реконструкция В. Н. Меркеловой

в истории рус. зодчества опыт интерпретации архитектуры Успенского собора Московского Кремля. Ориентацией на этот образец определены шестистолпная структура плана с 5 апсидами и пятиглавие, алтарь разделен на 5 компартиментов, что позволило расположить рядом с алтарем и жертвенником главного храма ранее существовавшие придельные церкви. Для размещения др. 4 приделов в зап. части собора были устроены полаты, куда вели 2 внутрененные лестницы.

Венецианская архитектурная традиция проявилась прежде всего в композиции фасадов — здесь впервые в рус. архитектуре применен двухъярусный ордер. Плоскости фасадов разделены по горизонтали классическими антаблементами, опирающимися на пилястры с капителями. Один из них вопреки рус. традиции отрезает закомары от плоскости стен, что оказало влияние на изменение системы декора рус. храмов в XVI–XVII вв. В А. с. закомары превратились в известные в Венеции в XV в. полукруглые фронтоны. Они первоначально были украшены белокаменными фиалами, от к-рых в наст. время сохранились основания в виде розеток с пальметами (фрагменты белокаменных фиалов были найдены на сводах собора в 40-х гг. XX в.). Плоскости тимпанов закомар заполнены белокаменными раковинами, распространенными в итал. архитектуре

кваторченто. Первоначально стены собора были расписаны «под кирпич», а ордерные детали побелены. Венецианская традиция проявилась и в трактовке внутреннего пространства: Алевиз Новый впервые внес в интерьер рус. храма ордерную декорацию.

Предполагают, что через неск. лет после окончания строительства с зап. и сев. сторон к А. с. была пристроена крытая паперть. Существует предположение о строительстве и с юж. стороны собора паперти, примыкавшей к вост. стене кирпичной палаты с погребом Казенного двора. В сер. XVI в. к сев. боковым апсидам с вост. стороны был пристроен одноглавый храм Покрова Богородицы — возможно, наиболее ранний памятник обетного строительства Иоанна IV Васильевича Грозного после завоевания Казани. Между 1581–1584 гг. симметрично придельному храму Покрова Богородицы возвели придел в честь Обретения главы Иоанна Предтечи. Исследования собора 2000–2001 гг. показали, что существующая юж. галерея, возможно, появилась в XVII в.

Основные изменения облик собора претерпел в XVIII в. В течение этого столетия были разобраны зап. и сев. паперти (1749–1750), полностью перестроен юж. придел в честь Обретения главы Иоанна Предтечи. Уже в сер. XVIII в. с юж. стороны собора существовали контрфорсы, в конце столетия у сев. портала возвели кирпичный портик с готицизирующими белокаменными деталями. В 1826 г. разобрали остатки наземной палаты погреба Казенного двора и построили существующее ныне здание для священнослужителей А. с.

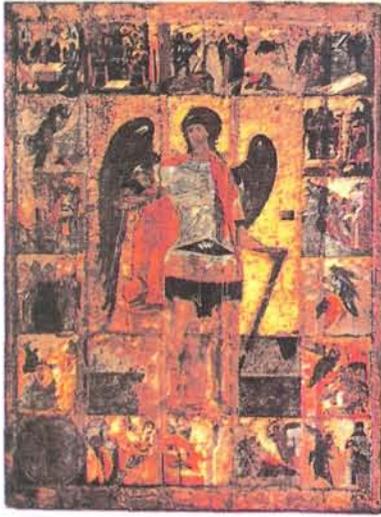
В наст. время нет никаких свидетельств о росписи собора при Василии III. Существует гипотеза о том, что она не предполагалась при первоначальной ордерной декорации интерьера. Очевидно, впервые собор был расписан уже при Иоанне IV в 1564–1565 гг. — фрески этого времени сохранились в лоджии над зап. входом и в юж. предалтарии. Существующие ныне росписи в основном относятся к сер. XVII в. (закончены к 1666). В их создании участвовали 92 мастера, среди к-рых С. Ушаков, С. Резанец, Ф. Zubov, Ф. Козлов, И. Филатов, Г. Никитин. За исключением неск. новых сюжетов, мастера полностью повторили уникальную ико-



Св. блгв. кн. Александр Невский. Роспись Архангельского собора Московского Кремля. Сер. XVII в.

нографию фресок 60-х гг. XVI в. Примечательной частью стенописи является галерея условных портретов вел. и удельных князей и царей, погребенных в соборе, а также их предков — вел. князей владимирских. Росписи А. с. могут быть включены в круг программных произведений, созданных по заказу царя Иоанна IV в сер. XVI в., в к-рых нашла выражение концепция власти правосл. царя, в частности представления о помощи арх. Михаила рус. князьям, о княжеском подвиге в защите веры, о царском родословии.

Иконостас 1508 г. сгорел во время пожара 1547 г. От его первоначального устройства сохранился только фрагмент каменной алтарной преграды (у юж. стены собора) с заложным в 1533 г. дверным проемом и пилястрой. Во время восстановительных работ после пожара был сооружен новый иконостас, от к-рого уцелели 2 деревянных тябла, сохранивших на лицевой стороне орнаментальную роспись сер. XVI в. Существующий ныне иконостас изготовлен царскими резчиками в 1679–1680 гг., к этому же времени относится и большинство икон. Наиболее древним следует считать храмовый образ «Архангел Михаил с деяниями», к-рый датируется рубежом XIV–XV вв. Также в местном ряду находится список 2-й пол. XVI в. чудотворной иконы Благовещенье «Устюжское», привезенной Иоанном IV из Новгорода. Иконы верхних ярусов иконостаса мало исследованы, нек-рые написаны на старых досках, принадлежащих иконам 1547 г.



Арх. Михаил с десятиями.
Икона. XIV–XV вв. (ГММК)

и старше. Своеобразным памятником *Большого Собора 1666–1667 гг.*, разрешившего резное изображение «Страстей Господних», является Распятие Господне, с предстоящими, венчающее верхний ряд иконостаса (расписано Ф. Зубовым и М. Милутиным). Во время *Отечественной войны 1812 г.* иконы первых 2 ярусов иконостаса были выломаны и использовались франц. солдатами как скамейки и кровати, оклады и украшения с икон были украдены. После освобождения Москвы, в кон. 1812 — нач. 1813 г., убранство собора было обновлено, во всем нижнем ярусе иконостаса и в средней части др. ярусов гладкие колонны заменены на резные, изготовлены резные царские врата.

В летописях и документах XVI–XVII вв. в А. с. упоминаются приделы во имя прп. Симеона Столпника, свт. Андрея Критского, прп. Иоанна Лествичника, ап. Акилы, блж. Иоанна Милостивого, в честь Обновления храма Воскресения, Обретения главы Иоанна Предтечи, Покрова Богородицы. Престолы Воскресения и ап. Акилы перенесены из собора 1333 г., когда появились др. престолы, достоверно неизвестно. То обстоятельство, что прп. Симеон Столпник и свт. Андрей Критский были небесными покровителями сыновей Иоанна Калиты, вел. кн. Симеона и Андрея, позволяет предположить, что престолы в честь названных святых были устроены еще в XIV в. Придел во имя прп. Симеона Столпника упоминается уже в 1507 г., и о его местоположении внутри собора есть точные указания:

он размещался в юж. апсиде. Неизвестно, какие именно приделы находились в др. предалтариях и на хорах, в вост. стене к-рых сохранились апсиды для 4 престолов.

История перемещения престолов внутри собора в XVI в. неясна. Весьма вероятно, что престол в честь Покрова Богородицы появился после 1552 г. К нач. 60-х гг. XVI в. растесали стену, разделявшую юж. предалтария. Это новое единое помещение было расписано в 1564–1565 гг. По иконографии росписи предполагают, что здесь устроили придел Иоанна Предтечи (придел во имя прп. Симеона Столпника был перемещен, может быть на хоры). В 1581 г. здесь совершилось погребение царевича *Иоанна Иоанновича*, и тогда же появился придел прп. Иоанна Лествичника, небесного покровителя убиенного царевича. Ранее находившийся на его месте престол св. Иоанна Предтечи был перенесен в придел, пристроенный к юж. предалтарию с востока. Исследователи XIX в. полагали, что престол во имя прп. Иоанна Лествичника был перенесен в XVII в. во имя св. Иоанна Милостивого. Однако, судя по ладанным книгам, придел во имя св. Иоанна Милостивого существовал в соборе уже в 1584 г. Наиболее решительные изменения в сложившейся в течение столетий системе посвящений произошли в 1785 г., когда были упразднены приделы на хорах, в 1848 г. сюда был вынесен престол в честь Покрова Богородицы, а на его месте учрежден придел во имя мч. Уара из разобранной ц. Рож-

Архангельский собор Московского Кремля.
Фотография. 1883 г.



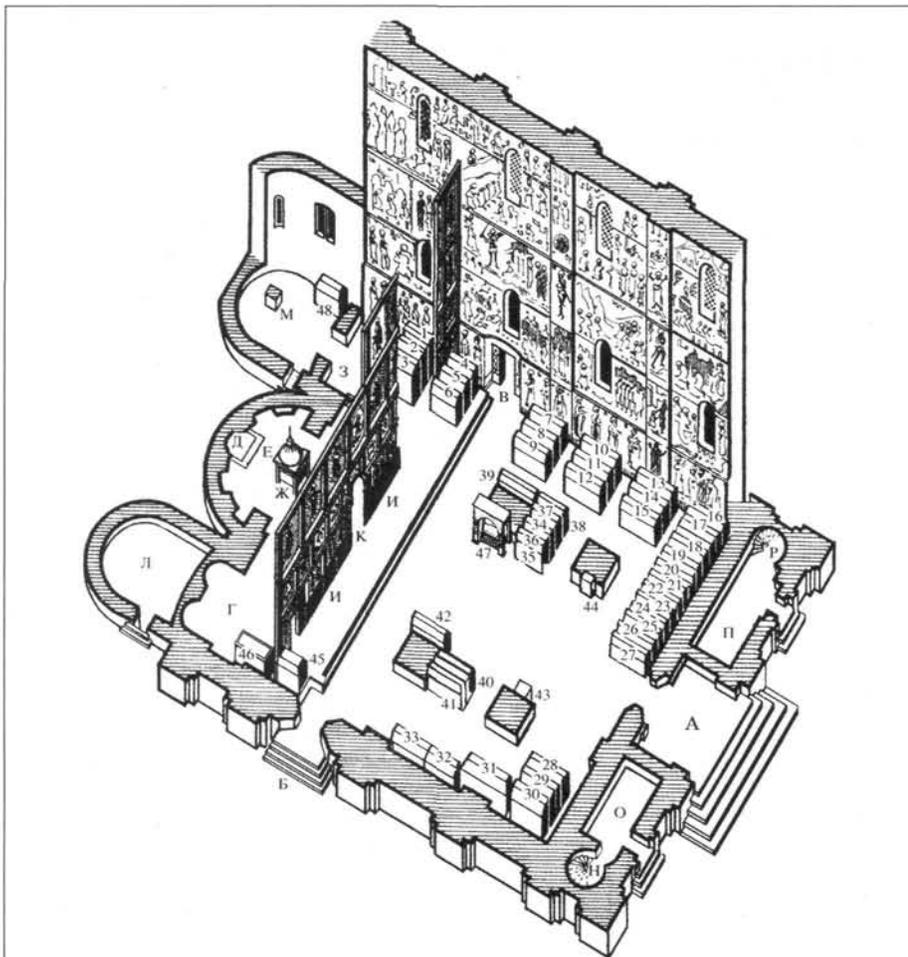
дства Иоанна Предтечи у Боровицких ворот.

В 1893 г. наиболее ценные в историческом отношении предметы из ризницы собора были переданы в Синодальную ризницу (ныне в Оружейной палате). В Синодальную (Патриаршую) б-ку (ныне в ОР ГИМ) поступили хранившиеся в ризнице рукописи: 4 пергаменные, 20 на бумаге (Апостолы, Евангелия, Миней служебные, Октоихи и Псалтири), в т. ч. пергаменное *Мстиславово Евангелие* (XII в.), лицевая Псалтирь — вклад Д. И. Годунова в собор в 1594 г. по царю Иоанне IV и его брате кн. Юрии Васильевиче. В 1918 г. А. с. был закрыт.

Реставрация и возобновление богослужений. В 1918 г. были произведены работы по восстановлению алтарной части собора, пострадавшей во время обстрела Кремля революционными войсками. В 20-х гг. XX в. разобрали деревянный тамбур, закрывавший лоджию зап. входа в собор, а также кирпичный портик у сев. портала. В 1929 г. в погреб, находящийся к югу от А. с., были перенесены саркофаги с останками вел. княгинь и цариц из разобранного собора Вознесенского мон-ря. В 1930–1934 гг. реставрирован Покровский придел (Д. П. Сухов, Н. Д. Виноградов) и проведены натурные исследования. В 1946 г. под рук. П. Д. Корина и И. А. Баранова были раскрыты из-под записей фрески в лоджии на зап. фасаде. А. с. был обмерен (А. И. Власюк). В 60-х гг. XX в. продолжались исследовательские и ремонтные работы (В. Н. Меркелова и др.), тогда же проведены археологические изыскания, во время к-рых обнаружены остатки белокаменных кладок, необоснованно отнесенные к XIII в., и кирпичного пола с покрытием из керамических поливных плиток. Реставрация росписей собора была произведена в 1953–1955 гг. (под рук. В. Н. Крыловой), реставрация иконостаса — в 1979–1980 гг. В 2000–2001 гг. проводились исследования помещений над хорами и для священнослужителей, погреба Казенного двора. В 1955 г. был открыт свободный доступ в музей А. с. 28 мая 1991 г. в соборе возобновились богослужения, первое богослужение совершил Патриарх Московский и всея Руси *Алексий II*.

Погребения. Как располагались погребения в храме 1333 г., неизвестно. В 1505 г. в связи с разборкой

Архангельский собор. Аксонометрический план



Части собора:

А — зап. портал; Б — сев. портал; В — юж. портал; Г — жертвенник; Д — горнее место; Е — главный алтарь; Ж — престол; З — дяконник; И — иконостас; К — царские врата; Л — придел св. Уара; М — придел св. Иоанна Предтечи; Н — лестница на чердак; О — отопительная камера; П — кладовая; Р — лестница в ризницу

Погребения:

- | | |
|--|--|
| 1 — Царь Иоанн IV Васильевич Грозный; | 26 — Кн. Иван Владимирович Серпуховской; |
| 2 — Царевич Иоанн Иоаннович; | 27 — Кн. Афанасий — Ярослав Владимирович Малоярославецкий; |
| 3 — Царь Феодор Иоаннович; | 28 — Царь Василий Иоаннович Шуйский; |
| 4 — Вел. кн. Василий II Васильевич Тёмный; | 29 — Кн. Владимир Андреевич Старицкий; |
| 5 — Вел. кн. Иоанн III Васильевич; | кн. Василий Владимирович Старицкий; |
| 6 — Вел. кн. Василий III Иоаннович; царевич Дмитрий Иоаннович; | 30 — Кн. Андрей Иванович Старицкий; |
| 7 — Вел. кн. Иоанн I Данилович Калита; | 31 — Кн. Георгий Иванович Дмитровский; |
| 8 — Вел. кн. Симеон Иоаннович Гордый; | 32 — Кн. Андрей Владимирович Радонежский; |
| 9 — Кн. Георгий Васильевич Московский; | 33 — Кн. Андрей Васильевич Углицкий; |
| 10 — Вел. кн. Иоанн II Иоаннович Красный; | 34 — Царь Михаил Феодорович; |
| 11 — Св. блгв. вел. кн. Дмитрий Иоаннович Донской; | 35 — Царь Алексей Михайлович; |
| 12 — Кн. Дмитрий Иванович Жидка Углицкий; | 36 — Царевич Алексей Алексеевич; |
| 13 — Вел. кн. Василий I Дмитриевич; | 37 — Царевич Иоанн Михайлович; |
| 14 — Кн. Иван Иванович Молодой; | царевич Василий Михайлович; |
| 15 — Кн. Дмитрий Иванович; | 38 — Царевич Дмитрий Алексеевич; |
| 16 — Кн. Андрей Иванович; | царевич Симеон Алексеевич; |
| 17 — Кн. Владимир Андреевич Храбрый; | 39 — Царевич Илья Феодорович; |
| 18 — Кн. Юрий Дмитриевич Звенигородский; | царевич Александр Петрович; |
| кн. Василий Юрьевич Косой; кн. Дмитрий Юрьевич Красный; | 40 — Царь Феодор Алексеевич; |
| 19 — Кн. Андрей Дмитриевич Можайский; | 41 — Царь Иоанн Алексеевич; |
| 20 — Кн. Петр Дмитриевич Дмитровский; | 42 — Имп. Петр II; |
| 21 — Кн. Иван Васильевич Большой; | 43 — Царевич Петр Ибраимович (Куйдакул); |
| 22 — Кн. Симеон Иванович Калужский; | 44 — Александр Сафа-Киреевич, |
| 23 — Кн. Георгий Васильевич Дмитровский; | царь Казанский (хан Утемиш-Гирей); |
| 24 — Кн. Борис Васильевич Волоцкий; | 45 — Кн. Василий Ярославич Боровский; |
| 25 — Кн. Андрей Васильевич Меньшой; | 46 — Рака св. кн. Михаила Черниговского; |
| | 47 — Рака св. царевича Дмитрия Иоанновича; |
| | 48 — Кн. М. В. Скопина-Шуйский |

Чертеж В. Соколова, М. Кацера

(из кн. И. Л. Бусевой-Давыдовой «Храмы Московского Кремля: святых и древности», М., 1997. С. 126–127)

ветхого собора княжеские гробы были вынесены и 3 окт. 1507 г. внесены в новый храм. Расположение погребений имеет достаточно четкую структуру, соответствующую, как считали некоторые исследователи, средневеку эсхатологическим представлениям, а также концепции самодержавной власти. Вдоль юж. стены — традиц. места захоронения князей — расположены великокняжеские погребения. От них отделены погребения удельных князей, положенных вдоль зап. стены собора. У сев. стены хоронили опальных князей, убитых по приказанию московских властителей (кн. Юрия Дмитровского, кн. Андрея Старицкого и его потомков). Уже в структуре некрополя 1507 г. было выделено место для погребения династии донатора собора вел. кн. Василия III — у алтарной преграды возле юж. стены положили его деда и отца (Василия II и Иоанна III). Здесь же в 1533 г. похоронили самого Василия III, в 1553 г. в его гробницу опустили тело его внука царевича Дмитрия. В 60-х гг. XVI в. царь Иоанн IV устроил в юж. предалтарии новый придел, предназначенный для царской усыпальницы, выделив тем самым царский род из династии московских государей. В 1581 г. здесь похоронили царевича Иоанна Иоанновича, в 1584 г. — царя Иоанна Грозного, в 1598 г. — царя *Феодора Иоанновича*. В 1605 г. в приделе положили тело царя *Бориса Феодоровича Годунова*, но в том же году его прах был вынесен *Лжедмитрием I* в Вознесенский Варсонофьевский мон-рь.

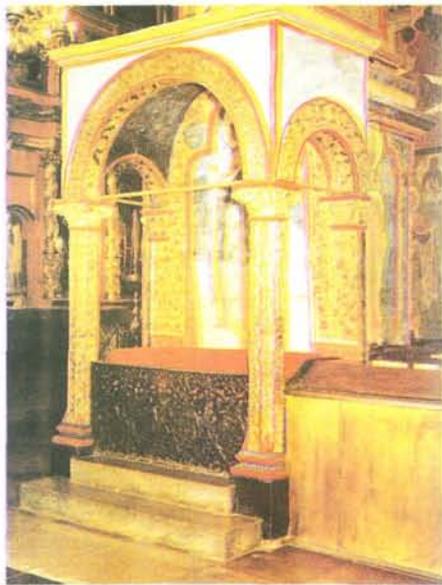
Развитие в XVI в. представлений о богоустановленности царской власти определило и отношение к крещеным татар. царям. В 1523 г. в А. с. был похоронен казанский царевич Петр Ибраимович (Куйдакул), муж сестры вел. кн. Василия III Евдокии, в 1566 г. — последний казанский царь Александр Сафа-Киреевич (Утемиш-Гирей).

В 1610 г. при царе *Василии Иоанновиче Шуйском* была, видимо, сделана попытка устроить в А. с. особую усыпальницу новой династии: в приделе в честь Обретения главы Иоанна Предтечи покоятся останки близкого родственника царя полководца кн. М. В. Скопина-Шуйского, однако это единственное захоронение в приделе. Сам царь Василий Иоаннович, умерший в польск. плену в 1612 г., был похоронен в 1635 г.

в сев.-зап. углу А. с., возле гробниц опальных князей Андрея Ивановича и Владимира Андреевича Старичих. Царей из рода Романовых хоронили уже в наосе у средних столпов собора. История некрополя закончилась в 1730 г., когда было совершено последнее захоронение, — у юж. среднего столпа погребли тело скончавшегося в Москве имп. *Петра II*.

Захоронения в А. с., не имевшем подклета или подвала, производились прямо под полом собора, на небольшой глубине. С кон. XVI в. над нек-рыми из них могли существовать кирпичные надгробия, в XVII в. они были установлены над всеми погребениями, в нач. XX в. их покрыли медными чехлами. С великокняжескими и царскими погребениями связывают появление в А. с. икон с изображениями нашедших здесь упокоение московских государей. Наиболее известна и изучена (реставраторы А. А. Горматюк и В. Занозин) икона, на к-рой вел. кн. Василий III предстает свт. Василию Великому (исп. Василию Парийскому?) (в наст. время в ГИМ). Ее датировка колеблется между 30-ми (Горматюк) и 60–70-ми гг. XVI в. (И. Л. Кызласова, Т. Е. Самойлова). Подобные надгробные иконы устанавливались в XVII в. рядом с могилами царей из рода Романовых (напр., парный образ Михаила Феодоровича и Алексея Михайловича). Полагают также, что в XVII в. существовал обычай после смерти члена царствующего дома переносить икону его небесного покровителя из

Рака с мощами мч. царевича Димитрия Угличского



Благовещенского собора в А. с., благодаря чему над погребениями царей и царевичей из рода Романовых составились надгробные иконостасы из образов тезоименитых им святым.

В А. с. открыто почивают мощи св. мч. царевича Димитрия Угличского, поставленные в соборе в 1606 г. под сделанной тогда же каменной сенью у среднего сев. столба. В 1774 г. из Сретенского собора Кремля в А. с. были перенесены мощи святых кн. *Михаила Всеволодовича* Черниговского и боярина его *Феодора*. Они покоятся в раке, стоящей в жертвеннике, за иконостасом, у сев. стены собора.

А. Л. Баталов

А. с. в церковном обиходе московских вел. князей и царей. В XIV–XV вв. в храме происходило «целование креста» великими и удельными князьями при заключении договоров, иногда совершалось поставление Новгородских владык. Начиная с XVI в. А. с. играл важную роль в коронационных и брачных торжествах членов правящей династии, значимой частью этих торжеств были молебны у могил предков. При коронации Лжедмитрия I произошло беспрецедентное изменение обряда: шапка Мономаха была возложена на самозванца в А. с. перед могилами его мнимого отца царя Иоанна IV и мнимого брата царя Феодора Иоанновича.

Указом царя Иоанна IV причту А. с. вменялось в обязанность «по прародителем и родителям панихиды петь и литургии служить». Круг заупокойных богослужений оговаривался в жалованных грамотах собору, поминальные богослужения подробно описаны в статейном панихидном списке 1570/71 г. (Исторические акты ярославского Спасского монастыря. Дополнения: Книга кормовая. М., 1896. С. 1). На панихиды и задравные столы приглашались все высшие иерархи, находившиеся в Москве, настоятели мон-рей, протопопы московских соборов и попы дворцовых сел со всеми причтами. По документам XVII в. известен обычай принимать в дни поминания челобитные, оставлявшиеся просителями на гробницах царских родителей, никто, кроме монарха, не имел права собирать эти жалобы. Московские государи посещали собор в день храмового праздника 8 нояб., в день памяти царевича Димитрия 15 мая, в последние дни сырной сед-

мицы и на Страстной седмице; на Пасху, христосуясь с почившими, приносили крашенные яйца. Цари молились перед святынями храма, отправляясь на войну и в дальние поездки. В день престольного праздника придела во имя Симеона Столпника (1 сент.) в А. с. совершался чин новолетия (см. *Новый год*), на площади у сев. входа в собор служился молебен.

Причт. Несмотря на то что сведений о численности клириков собора в ранних документах нет, можно предположить, что причт уже в XIV в. был многочисленным, поскольку в соборе, по-видимому, было неск. приделов. В XV–XVI вв. в причте А. с. состояли протопоп, неск. священников, диаконы.

В духовной грамоте вел. кн. Иоанна Иоанновича (ок. 1358) выделяется руга Благовещенской и Архангельской церквям Московского Кремля — право собирать торговую пошлину (Духовные и договорные грамоты. С. 16, 19), аналогичное пожалование зафиксировано в 1-й духовной св. блгв. кн. *Димитрия Иоанновича Донского* (Там же. С. 25). Сведения о пожаловании руги в XV — 1-й пол. XVI в. не сохранились. Объем и порядок выплаты ружного жалованья были установлены не позднее 80-х гг. XVI в. В XVII в. ежегодные денежные выплаты были стабильными, они производились приказом Большого прихода из средств, полученных в основном при сборе московских таможенных, померных и мытных пошлин с торговых мест, погребов и др. оброчных статей. Среди соборян ружные деньги распределялись след. образом: протопоп получал 12 р. 17 алтын, ключарь — 9 р. 16 алтын, 5 попов — по 7 р. 14 алтын и 1 деньге каждый, диакон — 6 р. 23 алтына и 2 деньге, 2 диакона и псаломщик — по 5 р. 4 алтына каждый, кутейный поп — 3 р., 2 пономаря — по 2 р. каждый. Кроме того, протопопу, ключарю, попам и диаконам дополнительно выплачивались в счет праздничного оброка, «выборных», на просвиры и за ежедневную поминальную службу по царевичу Иоанну Иоанновичу в год 28 р. 10 алтын и 3 деньге.

В 1597–1742 гг. в А. с. служили приписные архиереи — греч., груз. и рус. владыки, к-рые не управляли епархиями, но обязаны были совершать заупокойные богослужения по царским прародителям, похороненным



в соборе. По месту служения эти архиереи титуловались «Архангельскими» и получали обеспечение за счет средств храма. Первым из них был архиеп. *Арсений Элассонский*. В 1744–1883 гг. А. с. был кафедральным собором Московских архиереев, в 1895 г. перешел в ведение Московской дворцовой конторы. Среди настоятелей А. с. в XVIII–XIX вв. были выдающиеся представители рус. церковной науки — протоиереи *Петр Алексеев*, *Василий Кутневич*, *Николай Извеков*. В 90-х гг. XIX в., когда настоятелем собора являлся широко почитавшийся в Москве прот. *Валентин Амфитеатров*, вокруг храма собралась многочисленная община духовных детей о. Валентина, собор прославился строгостью церковных служб.

Владения А. с. В духовных грамотах вел. князей московских XIV в. сведений о земельных пожалованиях А. с. нет. Поскольку поминальные вклады первых вел. князей московских делались вещами и деньгами, есть основание предположить, что земельными владениями до XV в. А. с. не обладал.

Возможно, самое раннее земельное пожалование А. с. (села в Московском у.) отражено в завещании кнг. Елены Ольгердовны, вдовы серпуховского и боровского кн. Владимира Андреевича, составленном ок. 1433 г. (Там же. С. 72). В 1-й пол. 40-х гг. XV в. кн. Дмитрий Юрьевич Шемяка пожаловал собору в качестве поминального вклада по душам своих ближайших родственников с. Клемятино с деревнями в Боровском у. Много земель было вложено в собор царем Иоанном IV: в 1564 г. после смерти брата Юрия царь пожаловал с. Андроновское в Лисине стане Калужского у., в 1582 г., после убийства сына Иоанна Иоанновича, царь передал в качестве поминального вклада самое большое из известных пожалований собору — с. Завидово с 65 деревнями, 17 пустошами и 2 займищами в Клинском у. (в 1599–1615 селом и деревнями временно владел архиеп. *Арсений*), вкладом Иоанна IV по душе убитого царевича являлись также земельные владения А. с. в Юрьев-Польском у., состоявшие из с. Фролищи, 21 деревни, 1 селища и 6 пустошей. По пожалованной грамоте 1585 г. царя Феодора Иоанновича подмосковное с. Святые Отцы (Всехсвятское), 2 деревни и 7 пус-

тошей переданы собору за поминание его отца царя Иоанна Васильевича (в 1599–1615 селом временно владел архиеп. *Арсений*). Последние пожалования земель (с. Ильинское с 24 деревнями и 135 пустошами в Кашинском у.) были получены собором в 1645 г. от царя Алексея Михайловича как поминальный вклад по царю Михаилу Феодоровичу.

К сер. XVII в. обширные земельные владения А. с. находились в Боровском, Калужском, Кашинском, Клинском, Московском, Рузском и Юрьев-Польском уездах и являлись великокняжескими и царскими пожалованиями, а также вкладами удельных князей за поминание самих вкладчиков и их ближайших родственников. В XV — нач. XVII в. собор был освобожден от большинства налогов, протопоп с братией пользовались исключительно широким объемом податных льгот, к-рый может быть сравним только с привилегиями *Троице-Сергиева* монастыря. Судебный иммунитет ограничивался изъятием из вотчинной юрисдикции дел о душегубстве, иногда о разбое и татьбе с поличным. Право собора на земельные владения было подтверждено жалованной грамотой императрицы *Анны Иоанновны* от 5 февр. 1737 г. В 1763–1764 гг. А. с. лишился своих вотчин, перешедших в ведение Коллегии экономии, к-рая на содержание 3 кремлевских соборов выплачивала 5868 р. (см. *Секуляризация церковных имуществ*).

Архиепископы Архангельские: *Арсений*, бывш. Элассонский (1597–1615), *Стефан*, бывш. Суздальский (упом. в 1660–1661/62), *Иоаким* (Дьякович), бывш. еп. Сербославянский и Оршанский (упом. в 1667/68–1674/75), *Иосиф*, бывш. Коломенский и Каширский (1675–1681), *Никита*, бывш. еп. Звенигородский (1681), *Никодим* (Сребницкий), бывш. еп. Черниговский (1740–1742), *Лев* (Юрлов), бывш. еп. Воронежский (1742–1755).

Настоятели А. с. Протопопы: *Иоанн* (упом. в 1439), *Иоанн* (упом. в 1454–1463), *Михаил* (упом. в 1507), *Иуда* (упом. в 1518–1519), *Симеон* (упом. в 1542–1550), *Тимофей Яковлев* (упом. в 1551), *Евстафий* (упом. в 1564–1565), *Григорий Иванов* (упом. в 1569–1570), *Иоанн* (казнен по приказу Иоанна IV 27 нояб. 1575), *Василий* (упом. в 1584–1585), *Григорий* (упом. в 1593), *Димитрий* (упом. в 1599–1608), *Иоанн* (упом. в 1613–1630), *Григорий* (упом. в 1634–1643), *Никифор Матвеев* (упом. с 1645, (ок. 1657), *Кодрат* (упом. в 1658–1672), *Феодор* (упом. в 1675–1691), *Петр Васильев*, духовник Петра I (упом. в 1696–

1703), *Иаков Михайлов* (назначен в 1723, упом. до 1734), *Василий Иванов*, бывш. духовник императрицы *Анны Иоанновны* (назначен в 1741, упом. до 1745). **Протоиереи:** *Иоанн Комаровский* (упом. в 1749 (1771)), *Петр Алексеев* (1771–1801), *Димитрий Иоаннович Лавровский* (1801–1811), *Алексей Феодорович Шумилин* (1811–1813), *Иаков Димитриевич Никольский* (1813–1816), *Герасим Алексеевич Попов* (1816–1818), *Иоанн Иоаннович Русинов* (1818), *Василий Иоаннович Кутневич* (1818–1833), *Арсений Иоаннович Тяжёлов* (1833–1855), *Петр Евдокимович Покровский* (1855–1871), *Михаил Измаилович Богословский* (1871–1880), *Александр Георгиевич Невский* (1888–1892), *Валентин Николаевич Амфитеатров* (1892–1901), *Павел Григорьевич Извеков* (1905–1909), *Димитрий Павлович Лавров* (1910–1914), *Николай Димитриевич Извеков* (1915–1918).

А. В. Маштафаров

Арх.: РГАДА. Ф. 135. Оп. 1. Отд. 1. Руб. 1. № 30/5; Ф. 154. Оп. 1, № 81; Ф. 196. Оп. 1, № 1736. Оп. 3, № 1510; Ф. 248. Оп. 1, № 781; Ф. 280. Оп. 3, № 79, 285, 508, 742; Ф. 281. Оп. 21, № 15168; Ф. 1209. Стб. по Москве № 471/32859, 726/32991, 728/32992; ОПИ ГИМ. Ф. 406. № 76508/3697; Ф. 441. Оп. 1, № 30; Архив СПбФИРИ. Ф. 238. Оп. 2. Карг. 33. № 33, карт. 61. № 1, 2.

Ист.: ПСЗ. Т. 9. № 6544. С. 263–277; ПСРЛ. Т. 8. С. 165, 181; Т. 12. С. 214; Т. 14. С. 96; Т. 18. С. 269; Т. 28. С. 69, 71, 89, 337, 338, 341; Т. 34. С. 241; Обзор документальных материалов ЦГАДА СССР по истории г. Москвы с древнейших времен до XIX в. М., 1949 [по указ.]; Духовные и договорные грамоты великих и удельных князей XIV–XVI вв. М.; Л., 1950; Государственный историко-культурный музей-заповедник «Московский Кремль». Отдел рукописных, печатных и графических фондов // Архивы России: Москва и С.-Петербург. М., 1997. С. 648–649; Грамоты из архива московского Архангельского собора / Подгот. С. М. Каштанов, О. И. Хоруженко // АЕ за 1997 г. М., 1997. С. 390–438; *Маштафаров А. В.* Жалованные грамоты кремлевского Архангельского собора // Русский дипломатарий. М., 1997. Вып. 2. С. 23–51; Акты Российского государства. Архивы московских монастырей и соборов: XV — начало XVII в. М., 1998. С. 33–88, 435–440; *Павлович Г. А.* Храмы средневековой Москвы по записям ладанных книг: [Ладанные книги 1584/85, 1613/14, 1617/18, 1618/19 гг.] // Сакральная топография средневекового города. М., 1998. С. 150. (Изв. Ин-та христианской культуры средневековья; Т. 1).

Лит.: *Хавский П.* Московский Архангельский собор, или Историческое исследование о родословии святого мученика князя Черниговского и Российских великих князей, опочивших в Московском Архангельском соборе. М., 1862; *Лебедев А.* Московский кафедральный Архангельский собор. М., 1880; *Извеков Н. Д.* Московский Архангельский придворный собор. Серг. П.; М., 1916. [Библиогр.]; *Власюк А. А.* Новые исследования архитектуры Архангельского собора в Московском Кремле // Архитектурное наследство. М., 1952. Вып. 2. С. 105–132; *Воробьев А. В., Смыслова В. А.* О галерее Архангельского собора: (Новые мат-лы по Архангельскому



собору Моск. Кремля) // Там же. 1963. Вып. 15. С. 178–181; *Сизов Е. С.* Новые мат-лы по Архангельскому собору Московского Кремля: Когда был построен Архангельский собор? // Там же. С. 176–177; *Дмитриев Ю. Н.* Степнопись Архангельского собора Московского Кремля: (Мат-лы и исслед.) // ДРИ: XVII век. М., 1964. С. 138–159; *Сизов Е. С.* Датировка росписи Архангельского собора Московского Кремля и историческая основа некоторых сюжетов // Там же. С. 160–174; *он же.* Еще раз о трех неизвестных гробницах Архангельского собора // Мат-лы и исследования / ГММК. М., 1973. Вып. 1. С. 86–94; *он же.* К атрибуции княжеского цикла в росписях Архангельского собора / ГММК. М., 1976. Вып. 2. С. 62–97; *Кучкин В. А.* Захоронение Ивана Грозного и русский средневековый погребальный обряд // Сов. Арх. 1967. № 1. С. 289–295; *Федоров В. И.* Новое о древней топографии и первых каменных постройках Московского Кремля // Мат-лы и исследования / ГММК. М., 1973. Вып. 1. С. 46–49; *Подъяпольский С. С.* Венецианские истоки архитектуры Московского Архангельского собора // ДРИ: Зарубежные связи. М., 1975. С. 252–279. [Библиогр.]; *Свириц А. Н.* Малоизученное произведение Алевиза Нового // Там же. С. 280–281; *Меркелова В. Н.* Северо-восточный придел Архангельского собора Московского Кремля // Реставрация и исследование памятников культуры. М., 1975. Вып. 1. С. 45–50. [Библиогр.]; *Брюсова В. Г.* О времени написания икон иконостаса Архангельского собора // Материалы и исследования / ГММК. М., 1976. Вып. 2. С. 181–191; *Сорокатый В. М.* Некоторые надгробные иконостасы Архангельского собора Московского Кремля // ДРИ: Проблемы и атрибуции. М., 1977. С. 405–420; *Сперанский М. И.* Описание рукописей Архангельского собора / Подгот. И. В. Левочкин // АЕ за 1979 г. М., 1981. С. 324–330; *Вятчина Т. Н.* Архангельский собор Московского Кремля как образец в русском зодчестве XVI века // Архитектурное наследство. М., 1986. Вып. 34. С. 215–223; *Панова Т. Д.* Средневековый погребальный обряд по материалам некрополя Архангельского собора Московского Кремля // Сов. Арх. 1987. № 4. С. 110–122; *Машина В. С.* Из истории создания декоративного оформления иконостаса Архангельского собора // Материалы и исследования / ГММК. М., 1989. Вып. 6: История и реставрация памятников Моск. Кремля. С. 84–89; *Рыков Ю. Д.* Малоизвестный рукописный синодик московского кремлевского Архангельского собора нач. XVII в. с позднейшими дополнениями // Россия в X–XVIII вв.: Пробл. истории и источниковедения. М., 1995. С. 497–505; *Щепкина М. В., Протасьева Т. Н.* Сокровища древней письменности и старой печати. М., 1995. С. 21; *Бусева-Давыдова И. Л.* Храмы Московского Кремля: Святые и древности. М., 1997. С. 93–138; *Горматов А. А.* Икона «Святой Василий Великий и великий князь Василий III в молении»: Краткая история и реставрация памятника // Искусство христианского мира. М., 1998. Вып. 2. С. 131–138; *Самойлова Т. Е.* Княжеские портреты и роспись Архангельского собора Московского Кремля XVI в. // Ист. вестн. 1999. № 3/4. С. 153–219.

АРХАНГЕЛЬСКОЕ ЕВАНГЕЛИЕ (РГБ. Муз. № 1666), апракос, 1092 г., 4-я по древности датированная рукописная восточнослав. книга.



Архангельское Евангелие. 1092 г. (РГБ. Л. 123). Заставка к месящеслову

Написано на пергамене почерком «деловой устав», имеет 178 листов, 53 листа первоначального текста утрачены. Из украшений сохранились заставка, неск. концовок, выполненных чернилами, и 177 инициалов, в основном киноварных, в орнаментике к-рых присутствуют растительные и геометрические мотивы. Переплет представляет собой 2, по-видимому, совр. книге доски без покрытия, крепящиеся к блоку при помощи ремешков, на досках имеются следы от 4 застезек.

Основной текст А. Е. написан 2 писцами. 1-й копировал текст краткого Евангелия-апракос (Л. 1–76), 2-й — текст полного Евангелия-апракос (Л. 77–177). Тип краткого Евангелия-апракос (см. в ст. «Евангелие», «Лекционарий»), послуживший образцом для 1-го писца, восходит к кирилло-мефодиевскому переводу (см. Кирилл (Константин) Философ, Мефодий), поэтому для церковнослав. языка 1-й части А. Е. характерно последовательное употребление букв *ѣ* и *ь*, утративших к этому времени в древнерус. языке свое значение в слабых позициях. Полный апракос, служивший образцом для 2-го писца, до нас не дошел (по составу и последовательности евангельских чтений он отличался от наиболее древнего сохранившегося полного апракоса — Мстиславова Евангелия, до 1117). Языковые особенности 2-й части А. Е. свидетельствуют о более позднем происхождении перевода полного Евангелия-апракос по сравнению с кратким: для правописания этой части характерны пропуск слабых редуцированных не только в корнях слов, но и в приставках и суффиксах, употребле-

ние надстрочных знаков в этих случаях, обозначение мягкости согласных посредством йотирования или специальным значком в виде отворота вправо сверху мачты буквы, обозначающей согласный звук.

А. Е. было привезено в Москву из Архангельска в кон. 1876 г. для продажи, приобретено в нач. 1877 г. московским Румянцевским музеем. В 1912 г. издано факсимильно методом трехцветной цинкографии, в 1997 г. осуществлено научное издание текста.

Изд.: Архангельское Евангелие 1092 г. М., 1912; Архангельское Евангелие 1092 г.: Исслед., древнерус. текст, словоуказ. М., 1997. Лит.: Амфилохий (Сергиевский), архим. Описание Евангелия 1092 года (сличенного преимущественно с Остромировым Евангелием) // Древности: Тр. МАО. 1877. Т. 7. Вып. 1. С. 9–58; *Дювертуа А.* О критическом значении Архангельского Евангелия, хранящегося в Московском Румянцевском музее // ЖМНП. 1878. Сент. Ч. 199. С. 181; *Бычкова А. Ф.* О вновь найденном пергаменном списке Евангелия // ЗИАН. Т. 29. Кн. 1. С. 97–112; *Дурново Н. Н.* Смягченные согласные в языке писца 2 почерка Архангельского Евангелия // Учен. зап. высш. школы г. Одессы. Отд. гуманитарно-обществ. наук. Од., 1922. Т. 2. С. 140–147; *он же.* К истории звуков русского языка. II. Старославянские смягченные согласные в Архангельском Евангелии // Slavia. Praha, 1924. Roc. 2. N 4. С. 599–612; *Соколова М. А.* К истории русского языка в XII веке // Изв. по рус. яз. и словесности. Л., 1930. Т. 3. Кн. 1. С. 75–135; *Бутина К. И.* К истории приобретения и первоначального изучения Архангельского Евангелия (из переписки И. И. Срезневского, А. Е. Викторова и А. Ф. Бычкова) // Зап. ОР ГБЛ. М., 1962. Вып. 25. С. 406–419; *Жуковская Л. П.* Об объеме славянской книги, переведенной с греческого Кириллом и Мефодием // Вопр. слав. языкознания. М., 1963. Вып. 7. С. 78–79; Сводный каталог славяно-русских рукописных книг, хранящихся в СССР: XI–XIII вв. М., 1984. С. 43–46. [Библиогр.]; Архангельскому Евангелию 1092 г. 900 лет: Мат-лы науч. конф. М., 1995.

М. Е. Башлыкова

АРХАТ [санскр. arhat — достойный войти в нирвану, уважаемый], термин в буддизме, впервые употребленный по отношению к самому себе Шакья Муни Буддой и обозначающий того, кто достиг видения подлинной природы вещей (йатхабхута). По преданию, А. стали мн. ученики Будды и их последователи. В школах хинаяны, в т. ч. в тхераваде, А. называют того, кто находится на высшем уровне духовного совершенства, у него уже не будет новых рождений, и А., покинув эту жизнь, сразу попадет в нирвану. А. полностью свободен от представлений о «Я» и «моё» — это «будда после Будды», т. е. «достигший Просветления

после Первопросветлённого». Но в отличие от Будды А. не обладает 5 сверхзнаниями: необычной психической силой воздействия, божественным слухом, чтением чужих мыслей, умением вызывать в памяти свои прошлые рождения и способностью знать о прошлых рождениях др. людей. Он владеет лишь 3 знаниями — о своих и чужих предыдущих рождениях и о том, как прекратить умственное помрачение. Достижение состояния А. — цель буддийских монахов тхеравады стран Юж. и Юго-Вост. Азии. А. часто являются персонажем махаянских сутр (напр., *Субхути*), но для буддистов *махаяны* уровень А. не является высшим уровнем духовного совершенства, как в школе хинаяны. Их идеал — *бодхисаттва*: А., к-рый из сострадания и ради спасения др. существ отказывается от ухода в нирвану и остается в круге рождений (см. *Сансара*), дав обет бодхисаттвы (просветленного существа). В лит-ре махаяны содержится множество описаний пребывания А. на высших небесах мифической вселенной, в «землях будд» (буддхакшетра), но не в нирване. А. часто изображаются в махаянской иконографии, напр. на картине «Будда в окружении 16 великих архатов». Лит.: *Encyclopaedia of Buddhism* / Ed. by G. P. Malasekera. Ceylon, 1966. Vol. 2. Fasc. 1.

В. П. Андреев

АРХЕЛА́Й [лат. Archelaus] († ок. 280), свт. (пам. зап. 26 дек.), еп. Кархарский (Касхарский, Каррский). Во времена имп. *Проба* (276–282) прославился как активный борец с *манихейством*. Указываемая в источниках кафедра А. — Кархар или Касхар — отождествляется с г. Карры (Харран) в Сев. Месопотамии. Poleмический трактат, составленный в форме диспута А. с манихеями — «Деяния Архелая» (Acta Archelai) — был, по всей вероятности, написан по-сирийски и вполн. переведен на др. языки. Сохранились сир. и копт. фрагменты, греч. отрывки у свт. *Епифания Кипрского* (Adv. haer. 66. 6–7, 25–31); полный текст дошел в лат. переводе кон. IV в. По сообщению блж. *Иеронима*, «Архелай, епископ Месопотамский, составил по-сирийски книгу диспутов с манихеями из Персии» (De vir. ill. 72). Однако греч. poleмист с манихейством еп. *Ираклиан* Халкидонский (VI в.) называет автором записей

о диспуте А. некоего Игемония (см. *Phot. Bibl.* 85), что подтверждается указанием в рукописи лат. версии.

«Деяния Архелая» послужили главным источником информации о манихеях для большинства средневеков. христ. историков и богословов, писавших против манихеев на греч., лат., сир., копт. и араб. языках. Сочинение включает: а) вводные главы, характеризующие участников диспута; б) обличение бывш. манихея Турбо в адрес оставленной им религии; в) описание 2 публичных диспутов епископа А. с *Мани* и рассказ о казни ересиарха; г) обличительную речь А. об истоках манихейской ереси. Назначение труда А. состояло в том, чтобы представить убедительные доводы существования ереси в манихействе, доказать, что учение Мани было лишь звеном в цепи заблуждений, берущей начало от *Симона Волхва*. Рассказ о происхождении Мани наряду с изложением легенды содержит и элементы исторической информации, особенно в отношении географической и социальной привязки событий.

Изд.: CPG, N 3570; *Zaccagni L. A. Acta disputationis Archelai ... cum Manete haeresiarca* // *Collectanea Monumentorum Veterum Ecclesiae Graecae ac Latinae. R.*, 1698. P. 1–105; PG. 10. Col. 1405–1528; *The Remains of Archelaus* / Transl. by Rev. S. D. F. Salmond. Edinb., 1871; *Zwititz H. von. Acta disputationis Archelai et Manetis untersucht* // *Zschr. f. die hist. Theologie.* 1873. Bd. 43. S. 467–528; *Hegemonius. Acta Archelai* / Hrsg. Ch. H. Beeson. B., 1906.

Лит.: *Bardenheuer. Geschichte.* Bd. 3. S. 265–269; *Harnack. Geschichte.* Bd. 1. S. 540f; Bd. 2. S. 163f; *Labriolle P. de. Archelaus (9) de Carchara* // *DHGE.* T. 3. Col. 1542; *Tardieu M. Archelaus* // *Encyclopaedia Iranica* / Ed. by E. Yarshater. L.; N. Y., 1987. Vol. 2. P. 279–281; *Prinzivalli E. Archelaus of Carcara* // *EES.* Vol. 1. P. 71.

А. И. Колесников

АРХЕЛА́Й [греч. Ἀρχέλαος] († ок. 308?) и 152 мученика Антинойских, из к-рых по именам известны Фотий и Кирилл (пам. греч. 4, 5 и 20 марта). Когда корабль, перевозивший закованных в цепи мучеников, среди к-рых были мужчины и женщины, миряне, монахи, диаконы и иереи, пристал в Александрии, к ним добровольно присоединилась инокиня *Ираида* и была казнена прежде других. В Антиное мучеников подвергли избиванию, строганию, обжиганию свечами, пыткам на раскаленной сковороде и затем усекли мечом. В сир. мучениковедении 412 г. под 4 марта

сообщается, что А. пострадал в Никомидии вместе с 17 или 27 мучениками. В нек-рых греч. Минеях иногда указывается, что их было 142.

В визант. календарях к-польского происхождения: в *Типиконе Велюкской ц.* X в. (*Mateos. Typicon.* T. 1. P. 242) и в Синаксаре К-польской ц. X в. (*SynCP. Col.* 506), а также в зап. мучениковедении (напр., Иеронимовом и Римском) — память антинойских мучеников отмечена 4 марта. В стижных синаксарях (напр., *Paris. Coisl.* 223, 1301 г.) и печатной греч. Минее (изд. Венеция, 1596) память святых указывается 5 марта. В ряде случаев она фигурирует в греч. рукописных *Минеях-Четьях* под 20 марта (напр., *Paris. gr.* 1575, XII в.).

Гимнография. Последование неизвестно. Под 5 марта в печатных Минеях, используемых ныне в греч. Церквах, по 6-й песни канона утрени, помещен стихной синаксарь А. (Μηνάιον. Μάρτιος. Σ. 36). Ист.: *ActaSS. Mart.* T. 1. P. 308–309; *MartHieron.* P. LIV, 28; *SynCP.* P. 503, 506, 511, 552; *ЖСв. Март.* С. 132; *ЖСв. Сент.* С. 461. Лит.: *Aigrain R. Archelaus (3)* // *DHGE.* T. 3. Col. 1540–1541; *Сергий (Спасский).* Месяцеслов. Т. 1. С. 619; Т. 2. С. 65 (1-я паг.), 391–392 (2-я паг.); *Σοφρόνιος (Εὐστρατιάδης).* Ἀγολόγιον. С. 59, 407.

П. Б. Михайлов

АРХЕЛА́Й РИ́МСКИЙ, сщмч. (пам. 30 янв.) — см. в ст. «*Инполит Римский*, сщмч., и др.».

АРХЕЛА́Я, ФЕ́КЛА и СОСА́ННА [греч. Ἀρχελαΐς, Θέκλα, Σωσάννα] ((293), преподобномученицы Салернские (пам. 6 июня, зап. 18 янв.). Согласно житию, написанному *Павлином Милостивым* (нач. V в.), во время гонений имп. *Диоклетиана* 3 святые девы оставили свой дом в Риме и отправились в г. Нола (Кампания), где поселились в уединенном месте, переодевшись в муж. одежду. Господь наделил подвижниц даром чудесного исцеления болезней, и вскоре слава о них распространилась по всей округе. Проконсул области Леонтий призвал их к себе в Салерно и после беседы приказал бросить А. как старшую и имевшую влияние на Ф. и С. ко львам, но звери не тронули святую. В темнице подвижницам являлся ангел и ободрял их. На следующий день А. подвергли тяжким истязаниям, но мученица осталась невредимой; камень, к-рым должна была быть раздавлена святая, раздавил ее мучителей. Воины отказались исполнить приказ казнить подвижниц

и совершили казнь только после того, как сами святые девы уговорили их сделать это. А. явилась во сне некой Агнете, послушнице салернского мон-ря св. Георгия, и вскоре мощи мучениц были обретыены нетленными и перенесены в Нолу. Житие Салернских преподобномучениц внесено в Минеи-Четвы свт. Димитрия (Туптало), митр. Ростовского, из собрания житий «*Acta Sanctorum*».

Ист.: BHL, N 661, 662; ActaSS. Ian. T. 2. P. 190–191; ЖСв. Июль. С. 113–121.

Лит.: *Сергий (Спаский)*. Месяцеслов. Т. 2. С. 170; DHGE. Т. 3. Col. 1540.

П. Б. Михайлов

АРХЕЛИД [Археллит; сир. ܐܪܚܠܝܕܐ, ܐܪܚܠܝܕܐ, араб. ارشليدوس, اركليدس, копт. археллитис, эфиоп. አርክሊድስ], св. подвижник (пам. сир. 13 тишри I, копт. 14 тобе, эфиоп. 14 тера), герой широко распространенного на средневек. христ. Востоке житийного предания. По мнению А. Венсинка, предание возникло в К-поле, но никаких следов греч. прототипа не сохранилось. Древнейшая письменная фиксация предания об А. представлена сир. текстом, сохранившимся в рукописи IX в. С сир. был сделан араб. перевод. Отдельно, но позднее сир. появились копт. и эфиоп. версии. Копт. версия дошла в 2 вариантах — прозаическом и стихотворном. Стихотворная версия разработана как песенная драма: каждая реплика пелась на определенный мотив, а диалоги перемежались хорами.

События предания происходят в кон. IV в.: А., единственный сын Галена, советника имп. Грациана, после смерти отца был отправлен матерью учиться в дальние страны. Во время плавания юноша увидел тело погибшего в кораблекрушении купца и, пораженный мыслью о бренности жизни, решил покинуть мир и подвизаться в егип. мон-ре Мар-Менас (св. Минь). Здесь он стал вести жизнь строгого затворника, дав обет никогда не видеть жен. лица. Мать долго разыскивала его и наконец, узнав от проезжих торговых людей о старце из мон-ря Мар-Менас по имени А., изгонявшем бесов и исцелявшем людей, приехала в Египет. Но А. отказался встречаться с матерью, передавая ей послания к воротам обители через послушника; когда же она стала настаивать на свидании, он позволил допустить ее, но просил Бога немедленно забрать

его из юдоли скорби, дабы не нарушить обета, чему и сподобил его Господь. Тогда мать, допущенная к телу сына, также попросила немедленной кончины и удостоилась ее. Иноки погребли их с подобающими почестями.

Лит.: Legends of Eastern Saints Chiefly from Syriac Sources / Ed. A. J. Wensink. Leiden, 1911. Vol. 1: The Story of Archelides; Drescher, J. Three Coptic Legends: Hilaria, Archellites, the Seven Sleepers // Annales du service de l'antiquité d'Égypte. Cairo, 1947. T. 4. Suppl.

А. В. Муравьев

АРХЕОГРАФИЧЕСКИЕ КОМИССИИ.

С.-Петербургская А. к. создана в 1834 г. при Мин-ве народного просвещения для издания документов, собранных Археографической экспедицией АН, в 1835–1836 гг. ею были изданы 4 тома «*Актов археографической экспедиции*». В 1837 г. временная комиссия была преобразована в постоянное научное учреждение (с 1903 имп. А. к.). В круг ее обязанностей вошло выявление и издание источников по рус. истории до кон. XVII в., в т. ч. на иностранных языках. Комиссия имела право требовать передачи ей документов из гос. архивов, пользоваться рукописями из б-к, приобретать их у частных лиц. Постоянный печатный орган комиссии — «*Летопись занятий Археографической комиссии*» (1861–1928. 35 вып.). Комиссией печатались в основном серийные издания: «*Полное собрание русских летописей*» (1841–1921. Т. 1–24), «*Акты исторические*» (1841–1842. 5 т.), «*Акты, относящиеся к истории Западной России*» (1846–1853. 5 т., см. «*Акты Западной России*»), «*Дополнения к Актам историческим*» (1846–1872. 12 т.), «*Памятники дипломатических сношений Древней России с державами иностранными*» (1851–1871. 10 т.), «*Акты, относящиеся к истории Южной и Западной России*» (1863–1892. 15 т.), «*Русская историческая библиотека*» (1872–1927. 39 т.) и др. Во всех сериях, озаглавленных «*Акты*», а также в «*Дополнениях*» и в «*Русской исторической библиотеке*» заметное место отводилось публикации источников по истории Русской Церкви: т. 4 «*Актов... Западной России*» почти полностью посвящен *Брестской унии*, в «*Актах... Южной и Западной России*» материалы по той же проблематике занимают т. 2. В «*Русской исторической библиотеке*» тома 4, 7, 19 содержат в себе памят-

ники западнорус. полемической литературы, вызванной к жизни унией, в томах 6 и 36 опубликованы памятники древнерус. канонического права.

В 1922 г. С.-Петербургская А. к. была передана в ведение Российской АН. В 1926 г. на базе А. к. и Постоянной исторической комиссии открыта Историко-археографическая комиссия при АН СССР, преобразованная в 1931 г. в Историко-археографический ин-т, влившийся затем в Ин-т истории АН СССР.

Киевская комиссия для разбора древних актов учреждена в 1843 г. Комиссия издавала «*Памятники*» (1845–1859. 4 т.), «*Древности*» (в них печатались результаты археологических раскопок) и «*Архив Юго-Западной России*» (1859–1914. 8 ч.). В 1-й и 3-й сериях опубликовано большое число документов по истории правосл. Церкви на Украине (преимущественно в XVI–XVII вв.), ее взаимоотношений со светской властью, католич. и униатской Церквями и о правосл. братствах.

Виленская комиссия для разбора и издания древних актов как постоянное учреждение основана в 1864 г. для разбора и издания документов Виленского центрального архива. Основное издание — «*Акты Виленской комиссии для разбора древних актов*» (1864–1914. 38 т.). Тома 16 («*Документы, относящиеся к истории церковной унии в России*»), 19 («*Акты, относящиеся к истории бывшей Холмской епархии*»), 33 («*Акты, относящиеся к истории Западнорусской Церкви*») целиком посвящены истории Церкви, значительное число материалов по истории правосл. Церкви в Белоруссии (преимущественно экономического характера) опубликовано и в др. томах.

Кавказская А. к. основана в 1864 г. для разбора архива Главного управления Кавказского наместника. Комиссией издано 12 томов актов на рус. и вост. языках (Тифлис, 1866–1904).

А. к. при Московском археологическом об-ве основана в 1896 г., издавала «*Древности: Тр. Археогр. комис. при МАО*» (1898–1913. 3 т. в 5 вып.), где среди публикаций преобладают материалы по церковной археологии, визант. и древнерус. искусству и лит-ре.

А. к. Российской АН создана в 1956 г. по инициативе академика М. Н. Тихомирова в целях координации работ в области археографии



(первоначально называлась «Археографическая комиссия при Отделении истории АН СССР»). В наст. время является центром координации, выявления, сбора (в т. ч. археографическими экспедициями), описания, изучения письменных памятников отечественной истории и культуры, а также исследований в области смежных с археографией историко-филологических дисциплин: архивоведения, палеографии, текстологии, кодикологии, филиграноведения. С 80-х гг. XX в. значительное место в деятельности комиссии занимают также историческое краеведение, генеалогия и др. специальные исторические дисциплины. С 1957 г. комиссия издает «Археографический ежегодник». Крупными научными программами, осуществляемыми комиссией, являются создание «Сводного каталога славянорусских рукописных книг» (по XVI в. включительно), хранящихся в РФ, др. странах СНГ и в странах Балтии (издан т. 1 — каталог рукописей XI–XIII вв. (М., 1984)), и «Каталога личных архивных фондов отечественных историков с XVI в. до наших дней» (вышел в свет вып. 1: XVIII в. М., 2001). Комиссия имеет отделения: С.-Петербургское (с 1968 издает ежегодник «Вспомогательные исторические дисциплины»), Северное, Уральское, Южно-Уральское, Сибирское, секцию вост. археографии.

Лит.: Археографические комиссии // НЭС. Т. 3. С. 843–847; *Улащик Н. Н.* Очерки по археографии и источниковедению истории Белоруссии феодального периода. М., 1973. С. 64–220; Библиографический указатель изданий Археографической комиссии, 1836–1936: К 150-летию Археогр. комис. Л., 1985; *Копанев А. И.* К 150-летию Археографической комиссии // ВИД. 1985. Т. 16. С. 329–340; *Вздорнов Г. И.* История открытия и изучения русской средневековой живописи, XIX в. М., 1986. С. 138–157; *Летопись занятий Археографической комиссии, 1861–1928:* Указ. содерж. Л., 1987; *Черных В. А., Шмидт С. О.* Работа Археографической комиссии за 40 лет (1956–1996) // Ин-т славяноведения и балканистики: 50 лет. М., 1996. С. 267–282.

Б. Н. Морозов, А. А. Турилов

АРХЕОГРАФИЧЕСКИЕ ЭКСПЕДИЦИИ, научные экспедиции с целью выявления и сбора памятников письменности. Одним из первых историков России, предпринимавших А. э., был Г. Ф. *Миллер*. В ходе поездки в Сибирь в 1733–1743 гг. он выявил более чем в 20 архивах большое количество источников по истории России, в 1782–1783 гг. Миллер

совершил поездку для сбора документов в Московскую губ. В 1804 г. еп. *Евгений (Болховитинов)* собрал ряд памятников в архивах и б-ках мон-рей Новгородской епархии. В 1809 г. комиссия АН под рук. К. М. Бороздина обследовала ряд городов Севера России.

Начиная с 1817 г. регулярные А. э. по обследованию монастырских б-к и архивов, а затем и архивов местных гос. учреждений проводились учеными, входившими в кружок гр. Н. П. Румянцева, — П. М. *Строевым*, К. Ф. *Калайдовичем* и др. В 1817–1818 гг. Строев и Калайдович посетили ряд мон-рей Московской епархии, в 1820 г. Строев работал в б-ках мон-рей Рязанской епархии. Во время этих поездок было найдено большое количество ценнейших исторических источников: *Изборник Святослава 1073 г.*, Судебник 1497 г., Софийская I летопись, сочинения свт. *Кирилла Туровского* и др. Экспедиция АН во главе со Строевым в 1829–1834 гг. обследовала ок. 200 б-к и архивов 14 сев. и центр. губерний России, собрала до 3 тыс. документов и рукописей (в т. ч. уставные, губные и таможенные грамоты, *Сийское Евангелие 1339 г.*), большая часть материалов была опубликована Археографической комиссией, созданной для этих целей. Эта А. э. носила полуофиц. характер, Строев и присоединившийся к нему в 1830 г. Я. И. *Береди́ков* в ходе ее работы собрали также личные коллекции документов, часть к-рых в посл. перешла к гр. А. С. *Уварову*, гр. Ф. А. Толстому и др. (архив Строева и Археографической комиссии хранится в Архиве С.-Петербургского филиала Ин-та российской истории РАН). Строев и Береди́ков готовили каталог собранных рукописных и старопечатных книг (частично опубликован в 1832 г. в «С.-Петербургских ведомостях»). В 1853–1854 гг. Н. В. *Калачов* обследовал архивы учреждений и частных лиц в 11 губерниях.

Во 2-й пол. XIX — нач. XX в. собиране исторических источников производилось Археографическими комиссиями (Петербургской, Киевской, Виленской, Кавказской), Историко-филологическим об-вом при Харьковском ун-те, др. научными учреждениями и частными лицами (часто одновременно с фольклорными и этнографическими исследованиями). В нач. XX в. большими

успехами в деле собрания рукописной и старопечатной книги среди старообрядцев (см. *Старообрядчество*) отмечены А. э. Б-ки АН, осуществлявшиеся под рук. В. И. *Срезневского* в 1901–1904 гг. в Архангельскую, Вологодскую, Олонецкую и Пермскую губернии. В 1917–1918 гг. Археографическая комиссия организовала поездку Б. Д. Грекова для изучения архива *Соловецкого мон-ря*.

В 1937–1940 гг. А. э. Пушкинского Дома (ИРЛИ РАН) и ЛГУ выявили рукописи в Карелии, городах и селениях Коми АССР, в Архангельске, Кирове, Вел. Устюге, Сольвычегодске. С кон. 40-х гг. XX в. А. э. из Пушкинского Дома и ЛГУ во главе с В. И. *Мальшевым* приняли регулярный характер, привезенные из экспедиций рукописи составили основу *Древлехранилища Пушкинского Дома*. В нач. 50-х гг. стали постоянными А. э. Б-ки АН. В эти же годы сотрудники ОРГБЛ начали осуществлять археографические поездки для инспекции провинциальных б-к и музеев с целью выявления и передачи в Москву не используемых на местах рукописных материалов, со 2-й пол. 50-х гг. эти поездки превратились в регулярные А. э. в старообрядческие районы Ср. России и Поволжья. Отдельные поездки для выявления и сбора рукописей осуществляли в кон. 50-х гг. сотрудники Археографической комиссии АН. С 60-х гг. поездки за древними рукописями стали постоянно проводить новые археографические центры в Москве, Новосибирске, Свердловске (совр. Екатеринбург), Ярославле, Н. Новгороде, Сыктывкаре и др. Сложилось понятие полевой археографии как комплексной дисциплины, изучающей не только книжность (запасы к-рой к 80-м гг. XX в. сильно оскудели), гл. обр. старообрядческую, но и региональную традиц. народную культуру в целом. Всего в 30–90-х гг. XX в. экспедициями было собрано свыше 20 тыс. рукописных книг XIV — нач. XX в. и неск. тыс. экз. печатных изданий кон. XV–XIX в. Сведения о результатах А. э. публикуются в «Археографическом ежегоднике».

Лит.: Отчеты о занятиях и изданиях Археографической комиссии за 25-летие ее существования (1834–1859 гг.). СПб., 1860; *Срезневский В. И.* Отчет Отд-нию русского языка и словесности имп. АН о поездке в Вологодскую губернию (май–июнь 1901 г.) // ИОРЯС. 1902. Т. 7. Кн. 2; *он же.* Отчет Отд-ю рус. языка и словесности имп. АН о поездке в Олонецкую, Вологодскую и Пермскую



губернии (июнь 1902 г.). СПб., 1904; *он же*. Поездка в Петрозаводск и Заонежье (июнь 1903 г.). СПб., 1904; *он же*. Описание рукописей и книг, собранных для имп. АН в Олонецком крае. СПб., 1913; Очерки истории исторической науки в СССР. М., 1955. Т. 1; *Греков Б. Д.* Отчет об осмотре архива Соловецкого монастыря // ЛЗАК. 1926. Вып. 33; *Записки ОР ГБЛ. М., 1959. Вып. 21; Кудрявцев И. М., Шлихтер Б. А., Щапов Я. Н.* Археологические поездки Отдела рукописей ГБЛ в 1953–1956 годах // АЕ за 1957 г. М., 1958; ТОДРЛ. 1940–1997. Т. 4–50 (разд. «По рукописным собраниям»); Материалы и сообщения по фондам Отдела рукописной и редкой книги БАН СССР. Л., 1966, 1978, 1987 (разд. «Обзоры»); *Кобрин В. Б.* По избам за книгами // *он же*. Кому ты опасен, историк? М., 1992; Сборник статей и материалов БАН СССР по книговедению. Л., 1970. Вып. 2; Л., 1973. Вып. 3 (разд. «Обзоры»); Тихомировские чтения 1970 г.: Мат-лы науч. конф., посвящ. опыту организации археогр. экспедиций в РСФСР. М., 1970; *Тверская Д. И.* О некоторых итогах развития полевой археологии на территории СССР в послевоенный период // История СССР. 1976. № 1. С. 106–124; *Проблемы полевой археологии. М., 1979; Покровский Н. Н.* Путешествие за редкими книгами. М., 1983, 1988; Рукописные собрания Гос. б-ки СССР им. В. И. Ленина: Указ. М., 1996. Т. 1. Вып. 3; *Поздеева И. В.* 30 лет полевой археологии Московского университета // АЕ за 1995 г. М., 1997. С. 48–59.

Б. Н. Морозов, А. А. Турилов

АРХЕОЛОГИЧЕСКАЯ КОМИССИЯ императорская, гос. учреждение в ведении Мин-ва имп. двора, созданное в С.-Петербурге 2 февр. 1859 г. на основе Комиссии для исследования древностей. В соответствии с уставом занималась поиском исторических древностей на территории Российской империи. В 60–70-х гг. XIX в. занималась преимущественно раскопками и изучением античных, скифских и др. языческих древностей в Причерноморье. По имп. указу от 11 марта 1889 г. на А. к. была возложена обязанность рассматривать проекты переделки и реставрации «монументальных памятников древности» и выдавать разрешения на производство соответствующих работ «по сношению с императорской Академией художеств». После 1901 г., когда при А. к. была создана реставрационная комиссия, она стала ведущим учреждением в области экспертизы проектов и методики реставрации архитектурных памятников. Главным экспертом (впосл. членом-докладчиком) и организатором работы А. к. был П. П. *Покрышкин*. В комиссию входили также сверхштатные сотрудники и члены по должности — представители Святейшего Синода, Академии художеств, Техничко-строи-

тельного комитета МВД. Основной массив рассматривавшихся дел был связан с правосл. храмами. Методы работы А. к. в области реставрации были гл. обр. ориентированы на полное восстановление памятника, даже путем его гипотетических дополнений. В 90-х гг. XIX — 10-х гг. XX в. в А. к. большее внимание при реставрации стали уделять охране разновременных элементов памятника, архитектуре поздних периодов.

Деятельность А. к. в ряде случаев встречала непонимание со стороны нек-рых приходов и мон-рей, видевших в накладываемых комиссией ограничениях на переделку памятников ущемление своих юридических прав по распоряжению церковным имуществом. Члены комиссии, опровергая это, в свою очередь указывали, что «сохранение древних православных храмов в их чистоте есть одна из важных форм служения Православию, как вообще хранение старых канонов и традиций». Работа А. к. пользовалась поддержкой Святейшего Синода.

В ведении А. к. находились Керченский музей древностей и Римская комиссия археологических разысканий. А. к. ежегодно издавала «Отчеты императорской Археологической комиссии» (1862–1881, 1890–1918) и «Известия императорской Археологической комиссии» (1-й т. в 1866, затем в 1901–1918). С 1908 г. специальные номера «Известий» (по 2 в год) посвящались деятельности реставрационной комиссии. Председателями А. к. были гр. С. Г. Строганов (1859–1882), А. А. Васильчиков (1882–1886), гр. А. А. Бобринский (1886–1917). В кон. 1917 г. А. к. была преобразована в Российскую гос. археологическую комиссию, на базе к-рой в 1919 г. организована Российская академия истории материальной культуры.

Арх.: ИИМК РАН (СПб.).

Лит.: *Яковлев П. С.* Императорская Археологическая комиссия // Вестн. археологии и истории. 1888. Вып. 7. С. 20–22; *Вельмин С.* Археологические изыскания имп. Археол. комиссии в 1907 и 1909 гг. на терр. древнего Киева // Воен.-ист. вестн. К., 1910. № 7/8. С. 121–153; *Фармаковский Б. В.* К истории учреждения Российской академии материальной культуры. [П., 1921].

А. С. Щенков

АРХЕОЛОГИЧЕСКИЕ ОБЩЕСТВА, в Российской империи имели статус общественных орг-ций, находились в ведении Мин-ва народного просвещения и под покровительством гос. власти, занимались изучением исторических памятников. Непосредственными предшественниками А. о. были *Общество истории и древностей российских* (с 1804) при Московском ун-те и Одесское об-во истории и древностей (с 1839).

Русское А. о. Основано в С.-Петербурге в 1846 г. по инициативе нумизмата Б. В. Кёне, заведовавшего минц-кабинетом имп. Эрмитажа, как Археологическо-нумизматическое. После утверждения нового устава переименовано в Императорское археологическое об-во (1849). В 1851 г. созданы 3 отд-ния: рус. и слав. археологии, вост. археологии, древней и зап. археологии. Изучение рус. древностей было определено главным направлением научной деятельности его членов. Об-во поставило перед собой задачу создать свод исторических памятников России с привлечением «провинциальных корреспондентов» и выпустило для работы методические указания (*Сахаров И. П.* Записка для обозрения русской археологии. СПб., 1851). При покровительстве виленского генерал-губернатора М. Н. Муравьева в 1864 г. была организована экспедиция по изучению правосл. памятников в Западном крае Российской империи. В ней приняли участие архит. И. И. Горностаев и худож. Оружейной палаты Д. М. Струков. В 50-х гг. XIX в. в «*Записках императорского археологического общества*» началась публикация описаний церковей и мон-рей России (*Макарий (Миролюбов)*, архим. Памятники церковных древностей в Нижегородской губернии // Зап. имп. Археол. об-ва. 1857. Т. 10; *Соловьев П. И., прот.* Новгородский Софийский собор // Там же. 1865. Т. 11, и др.) и работа по подготовке первого научного издания Жития Бориса и Глеба (Сказания о святых Борисе и Глебе: Сильвестровский список XIV в. / Изд. И. И. Срезневский. СПб., 1860).

В 1866 г., после принятия нового устава, об-во стало называться Русским археологическим. Благодаря деятельности кн. Г. Г. Гагарина (помощника председателя об-ва) в 60-х гг. XIX в. особое внимание было уделено изучению визант. и древнерус. памятников. С 1867 г. об-во получило гос. финансирование на издание рисунков Ф. Г. Солнцева с мозаик и фресок Софийского собора, в 1870 г. по инициативе кн. Гагарина архит.



К. М. Быковский приступил к работе над созданием руководства по истории визант. архитектуры. В 1881 г. по инициативе А. В. Прахова об-во провело раскрытие и копирование фресок Кирилловской ц. в Киеве. Эти копии экспонировались во время проведения 4-го Археологического съезда в Одессе.

С 1848 г. на выделявшиеся казной средства об-во проводило археологические раскопки: под рук. гр. А. С. Уварова в Юж. России (1848), К. Н. Тихонравова во Владимирской губ. (1858), Л. К. Ивановского в Царскосельском, Петергофском, Ямбургском, Гдовском и Лужском уездах и др. (1870–1880).

Русское А. о. являлось организатором конкурсов на соискание премий за лучшие исследования и разработку малоизученной и актуальной проблематики в различных областях археологии. Специальная комиссия утверждала тематику конкурсов и сроки предоставления рукописей. Сочинения, получившие премии, публиковались в периодических изданиях об-ва. Первой премией в 1851 г. по инициативе гр. Уварова была отмечена рукопись И. Е. Забелина «О металлическом производстве в России до конца XVI века в отношении к искусствам, художествам и ремеслам». Благодаря конкурсам были осуществлены такие основополагающие труды, как «История русских школ иконописания до конца XVIII века» Д. А. Ровинского (премия 1852), «Систематический обзор главных частей большого дворца по сочинению Константина Багрянородного о церемониях византийского двора» и «Ежедневные приемы византийских царей и праздничные выходы их в храм Св. Софии в IX–X веках» Д. Ф. Беляева (премии 1891). Развитию отечественной науки в немалой степени способствовало присуждение золотых и серебряных медалей за лучшие археологические сочинения. Среди награжденных работ были монографии «О древних христианских надписях в Афинах» архим. Антонина (Капустина), «История византийского искусства и иконографии по миниатюрам греческих рукописей» Н. П. Кондакова, работы В. А. Прохорова, Забелина, Ровинского и др. После смерти в 1884 г. гр. Уварова об-во учредило медаль его имени за лучшие сочинения по рус. археологии.

Председателями об-ва в разное время были члены имп. фамилии: вел. кн. герцог Максимилиан Лейхтенбергский (1846–1852), вел. кн. Константин Николаевич (1852–1892), вел. кн. Константин Константинович (1892–1915). Членами об-ва являлись известные археологи, историки архитектуры, визант. и древнерус. живописи, историки Церкви: архим. Антонин (Капустин), архим. Леонид (Кавелин), Ф. И. Буслаев, А. Ф. Бычков, кн. Гагарин и др., действительными членами были Е. В. Барсов, Л. Н. Бенуа, Беляев, П. С. Уварова, Н. В. Султанов, К. Н. Тихонравов и др.

Об-во выпускало ряд периодических изданий: «Mémoires de la Société (d'archéologie et de numismatique de St. Petersburg» (1847–1854. 8 т.), «Записки Санкт-Петербургского Археологического-нумизматического общества» (1849–1850. 2 т.), «Записки имп. Археологического общества» (1851–1865. 12 т.), «Записки имп. Русского археологического общества: (Вост. отд-ние)» (1887–1912. 20 т.), «Записки имп. Русского археологического общества: (Классическое отд-ние)» (1904–1917. 9 т.), «Записки имп. Русского археологического общества: (Отд-ние рус. и слав. археологии)» (1851–1918. 13 т.), «Известия имп. Русского археологического общества» (1859–1884. 10 т.).

Московское А. о. (1864, с 1881 императорское) основано по инициативе гр. Уварова и сыграло особенно большую роль в деле изучения реставрации и охраны памятников церковного искусства. Согласно определению Святейшего Синода от 20 дек. 1878 г., епархиальные власти могли «приступать к поправкам, переделкам и уничтожению памятников» только по соглашению с одним из ближайших к местоположению памятника А. о. По циркуляру Синода к числу таких об-в вместе с Рус. археологическим и Одесским об-вом истории и древности относилось Московское А. о. С 1883 г. положение, отраженное в определении Синода, было внесено в Строительный устав, причем распространено не только на церковные, но и на «все подобные» памятники.

С 1876 г. в Московском А. о. действовала Комиссия по сохранению древних памятников. По постановлению Синода 1878 г. она рассматривала проекты переделки и реставрации древних памятников, соору-

женных до нач. XVIII в.; в соответствии с правилами, утвержденными в 1890 г., в ее ведение попали также постройки XVIII в. С 1900 г. осуществлялся контроль за всеми памятниками Москвы, для чего город был разделен на районы, каждый из которых курировался одним из членов комиссии. Председателем комиссии являлся председатель Московского А. о., помощником (товарищем) председателя в разные периоды были К. М. Быковский, Н. В. Никитин, И. П. Машков. Членами комиссии состояли историки и художники Забелин, Д. И. Иловайский, А. М. Васнецов; ведущие московские архитекторы-реставраторы А. А. Мартынов, А. М. Павлинов, А. Л. Обер, В. А. Гамбургцев, Ф. Ф. Горностаев. Комиссия привлекала к обсуждениям иногородних членов об-ва: Д. В. Айдалова, Н. В. Султанова, А. А. Титова и др.

Московское А. о. провело восстановление палат дьяка Аверкия Кириллова в Москве (Дом Московского археологического об-ва), Владимирского Успенского собора (1886–1890) и Успенского собора в Москве (1894–1895). В реставрационной работе соблюдался принцип коллегиальности. По указу 1889 г. согласование всех работ на архитектурных памятниках перешло к имп. Археологической комиссии.

В 1910 г. была создана Комиссия по изучению и сохранению памятников старой Москвы и ее ближайших пригородов во главе с председателем об-ва П. С. Уваровой. В функции комиссии также входил сбор экспонатов для созданного в те годы Музея старой Москвы.

Деятельность Московского А. о. распространялась практически на всю территорию Российской империи. Оно привлекало к работе в провинции краеведов, занимавшихся исследованием и охраной местных достопримечательностей, и в то же время стремилось создать свои структуры, как, напр., в Ростове Вел., где с 1887 г. работала постоянная комиссия по управлению Ростовским кремлем, контролировавшая все реставрационные работы. Члены об-ва занимались составлением археологических карт Киевской, Вольнской, Подольской и др. губерний. Об-во вело раскопки в Московской, в Смоленской, в Херсонской, в Могилевской, во Псковской, в Вятской губерниях, на Кавказе (в 1901 создано Кавказское отд-ние).



Председателями об-ва были: в 1864–1884 гг. гр. Уваров, в 1884–1917 г. графиня П. С. Уварова. Выходили периодические издания: «Древности: Труды Московского археологического общества» (1865–1916. 25 т.) и «Древности: Труды Комиссии по сохранению древних памятников Московского археологического общества» (1907–1915. 6 т.), издавались «Труды» нек-рых *Археологических съездов* (публиковались в городах, где проходили съезды), научные монографии, отчеты о деятельности об-ва.

Об-вом любителей кавк. археологии (1873) был проведен в 1881 г. 5-й Археологический съезд в Тифлисе, укомплектована коллекция Тифлиского музея.

Казанское об-во археологии, искусства и этнографии (1878), созданное при Казанском ун-те, изучало исторические памятники на территории Поволжья (относящиеся к истории Волжской Булгарии, Хазарского каганата, Казанского и Астраханского ханств), издавало «Известия Казанского общества археологии, истории и этнографии» (1878–1916, 1919–1929. 34 т.) и научные монографии. При об-ве существовал музей, имевший археологическое и нумизматическое отд-ния, отдел рукописей.

Псковское А. о. (1880) производило раскопки разрушенных храмов (напр., в 1899 ц. Рождества Христова в Кстове Нижегородской губ.), реставрировало Поганкины палаты во Пскове, заботилось о сохранении крепостных городских стен. Издавало памятники лит-ры и деловой письменности, связанные с историей Пскова, описания и указатели исторических и художественных памятников, библиографические своды, а также «Труды Псковского археологического общества» (1902–1916. 12 т.).

Новгородское об-во любителей древности (1894–1904, 1908–1928) выпускало «Сборник Новгородского общества любителей археологии» (1908–1928. 9 вып.).

Тверское об-во любителей истории, археологии и естествознания (1898) занималось подготовкой Тверского областного археологического съезда и выпустило том «Трудов» об-ва (1903).

Церковно-археологические об-ва и комитеты стали появляться в 70-х гг. XIX в. Самым известным из

них было об-во при КДА, образованное по благословению Святейшего Синода в 1872 г. одновременно с Церковно-археологическим музеем. Занималось изучением и публикацией материалов из коллекций музея, осмотром старинных церквей и мон-рей, консультациями по вопросам сохранения церковных древностей. Среди корреспондентов об-ва преобладали лица духовного звания. К кон. XIX в. насчитывалось 17 церковно-археологических об-в, к 1914 г. — 40. Архивно-археологическая комиссия при Святейшем Синоде (1914) контролировала деятельность церковно-археологических об-в и комитетов, руководила созданием новых, предполагалось, что они будут организованы во всех губернских городах.

Археология входила в сферу деятельности архивных комиссий, Московского об-ва древнерус. искусства при Московском публичном музее, Об-ва защиты и сохранения в России памятников искусства и старины, *Общества любителей древней письменности, Общества любителей духовного просвещения, Об-ва истории и древностей* в Ростове-на-Дону.

Об-во «Старая Москва» (1909–1930) в качестве Комиссии по изучению старой Москвы при Московском А. о. продолжало успешно функционировать в 20-х гг. XX в. В 1923 г. «Старая Москва» оформилась как «группа лиц, интересующихся изучением старой Москвы» при ГИМ, через год получила статус Ученой комиссии при отд-нии ГИМ «Старая Москва». В 1926 г. «Старая Москва» вошла на правах секции в «Общество изучения Московской губернии» (1925).

После 1917 г. прекратили свою деятельность самые крупные из А. о. — Русское А. о. и Московское А. о. (окончательно закрыто в 1923). В 20-х гг. продолжали функционировать провинциальные А. о., но их попытки активно включиться в работу по охране и реставрации памятников в советское время успеха не имели.

Лит.: Устав имп. Археол. общества. СПб., 1850; Состав имп. Русского археол. общества. СПб., 1864–1908. 3 т.; Проект Устава Русского археол. общества. СПб., 1866; Устав Русского археол. общества. СПб., 1866; *Поленов Д. В.* Библиографическое обозрение Трудов имп. Русского Археол. общества. СПб., 1871; *Прозоровский Д. И.* Опись древних рукописей, хранящихся в музее Русского археол. общества. СПб., 1879; Устав Псковского археол. общества. Псков, 1881; Исто-

рическая записка о деятельности имп. Моск. археол. общества за первые 25 лет существования. М., 1890; Устав Тверского общества любителей археологии, истории и естествознания. Тверь, 1898; *Веселовский Н. И.* История имп. Русского археол. общества в первое 50-летие его деятельности. СПб., 1900; Краткий каталог музея Русского археол. общества. СПб., 1908; Отчет о деятельности Общества защиты и сохранения в России памятников искусства и старины. СПб., 1912; Имп. Московского археол. общества в первое 50-летие его существования. М., 1915. Т. 2: Биогр. словарь членов об-ва. Список трудов членов об-ва, помещенных в изданиях об-ва; *Здравомыслов К.* Сведения о существовании в епархиях церковно-археол. учреждений и консисторских архивов. Пг., 1917; *Кириллин Д. С.* Из истории первого археол. общества Южной России // ВДИ. 1979. Вып. 4. С. 209–215; *Вздорнов Г. И.* История открытия и изучения русской средневековой живописи, XIX в. М., 1986; *Филимонов С. Б.* Историко-краеведческие мат-лы архива обществ по изучению Москвы и Московского края. М., 1989; *Комарова И. И.* Московское археол. общество и его роль в развитии местных краеведческих организаций России // АЕ за 1989 г. М., 1990. С. 80–87; *Лебедев Г. С.* История отечественной археологии, 1700–1917 гг. СПб., 1992.

А. Л. Баталов, А. С. Щенков

АРХЕОЛОГИЧЕСКИЕ СЪЕЗДЫ, в Российской империи проводились в 1869–1911 гг. Всего было 15 А. с.: 1-й — в Москве (1869), 2-й — в С.-Петербурге (1871), 3-й — в Киеве (1874), 4-й — в Казани (1877), 5-й — в Тифлисе (1881), 6-й — в Одессе (1884), 7-й — в Ярославле (1887), 8-й — в Москве (1890), 9-й — в Вильно (1893); 10-й — в Риге (1896), 11-й — в Киеве (1899), 12-й — в Харькове (1902), 13-й — в Екатеринославе (1905), 14-й — в Чернигове (1908), 15-й — в Новгороде (1911). Предполагавшийся 16-й съезд в 1914 г. во Пскове не состоялся из-за начала первой мировой войны.

Идея проведения А. с. в России (по примеру ведущих европ. стран) была высказана в 1864 г. председателем Московского археологического об-ва гр. А. С. Уваровым. Разрешение на открытие 1-го съезда было получено 27 апр. 1867 г. А. с. (как и Археологические об-ва) находились в ведомстве Мин-ва народного просвещения, утвердившего в 1868 г. правила их проведения. Мин-во финансировало А. с., выделяя на каждый из них 3 тыс. р. Кроме того, на подготовку А. с. жертвовали средства члены имп. фамилии (напр., вел. кн. Михаил Николаевич), общественные орг-ции городов — мест проведения съездов, различные учреждения и частные лица.



Место проведения каждого съезда определялось на последнем заседании предыдущего, на котором происходило избрание предварительного комитета для осуществления подготовительной работы. На А. с. работали тематические отделения (древности первобытные, древности историко-географические и этнографические, памятники искусств и художеств, рус. быт, памятники церковные, памятники славяно-рус. языка и письма, памятники археологические и т. д.). Функции научного руководства А. с. осуществлял ученый комитет (председатели А. с. и секретари отделений). Председателем 1-4-го и 6-го А. с. был гр. Уваров, 5-го — А. В. Комаров, 7-го — И. Е. Забелин и т. д. Кроме того, на отдельных А. с. избирались почетные председатели (в 1871 — вел. кн. Константин Николаевич, в 1884, 1890 — вел. кн. Сергей Александрович).

Одна из задач А. с., реализованная благодаря разработанному порядку их подготовки, — привлечение широких слоев рус. общества к обсуждению проблем, касающихся изучения и сохранения исторического наследия. Предварительный комитет каждого съезда рассылал запросы и на основании собранных мнений выработывал программу А. с., определял вопросы изучения региона, на территории которого проводился съезд. Т. о., в работу съезда уже на уровне подготовки вовлекалась провинциальная интеллигенция, занимавшаяся исследованием своего края. Подготовка к А. с. включала не только организационные издания («Материалы» или «Труды»), но и публикацию научных трудов — монографий, сборников, тематических связанных с проблематикой съезда.

А. с. сопровождалась выставками, которые представляли местные древности, служили для пояснения предлагаемых на заседаниях тематических рефератов, знакомили с результатами деятельности археологических отделений (напр., на 8-м съезде экспонировались собрания рукописей, книг старой печати, икон и крестов из коллекции И. Л. Силина, предметы из собрания гр. Уварова и др.). Издавались подробные каталоги выставок. С 3-го съезда начали проводиться экскурсии, с 5-го — показательные археологические раскопки под рук. известных ученых (В. Б. Антоновича, Н. П. Кондакова и др.). В дни проведения А. с. издавались

«Известия о занятиях съезда», а иногда альбомы с фотогравюрами участников и т. п. Доклады и рефераты публиковались в полном объеме в «Трудах» съезда.

Одним из результатов, достигнутых А. с., стало учреждение новых научных обществ и музеев. Так, подготовка 3-го съезда стала одной из причин создания Исторического общества Нестора-летописца в Киеве. В Киеве были организованы археологические музеи при университетах Владимира и КДА. После 4-го съезда было создано Общество археологии, истории и этнографии при Казанском университете. На 7-м съезде было решено создать Ярославское общество археологии и этнографии.

Темой докладов и сообщений на каждом из А. с. были памятники церковной старины. Особое внимание участники А. с. уделяли церковной архитектуре и иконописи. В «Трудах» А. с. также публиковались статьи и сообщения о церковных архивах и рукописях. Благодаря деятельности А. с. в церковную науку было введено большое количество исторического материала. Многие церковно-исторические проблемы (датировки, авторство памятников и др.) на А. с. прошли обсуждение и получили научную оценку специалистов. Среди докладчиков по вопросам церковной истории, археологии и искусства были Д. И. Абрамович, Д. В. Айналов, еп. Амфилохий (Сергиевский-Казанцев), Ф. И. Буслаев, С. А. Белокуров, Г. А. Воскресенский, В. Т. Георгиевский, А. П. Голубцов, А. С. Лебедев, Е. К. Редин и др.

Не менее важное значение А. с. имели для развития системы охраны и реставрации памятников в России. Начиная с 1-го съезда вопросы сохранения древних памятников и создания их свода неоднократно становились темой докладов. По решению 1-го съезда была утверждена специальная комиссия, которая подготовила проект мер по охране памятников, утвержденный в 1871 г. на 2-м съезде.

В нач. XX в. по инициативе губернских ученых архивных комиссий были учреждены областные А. с., отражающие направления деятельности этих комиссий (комплектация местных исторических архивов, историческое, археологическое и этнографическое изучение губерний). Порядок подготовки и проведения областных съездов в целом повторял

принятый на общероссийских А. с. Областных А. с. было 4: 1-й — в Ярославле (1901), 2-й — в Твери (1903), 3-й — во Владимире (1906), 4-й — в Костроме (1909). Выходили каталоги выставок и «Труды» областных А. с.

На протяжении более 40 лет А. с. были главным консолидирующим началом, направлявшим развитие отечественной археологии и истории. А. с. координировали деятельность не только отдельных исследователей, но и научных обществ. Они продемонстрировали примеры коллективного решения малоизученных научных проблем, способствовали формированию новых направлений в науке.

Лит.: Майков Л. Н. 5-й Археол. съезд в Тифлисе. СПб., 1882; Султанов Н. В. 5-й Археол. съезд в Тифлисе. СПб., 1882; он же. Художественный отдел 6-го Археол. съезда в Одессе. СПб., 1885; он же. Художественный отдел 7-го Археол. съезда в Ярославле. СПб., 1887; Покровский Н. В. 6-й Археол. съезд в Одессе. СПб., 1885; он же. Церковная старина на Ярославском археол. съезде. СПб., 1888; Помяловский И. В. 6-й Археол. съезд в Одессе 1884 г. СПб., 1885; Красносельцев Н. Ф. Церковная археология на рус. археол. съездах: По поводу 7-го археол. съезда в Ярославле // ПС. 1887. Т. 3. С. 59–81; Износков И. А. О 7-м Археол. съезде в Ярославле. Каз., 1888; Смирнов И. Н. Юбилей МАО и 8-й археол. съезд. Каз., 1890; Шмурло Е. Ф. 8-й Археол. съезд. СПб., 1890; Смородский А. П. 9-й Археол. съезд в Вильне и его значение для Минской губернии. Минск, 1893; Беляшевский Н. Ф. Археол. съезд в Риге. К., 1896; Редин Е. К. 10-й Археол. съезд в Риге. Х., 1897; он же. 12-й Археол. съезд. Х., 1902; он же. О лицах синодиках, поступивших в распоряжение Харьковского предварительного комитета по устройству 12-го Археол. съезда. Х., 1902; Самохвасов Д. Я. Доклады и прения на 8-м Археол. съезде. М., 1897; Покровский И. М. 11-й Археол. съезд в Киеве (1–19 августа 1899) // ПС. 1899. Т. 2. С. 443–454, 540–561, 707–747; он же. 14-й Всероссийский археол. съезд в Чернигове // ПС. 1909. Т. 1. С. 71–91, 185–214, 373–380, 446–470, 745–772; Васильева Д. В. Церковно-археол. вопросы на 12-м Археол. съезде в Харькове. Каз., 1903; Алфавитный указатель статьям, речам и докладам, входящим в состав Трудов первых 12-ти археол. съездов и их предварительных комитетов // Тр. 12-го Археол. съезда в Харькове 1902 г. М., 1905. Т. 3. С. 1–49 (2-я паг.); Уварова П. С. Обзор деятельности 12-ти первых археологических съездов // Там же. С. 409–427; Благовидов Ф. В. 13-й Археол. съезд в Екатеринославле // ПС. 1905. Т. 3. С. 644–651; Рудаков В. Е. 14-й Археол. съезд и 1000-летие г. Чернигова. СПб., 1908; Анисимов А. И. Церковная старина на выставке 15-го Археол. съезда в Новгороде. СПб., 1911; Суслов В. В. О художественной деятельности 15-го Археол. съезда в Новгороде. СПб., 1911; Бржостовская Н. В. Вопросы архивного дела на археол. съездах в России (1869–1911) // АЕ за 1971 г. М., 1972. С. 89–105.

А. Л. Баталов



АРХЕОЛОГИЧЕСКИЙ ИНСТИТУТ В КОНСТАНТИНОПОЛЕ

[Русский археологический ин-т в К-поле — РАИК], первое рус. научное об-во по исследованию истории, археологии, искусства христ. Востока за границей. Создание РАИК явилось результатом развития византиноведения в России с сер. XIX в. и его расцвета в конце столетия. Идея создания РАИК принадлежала Ф. И. Успенскому, ставшему бесшестенным директором ин-та, осуществление ее стало возможным при покровительстве А. И. Нелидова, рус. посла в К-поле и в посл. первого почетного председателя об-ва. Устав и штат были утверждены имп. Александром III в 1894 г., торжественное открытие состоялось 26 февр. 1895 г.

Устав определил основные направления работы ин-та: изучение древней географии и топографии, исследование истории и археологии всех территорий Византийского мира, описание рукописей, эпиграфика и нумизматика, исследование архитектуры и монументальных памятников искусства. Нелидов добился от правительства Порты разрешения производить раскопки на всей территории Османской империи и сохранения за РАИК половины всех находок.

Сотрудники РАИК предприняли комплекс научных экспедиций в М. Азию, Болгарию, Сербию, Македонию, Грецию, Афон, Сирию, Палестину. Среди самых значительных работ: изучение архитектуры, мозаик и фресок мон-ря Хора (Кахрие-джами) в К-поле, 1316–1321 гг.; мозаик ц. Неа-Мони на Хиосе, 1042–1056 гг.; мозаик ц. Успения в Никее, кон. VII в., 1065–1067 гг.; открытие мозаик и фресок V–IX вв. в базилике вмч. Димитрия в Фессалонике; раскопки в районе акрополя г. Византия; изучение остатков *Большого имп. дворца* в К-поле; археологические исследования древних столиц Болгарии *Плиски* (Абобы) и *Преславы*.

Исследования сотрудников РАИК публиковались в ж. «Известия РАИК» (всего вышло 16 т.), среди них монографии Ф. И. Успенского «Археологические памятники Сирии» (1902. Т. 7. Вып. 2–3) и «Константинопольский серальский кодекс Восьмикнижия» (1907. Т. 12), Ф. И. Шмита «Кахрие-Джами: История монастыря Хоры. Архитектура мечети. Мозаики нарфиков» (1906. Т. 11).

Сотрудниками РАИК в разные годы его существования были Б. В. Фармаковский, О. В. Вульф, Б. А. Панченко, П. Д. Погодин, Р. Х. Лепер, П. Я. Яковенко, Н. К. Клузе, Ф. И. Шмит, Н. Л. Окунев; членами и почетными членами научного об-ва состояли Н. Я. Марр, Я. И. Смирнов, М. И. Ростовцев, В. К. Ериштедт, К. Крумбахер и др. РАИК поддерживал связи со всеми крупнейшими исследовательскими центрами мира, принимал на стажировку молодых ученых.

В ин-те были созданы б-ка (к моменту закрытия насчитывала ок. 25 тыс. томов) и Кабинет древностей, пополнявшийся за счет как археологических раскопок, так и многочисленных даров.

Деятельность РАИК прервалась с началом первой мировой войны. В дек. 1914 г. имущество ин-та и музея, за исключением вывезенных ранее части архива и ряда предметов, было конфисковано тур. правительством и перевезены в Оттоманский музей. Ин-т на время войны оставался под защитой сначала итал., а затем испан. посла, небольшая часть архива и коллекции, хранившаяся в рус. дипломатической миссии, в 1923 г. была переправлена рус. эмигрантской миссией в США и Францию. В мае 1920 г. РАИК был официально упразднен. Попытки его восстановления и реорганизации (вплоть до 1945) оказались безуспешными. В 1927 г. Турция дала согласие на возвращение в Россию имущества РАИК в обмен на мусульм. рукописи, вывезенные в 1917–1918 гг. из Трапезунда (Трабзона). В наст. время рукописи и книги из РАИК находятся в БАН С.-Петербурга, Ин-те истории и Ин-те востоковедения РАН, памятники из коллекции и фотодокументы — в ГЭ (с 1931).

Лит.: Указатель к статьям по византиноведению, опубликованным в ИРАИК // ВВ. 1967. Т. 27; *Августин (Никитин), архим.* Русский Археологический институт в Константинополе // БТ. 1986. Сб. 27. С. 266–293; *Παπουλίδης Κ. Κ.* Τὸ Ῥωσικὸ Ἀρχαιολογικὸ Ἰνστιτοῦτο Κωνσταντινουπόλεως (1894–1914). Θεσσαλονίκη, 1987; *Пятницкий Ю. А.* Русский Археологический ин-т в Константинополе // Византиноведение в Эрмитаже. Л., 1991. С. 28–31; Коллекция музея РАИК в Эрмитаже: Кат. выст. СПб., 1994.

В. Е. Сусленков

АРХЕОΛΟΓΙΑ [от греч. ἀρχαῖος — древний и λόγος — слово, знание], область науки, изучающая прошлое по его материальным остаткам. Имеет огромное значение для развития

библейстики, истории Церкви (особенно истории богослужения и церковного искусства) и др. церковных дисциплин.

А. традиционно делится по технологическим эпохам: каменный, бронзовый и железный век; по историко-культурным общностям: древневост. (шумер., вавилонская, хеттская, егип. и др.), классическая, или античная (Др. Греции, эллинистического Востока, Рима и Римской империи), средневеков., славяно-рус., древнекит. и др.; по районам изучения: цивилизаций Америки; народов Юго-Вост. Азии, тропической Африки и др.

Практическими задачами А. являются поиск древних памятников (поселений, некрополей и др.), их учет, хранение и исследование (раскопки т. н. «культурного слоя», погребений и пр.), исследование изделий («артефактов») и палеоэкологии, анализ накопленной информации. Базовые методы А., стратиграфический (описания слоев) и типологический, разработаны в сер. XIX–XX в. Первый заимствован из геологии и почвоведения и основан на представлении, что слои почвы (страты), лежащие ниже, древнее верхних. Типологический исходит из идеи медленного изменения форм предметов посредством накопления мелких признаков. Этими методами создается шкала относительной хронологии, даты для нее дают письменные памятники (см. статьи «Эпиграфика», «Нумизматика», «Сфрагистика») и естественные науки. На типологическом подходе основано и представление об археологической «культуре» — совокупности типов предметов и следов деятельности людских сообществ определенной зоны. «Культуры» далеко не всегда отождествимы с конкретными народами, но, картографируя признаки типов, отмечая их взаимопроникновение и перемещения, можно пытаться зафиксировать историю «культур» и их связь с этнической историей.

А. зародилась в эпоху Возрождения как отрасль собирания и истории искусства, в основном классического (антикварный период — XVI — нач. XIX в.). В XVII в. уже отправляли экспедиции за древностями, открывали историко-археологические музеи и систематизировали материал (Б. де Монфокон, П. Кэлюс). В XVIII в. удалось впервые



привлечь к решению исторических задач источники, независимые от письменной традиции, в XIX в. А. была осознана как научная дисциплина, началось формирование археологических музеев и консолидация научных об-в (60-е гг. XIX в.). Первобытная А., опираясь на открытия в зоологии и геологии, приступила к решению вопроса о происхождении и хронологии каменных орудий. Отождествление с конкретными памятниками событий, описанных Юлием Цезарем и *Геродотом*, положило начало А. кельтов, скифов и сарматов. Сложилась А. Др. и Ближ. Востока, средневеков. Европы и др. Были расшифрованы вавилонская клинопись и егип. иероглифы. У. М. *Питри* разработана методика работы с массовым материалом (керамикой и пр.) на многослойных памятниках. Больших усилий потребовало создание системы деления на каменный, бронзовый и железный века и типологического метода О. Монтелиуса. Открытия Г. Шлимана в Трое и Микенах, а затем А. Эванса на памятниках минойской цивилизации собрали хронологию древнейшего пласта европ. и средиземноморской истории в одну систему. В кон. XIX — 1-й пол. XX в. положение А. было исключительно благоприятным. Об-во ожидало от нее неоспоримых исторических фактов, а правительства Европы охотно субсидировали экспедиции, ставшие средством освоения колоний. В ходе работ 70–80-х гг. XIX в. начал складываться и совр. метод полевых исследований.

В нач. XX в. А. смогла нарисовать цельную историческую картину, согласно к-рой развитие культуры в изучаемой части Ст. Света имело хроно-географический вектор: с Ближ. Востока через Грецию и Балканы в Центр. Европу. С помощью палеоботаники (Н. И. Вавилов) А. открыла ключевой момент истории цивилизации — возникновение производящего хозяйства и городских структур, что поддержало восприятие Ближ. Востока как зоны, откуда распространялись главные культурные открытия, но вскоре Г. В. Чайлд доказал, что древние культуры Европы обладали мощным внутренним и независимо реализованным потенциалом.

А. в XX в. стремилась достичь уровня, общего с естественными и точными науками, позволяющего

осуществлять строгую проверку выводов, выражать закономерности развития об-ва языком математики, предсказывать дальнейшее развитие человечества. Место «истории вещей» заняло изучение взаимодействия с окружающей средой, палеоэкологии, климата, состава населения, социополитических структур. Были введены новые методы датирования (изотопный, дендрохронологический), статистической обработки, сложных анализов физико-химического (спектральный), палеоботанического, зооботанического, антропологического (генетического) круга («процессуальная А.», «новая А.»). В XX в. открытия совершались в Китае, Юго-Вост. Азии (Вьетнаме, Лаосе, Камбодже), на островах и побережье Тихого океана, Американском континенте.

В последние десятилетия XX в. наметился отказ от эволюционистской схемы в изучении об-ва и от картины мира, основанной на европ. ценностях («критическая» А.). В «открытии» новых культур, выявленных А., ученые видят акт «контроля над прошлым», «конструирование» прошлого людьми, сформированными иной культурной средой, и настаивают на адекватности всех альтернативных культурно-исторических картин мира. Разрешение конфликта ищут в «плюрализме интерпретаций», допускающем различные взгляды на один и тот же материал. Усилилась разработка теории А., умножается число научных центров, историко-художественный подход сменяется антрополого-экологическим. Выросло значение А. как общественно-культурного и политического явления, возникают новые «конфессиональные археологии» (напр., исламская).

В XVI–XIX вв. развитие теологии, библеистики, церковной истории и связанных с ними дисциплин сформировало 3 специальные отрасли, изучающие историю Свящ. Писания и Церкви при опоре на данные А.: библейская базируется на материалах Ближ. Востока и Египта позднего каменного, бронзового и раннего железного веков; христианская изучает жизнь христ. мира в период от Рождества Христова до VII–VIII вв.; церковная исследует богослужение и церковную жизнь средневеков. и постсредневеков. периода (в России под церковной А. традиционно понимается осо-

бая историко-литургическая дисциплина).

А. в России. С кон. XVII в. древности Руси пытались анализировать в контексте и с применением терминов античной истории («Скифская история» А. И. Лызлова; осмотры костей мамонтов, к-рые считали кладбищами боевых слонов Александра Великого). В правление *Петра I* необходимость осознать место России в европ. истории и интерес Петра I к «старым и необыкновенным» предметам вызвали к жизни первые указы о составлении гос. коллекции (*Кунсткамеры*), об охране памятников в Болгарах, о копировании надписей и снятии плана Дербента. Древности как источники знания воспринимал архиеп. *Феофан (Прокопович)*, пастор Вильгельм Толле провел первые раскопки курганов в Ст. Ладоге.

В XVIII в. основным полем археологических исследований была Сибирь: ее древности целенаправленно изучал В. Н. *Татищев*, в 20–40-х гг. XVIII в. АН снарядила первые Сибирские экспедиции (см. об этом работы Д. Г. Мессершмидта, Г. Ф. *Миллера*, И. Г. Гмелина). С сер. XVIII в. А. России была тесно связана с освоением новых земель страны и ни по масштабам, ни по их научному уровню не уступала европейской. В 60–80-х гг. XVIII в. в связи с присоединением Крыма (см. в ст. «*Паллас П. С.*») и началом эпохи классицизма основой А. стали античные и скифские древности, к-рые определяли ее развитие до сер. XIX в.

С 1-й четв. XIX в., особенно после *Отечественной войны 1812 г.*, началось сложение славяно-рус. А., основателями к-рой были митр. *Евгений (Болховитинов)*, Н. М. *Карамзин*, З. Доленга-Ходаковский, А. Н. *Оленин*, П. И. *Кёппен*, Н. П. *Румянцев*. Национальные древности понимались как церковные и гос., их историко-церковные описания появились раньше собственно археологических (см. в статьях «*Кремль*», «*Новиков Н. И.*», «*Сумароков А. П.*»). Интерес к А. оживляли находки: Тмутараканский камень, шлем с места Липицкой битвы 1216 г., золотой змеевик XI в. из-под Чернигова и «клад 1822 г.» с городища Ст. Рязань.

В России эпохи имп. Николая I отход от идеализации античности, внимание к национальному прошлому стали частью гос. идеологической программы «самодержавие, право-



славие, народность». В 20–40-х гг. XIX в. центрами А. были *Общество истории и древностей российских* и *Академия художеств*. Вклад в изучение А. России внесли церковные археолого-статистические описания и путешествия таких ученых и художников, как К. М. *Бороздин*, А. И. *Ермолаев*, П. С. *Максютин*, Ф. Г. *Солнцев*. Развитие русско-визант. стили в искусстве подтолкнуло к изучению зодчества («Храм», «Мартынов А. А.», «Горюстаев А. М.») и иконописи. Общественный интерес к А. поддерживали журналы патриотического направления («*Отечественные записки*») и публикации первых сводов, особенно «Древностей Российского государства».

В сер. XIX в. возникли археологические об-ва с органами гос. контроля (см. статьи «*Археологическая комиссия*», «*Забелин И. Е.*»). С созданием Московского археологического об-ва (1864), *Исторического музея* (1883), с проведением всероссийских *Археологических съездов* (с 1869) активизировались занятия в области первобытной А., ранее отстававшей от уровня общеевроп. Археологи работали совместно с искусствоведами, историками и филологами (М. П. *Погодин*, Ф. И. *Буслаев*, Д. И. *Иловайский*, И. И. *Срезневский*). В результате выделились важнейшие разделы российской А.: финно-угорский, визант., кавк., среднеазиат., сибир. В целом А. воспринималась как часть славистики и палеографии, к-рые были тесно связаны с церковными научными центрами и церковно-археологическими об-вами. Российская А. долго не принимала эволюционизма, сопряженности истории культуры с естествознанием и не имела возможности выйти за рамки библейской хронологии. Но с сер. 60-х гг. XIX в. на рус. Севере, на Украине, в Сибири и в Крыму начались открытия памятников каменного века, был установлен факт заселения Русской равнины в «период мамонта и мамонтовой фауны», и к 80-м гг. усилиями археологов (В. Б. *Антоновича*, А. С. *Уварова*), антропологов, зоологов и геологов (К. М. *Бэра*, А. П. *Богданова*, Д. Н. *Анучина*, В. В. *Докучаева*, А. А. *Иностранцева*) стали вырисовываться контуры первобытной А. в России.

Славяно-рус. А. в посл. трети XIX — нач. XX в. выделила характерные типы вещей и эталонные памятники.

Начало положили массовые раскопки древнерус. курганов Владимирской земли (А. С. *Уваров*), «Чёрной могилы» в Чернигове, *Гнёздова* под Смоленском; исследования Сев.-Зап. Руси Н. Е. *Бранденбургом* и Л. К. *Ивановским* (Ст. Ладога, сопки); работы по подготовке III Археологического съезда в Киеве (В. Б. *Антонович*); труды В. И. *Сизова* («Курганы Смоленской земли», 1902) и Д. Я. *Самоквасова* («Могилы Русской земли», 1908). А. А. *Спицыным* («Расселение древнерусских племен по археологическим данным», 1899) были выделены особенности погребального обряда племенных объединений славян. Одновременно с курганами исследовали древние церковные здания, утварь, погребения, обозначая, т. о., виды памятников языческого и христ. периодов.

В посл. трети XIX — нач. XX в. был собран основной массив материалов, работа над к-рым ведется и в наст. время. Свод Б. И. и В. И. *Ханенко* «Древности Приднепровья и побережья Чёрного моря» (1898–1907), обзор И. И. *Толстого* и Н. П. *Кондакова* «Русские древности в памятниках искусства» (с 1889) показали, что славяно-рус. памятники являются своеобразным итогом ми. тысячелетий развития культур в Вост. Европе. Изучались и родственные славянские древности Литвы, Белоруссии и Польши (А. М. *Семеновского-Курило*, М. Ф. *Кусцинского*, А. П. *Сапунова*, Е. П. и К. П. *Тышкевичей*).

В 80-х гг. XIX в. трудами *Уварова* был заложен фундамент изучения генезиса древнерус. культуры — визант. А., к-рая в дальнейшем развивалась благодаря деятельности *Палестинского православного об-ва*, Об-ва любителей древностей в Одессе, музея в *Херсонесе*, *Археологического ин-та в К-поле*, а также изданию *Византийского временника*. Беспспорным лидером этого направления А. стал *Кондаков*, создавший собственный иконографо-типологический метод изучения памятников искусства.

В российской А. немаловажное значение имел вост. раздел, изучавший древности тюркских народов (*хазар* и др. кочевых народов степей Евразии), финно-угров, соседних с Русью исламских гос-в (Волжской Булгарии, Золотой Орды), народов Сев. Кавказа и Закавказья (см. статьи «*Ани*», «*Марр Н. Я.*», «*Уварова П. С.*»),

памятники домусульм. периода Ср. Азии (В. В. *Бартольд*, Н. И. *Веселовский*).

На рубеже XIX–XX вв. российская А. приступила к обобщению накопленного материала (труды В. А. *Горюдцова*, Я. И. *Смирнова*, С. А. *Жебелёва*, Б. В. *Фармаковского* и М. И. *Ростовцева*, В. В. *Хвойки*). После Октябрьской революции 1917 г. ми. ученые (А. *Васильев*, *Ростовцев*, *Кондаков*) эмигрировали. «Революционная» наука испытывала к российской А. недоверие, поскольку та была тесно связана с придворной аристократией и Церковью. Однако в 20-х гг. XX в. на археологических отделениях ун-тов Москвы и Петрограда (Ленинграда) удалось подготовить целый ряд специалистов по древневост., визант. и рус. древностям (М. И. *Артамонов*, А. В. *Арциховский*, А. В. *Банк*, Н. Н. *Воронин*, Г. Ф. *Корзухина*, А. П. *Смирнов*, А. Л. *Якобсон* и др.).

Для 30-х гг. XX в. важнейшим аспектом развития А. в СССР стали масштабные полевые работы и системное введение в науку огромной массы материалов. Великая Отечественная война привела к изменению гос. политики в отношении изучения исторического прошлого славян (см. в ст. «*Рыбаков Б. А.*»), что позволило возобновить работы над «запретными» темами (гот., варяжской, хазар. и др.). Начали использоваться достижения зарубежной А. и восстанавливать связь с дореволюционной традицией (ее объективную оценку дал А. А. *Формозов*). Для истории ранних славян особенно важна работа по соотношению «культур» и этносов (П. Н. *Третьяков*, И. И. *Ляпушкин*, В. В. *Седов*). Для истории Церкви имели огромное значение начатые в советский период и продолжающиеся в наст. время активные археологические работы в городах. Была заново написана история храмовой архитектуры домонг. времени (М. К. *Каргер*, Н. Н. *Воронин*, Г. М. *Штендер*, П. А. *Раппопорт*); обобщены в сводах многочисленные материалы по истории церковной эпиграфики (см. в ст. «*Граффити*»), литургической утвари (С. С. *Высоцкий*, Т. И. *Макарова*, А. А. *Медынцева*, Т. В. *Николаева*, Б. А. *Рыбаков*, Н. В. *Рындина*, М. В. *Седова*). Раскопки древних слоев Киева, Чернигова, Смоленска, Пскова, Новгорода, Ст. Ладоги, Ростова, Суздаля, Владимира, Ст. Рязани и



др. поселений, а также погребений (Н. А. Макаров) по-новому осветили процесс христианизации Др. Руси, становления и развития ее религ. культуры. Особое значение имели работы, проводившиеся при восстановлении утраченных церковных памятников (соборы Златоверхого во имя арх. Михаила мон-ря и Киево-Печерской лавры в Киеве, собор во имя Казанской иконы Божией Матери в Москве). Выдающимися достижениями стали исследования *Новгородской археологической экспедиции* (А. В. Арциховский, Б. А. Колчин, В. Л. Янин). Благодаря хорошей сохранности органических остатков средневеков жизнь Новгорода не только поддается восстановлению во всех подробностях: обнаруженные комплексы надежно датируются и даже связываются с определенными семьями. В результате найдены ценные свидетельства, дающие новые факты по истории Церкви (напр., *церы* кон. X в. с сохранившимися текстами псалмов 75, 76 и, возможно, 67; усадьба священника-иконописца кон. XII в. *Олисея Гречина*). Уникальным источником информации о развитии письменности, языка и религ. жизни Новгорода стали *берестяные грамоты* и др. эпиграфические находки. В посл. трети XX в. в российской А. сложились направления, занимающиеся теорией А. (Л. С. Клейн) и пересматривающие традиц. наследие отечественной А. (Г. С. Лебедев), привлекающие математический аппарат для объективизации описаний, использующие методы естественных наук.

Лит.: *Жебелев С. А.* Введение в археологию. Пг., 1923. Ч. 1; *Худяков М. Г.* Дореволюционная археология на службе эксплуататорских классов. М., 1933; *New Perspectives in Archaeology* / Ed. S. and L. Binford. Chicago, 1968; *Монгайт А. Л.* Археология Западной Европы. М., 1973–1974. 2 т.; *Формозов А. А.* Страницы истории русской археологии. М., 1986; *Daniel G.* A Hundred and Fifty Years of Archaeology. L., 1981; *Christenson A. L.* [ed.] Tracing Archaeology's Past: The Historiography of Archaeology. Carbondale, 1989; *Trigger B. A.* History of Archaeological Thought. Camb., N. Y., 1989; *Лебедев Г. С.* История отечественной археологии, 1700–1917 гг. СПб., 1992; *Gamble C.* Timewalkers: A Prehistory of Global Colonization. L., 1993; *Schnapp A.* La conquête du passé: aux origines de l'archéologie. P., 1993; *Renfrew C., Zubrow E.* The Ancient Mind: Elements of the Cognitive Archaeology. Camb., 1994; *Fagan B.* [ed.] Oxford's Companion to Archaeology. L.; N. Y., 1996.

Л. А. Беляев

АРХЕОЛОГИЯ БИБЛЕЙСКАЯ,
отрасль библеистики, изучающая

Свящ. Писание в свете открытий, совершаемых археологией на Др. Востоке — в М. Азии, Месопотамии, Вост. Средиземноморье, Египте и др. связанных с ними территориях. Хронологически охватывает эпоху позднего каменного, бронзового и раннего железного веков вплоть до поздней античности (в лит-ре XIX в. можно встретить иные рамки, напр., до сер. I тыс. до Р. Х.). В основном А. б. занята событиями, описанными в ВЗ, памятники эпохи НЗ и ранней Церкви выделяются в особую отрасль *археологии христ.* Причины этого кроются в продолжительности ветхозаветного периода, в сложности изучаемых исторических процессов, в отсутствии прямых исторических источников вне ВЗ. НЗ, напротив, отразил краткий и хорошо документированный период истории Средиземноморья в эпоху господства Рима.

Понятие А. б. возникло в сер. XIX в., когда появились первые научные исследования древностей Ближ. Востока и первые опыты их сопоставления с текстами Свящ. Писания. Именно задача такого сопоставления выделяет А. б. из общего круга наук о Др. Востоке, к к-рому она принадлежит. Целью А. б. в наст. время признается: достижение более полного знания исторического и культурного контекста Библии, т. е. той обстановки, в к-рой происходили исторические события, нашедшие отражение в Свящ. Писании; углубление понимания самого священного текста благодаря научному анализу материальной культуры и обнаружению новых письменных источников. Последние (глиняные таблички с клинописью, остраконы, папирус и пергамен, лапидарная *эпиграфика*) анализируются в основном историками, лингвистами, филологами и богословами. Однако в сферу археологии эти письменные источники включаются вполне закономерно, в ее ведении остается процесс их полевого открытия, она же отвечает за фиксацию контекста, в к-ром источник обнаружен, за реконструкцию и первичную трактовку этого контекста, за археологическую датировку и воссоздание связей письменного текста с миром материальной культуры, отразившим социальную, хозяйственную и др. обстановку своей эпохи.

История А. б., с одной стороны, почти полностью совпадает с ходом

археологического изучения Ближ. Востока, с др. — характеризуется попытками богословов применить и осмыслить полученные археологией знания.

2-я пол. XVIII — 1-я треть XIX в. является границей донаучного и научного этапов в истории открытий в сфере А. б. Научный этап подразделяется на период XVIII в. — 20-х гг. XX в., когда доминировали исследования в Египте и Месопотамии, и сиро-палестинский период, когда раскопки велись в М. Азии, Сирии, Иордании и Св. земле (его начало приходится на рубеж XIX–XX вв.).

Донаучный этап. Интерес к памятникам тех событий, о к-рых рассказывает Библия, отмечен с эпохи поздней античности у иудеев, христиан, а по возникновении ислама и у мусульман. Он отражен в попытках создания историко-географических сводов («Иудейские древности» Иосифа Флавия, «De situ et nominis locorum hebraicorum» блж. Иеронима, «Ономастикон» Евсевия Кесарийского) и в паломнической лит-ре (итинерариях, хождениях и т. п.). В ряду последних выделяются тексты ранневизант. эпохи и сочинения таких путешественников XII в. по Востоку, как рус. игумен *Даниил*, испан. раввин Вениамин Тудельский и пилигримы-католики, хлынувшие в Св. землю вслед за крестоносцами (см. *Паломничество*). С эпохи Великих географических открытий XV–XVI вв. начинается развитие библейской географии на основе трудов европ. путешественников (Ф. Шмида, Л. Раухвольфа и др.). В XVII–XVIII вв. делаются первые попытки фиксации памятников. К. *Нибур* систематически описал древности Месопотамии, А. Роланд — Палестины. В 1805 г. У. *Зетцен* открыл места Кесарии, Аммона, *Герасы*, в 1812 г. И. Л. *Буркхардт* посетил *Петру* и др.

Начало научного изучения. Месопотамия-егип. период. Главным шагом к научному изучению вост. древностей в 1-й пол. XIX в. стали работы по расшифровке ассирио-вавилонской *клинописи* и егип. *иероглифического письма*. Одновременно европ. дипломаты, военные инструкторы и путешественники делали первые попытки обмеров и раскопок в «библейских странах», заложив начало археологических исследований таких памятников, как *Вавилон*, библейский *Аскалон*, гробницы фарао-



нов и храмы Египта, Бехистунская надпись, *Ниневия* (Куюнджик) и Хорсабад с дворцом Саргона II, а затем и Нимруд.

С работ П. Э. Ботта в Ниневии (1842–1846) и О. Г. Лейарда в городах Вавилонии (1845–1848) началась месопотамская археология. Был обнаружен ряд важных для библейской истории памятников: «черный обелиск» с описанием войн ассир. царя *Салманасара III*, в т. ч. и с Израильским царством; изображение осады Лахиша, найденное во дворцах *Синаххериба* на Куюнджике, а главное — библиотека *Ашшурбанипала*, в к-рой хранились клинописные тексты вавилонской эпохи. В 1850 г. Лофтус продолжил описание памятников в долине Евфрата, начав с библейского Ереха (Урук).

Сиро-палестинский период. В сер. XIX в. археология Др. Египта, М. Азии и Сиро-Палестинского региона делала только первые шаги: в Египте в 1842–1845 гг. работала прусская экспедиция (К. Р. Лепсиус), опубликовавшая свои исследования «*Denkmäler aus Aegypten und Aethiopien*» (12 т.); в 1850 г. в Египет за копт. рукописями отправился О. Ф. Мариет; в М. Азии Британский музей начал раскопки *Эфеса*.

Особенно важными для развития А. б. были исследования в Св. земле, однако работы здесь продвигались медленно. Научный этап начался с путешествия по Палестине в 1838 г. амер. гебраиста Э. Робинсона и миссионера Э. Смита. Они на



Э. Робинсон. Гравюра. 1889 г.

месте описали ряд археологических памятников, отождествив их с известными из Библии городами (*Robinson E., Smith E. Biblical Research of Palestine and Adjacent Regions. N. Y., 1841–1842, 1956. 3 vol.*). Дело продолжил нем. исследователь Т. Тоблер и француз В. Герен, начавший в 1852 г. проект по нанесению памят-



Н. Глюк

ников на карту и их обмеру. Картографирование памятников Зап. Палестины в 1871–1878 гг. провели К. Р. Кондер и Г. Г. Китчинер; Хаурана и Сев. Иордании в 1896–1901 гг. — Г. Шумахер и А. Мусил; значительно позже Юж. Иордании и пустыни Негев — Н. Глюк.

Важным шагом стало основание в 1865 г. *Палестинского исследовательского фонда* для изучения *Иерусалима*. Раскопки здесь велись уже с 1848 г., когда Л. Ф. де Сольси расчистил урочище «царских гробниц» (могилы царей Адиабены). Научное изучение топографии и истории города начали в 60-х гг. XIX в. сотрудники фонда, брит. офицеры Ч. Уоррен и Ч. Уилсон. Де Сольси и Уоррен не были археологами, поэтому их работа в Иерусалиме и *Иерихоне* оказалась малорезультативной и породила путаницу: памятники эпохи *Ирода Великого* (I в. до Р. Х.) приписывали царю *Соломону*, а Телль-эль-Фуль (крепость *Маккавеев*) была отнесена к эпохе *крестовых походов*. В 1872–1878 гг. для обследования Зап. Палестины Палестинским исследовательским фондом была организована экспедиция под рук. Китчинера и Кондера; книги последнего о результатах его работ служили мн. поколениям исследователей и сохранили значение до наст. времени.

Значительным событием в истории становления А. б. были находки Ш. Клермон-Ганно, франц. консула в Палестине (с 1867), к-рый заложил основы палестинской эпиграфики, введя в научный оборот ряд важнейших для А. б. объектов: стелу моавитского царя Меша, надпись на греч. языке, запрещающую неевреям вступать во двор иерусалимского храма, граффити на оссуариях; он же отождествил руины г. *Гезера* и др.

В 60-х гг. XIX в. в исследования древнего Иерусалима включились рус. ученые. Возглавив в 1865 г. *Русскую духовную миссию в Иерусалиме*, архим. *Антонин (Капустин)* организовал раскопки и публикацию их итогов на передовом для своего времени научном уровне. Им был открыт второй обвод городской стены (445 до Р. Х.), «Судные врата» и часть конструкций базилики имп. Константина (см. в статьях «*Иерусалим*», «*Гроба Господня храм*»). В те же годы проф. КДА А. А. *Олесьницкий* начал издавать очерки древностей Палестины (*Судьба древних памятников Св. земли. СПб., 1875; Ветхозаветный храм в Иерусалиме. СПб., 1889, и др.*). Базовую роль в их натурном изучении играло имп. *Палестинское православное об-во* (с 1882). В 90-х гг. XIX в. им был поддержан ряд экспедиций в Св. землю под рук. Н. П. *Кондакова*, М. И. *Ростовцева*, Н. Я. *Марра*, в 10-х гг. XX в. предполагалось открыть рус. археологический ин-т в Иерусалиме (см. *Беляев Л. А. и др. Церковная наука: Библейская археология // ПЭ. Т.: РПЦ. С. 435–437.*)

В кон. XIX — нач. XX в. изучение древностей, имеющих значение для А. б., ускорилося. Это имело внеаучные геополитические предпосылки (ослабление Турции, «освоение» Ближ. Востока европ. гос-вами) и было связано с формированием методов научной археологии, с потребностью богословов на основании археологических источников опровергнуть выводы гиперкритиков (см. *Гиперкритицизм*).

Диспропорция в развитии полевых исследований еще сохранялась: первенство оставалось за объектами Месопотамии и Египта, земли к-рых были лучше изучены, а памятники

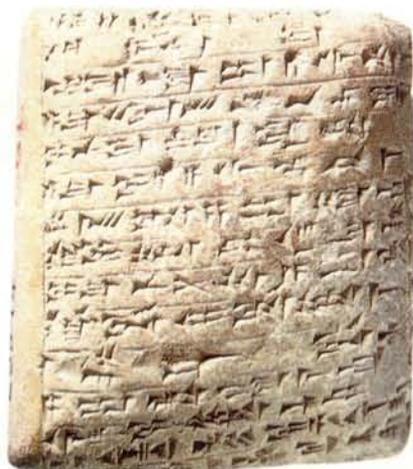
Клинописный текст с описанием потопов. Эпос о Гильгамеше. Нач. II тыс. до Р. Х. (Британский музей. Лондон)



давали множество письменных источников. В 1872 г. среди 25 тыс. текстов из 6-ки Ашшурбанипала был обнаружен вавилонский вариант описания *потопа* «Эпос о Гильгамеше»; недостающую часть текста эпоса нашел Дж. Смит в Куянджике.

В Ниневии были найдены глиняная призма с анналами Ашшурбанипала и 4 цилиндра с описанием походов Синаххериба, в т. ч. вторжения в Иудею и осады Иерусалима. Последовали и открытия более древних памятников Шумера, систематическое исследование Вавилона Р. Кольдеем (1899–1917), воссоздавшим структуру укреплений, жилых кварталов, дворцов и храмов города, открытие Ч. Л. Вулли г. *Алаха* за р. Оронт. В нач. XX в. появилась хеттология: в 1906 г. нем. ученый Г. Винклер приступил к работам в Сидоне и Богазкёе, но тексты из Богазкёя, написанные на хеттском языке, расшифровал лишь через 10 лет чеш. ученый Ф. Грозный.

С 80-х гг. XIX в. начался новый расцвет археологии в Египте. В 1887 г. были случайно открыты в руинах Телль-эль-Амарны первые таблички с *амарскими письмами*, содержащими новые сведения о жизни и поли-



Табличка из амарского архива.
XIV в. до Р. Х.

тике Египта и древнего *Ханаана* до его заселения древними евреями.

В Сиро-Палестинском регионе период разведок надолго затянулся. Хотя в 70–80-х гг. XX в. здесь возникли Американское Палестинское исследовательское об-во, лютеран. Германский Палестинский союз (1877), рус. Православное Палестинское об-во (1882), доминиканская Французская школа библейских и археологических исследований



фиксированы последовательные культурные слои с присущей каждому из них керамикой. Амер. исследователь Ф. Дж. Блисс утвердил и развил принципы Пит-

Сотрудники Американской школы исследований Востока. Иерусалим. 30-е гг. XX в.

(1894), францисканская Библейская школа, а позже «школы» в Иерусалиме (Германский евангелический ин-т изучения древностей Св. земли, *Американские школы исследований Востока* (1900), *Британская археологическая школа* в Иерусалиме (1919)), они не смогли организовать на научной основе долговременные раскопки на крупных объектах. Тем не менее проведенные ими разведывательные работы позволили продолжить традиц. реконструкцию исторической географии Палестины, что привело к созданию классического труда Дж. Смита (*The Historical Geography of the Holy Land*. N. Y., 1897³).

Лишь в 1890 г. *Питри* перенес в Палестину ранее отработанную на егип. памятниках методику исследований. Для организации научных раскопок он выбрал Телль-эль-Хеси, к-рый отождествлял с Лахишем (в наст. время ясно, что это библейский Еглон). Здесь был сделан вертикальный разрез, определены и за-

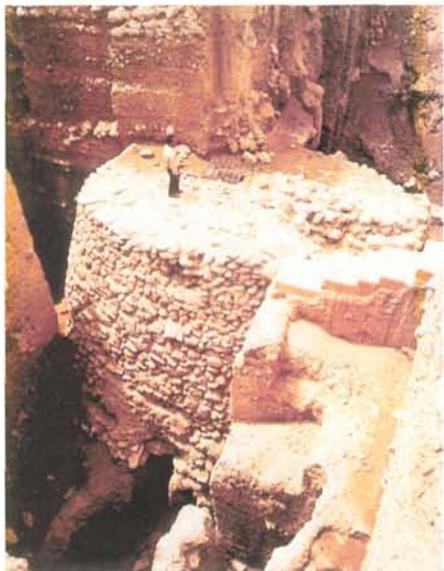
Сэр Флиндерс Питри



ри на Телль-эль-Хеси, составив хронологическую «шкалу Питри-Блисса 1894 года» начиная с 1500 г. до Р. Х. Это была первая, хотя и локальная стратиграфическая шкала с относительными датами, полученными путем анализа керамики. На длительный период эта шкала стала основой для определения датировок памятников. Свой вклад в работы на Св. земле внес и первооткрыватель важной для истории Палестины Миннойской цивилизации А. Эванс и его архит. Ф. С. Дики, работавшие в Иерусалиме (1894–1900, в 1894–1897 вместе с Блиссом) и на памятниках Шефелы — юго-зап. равнинной части Палестины (Телль-эс-Сафи, Телль-эз-Захария, Телль-эль-Джудейде, Телль-Сандаханна). Вышедшие уже в нач. XX в. отчеты Блисса и Дики можно считать образцами научной тщательности для того времени (*A Mount of Many Cities*. L., 1894).

Р. Макалистер при работах в Гезере (1902–1909) пренебрегал стратиграфией, фиксацией и даже обмерами, и памятник был поврежден. Не были особенно успешны работы австр. ученого Э. Зеллина на Таанахе (см. *Фаанах*) (1901–1904). Усилиями нем. ученых были организованы работы в *Мезиддо* (Телль-эль-Мутеселлим), во время к-рых открыли «печать Иеровоама» (под рук. Г. Шумахера, 1903–1905). В 1907 г. группа ученых обследовала синагоги Галилеи, позже Х. Коль и К. *Ватцингер* начали работы на храме *Баальбека*. Они изучали также руины античных синагог (*Kohl H., Watzinger C. Antike Synagogen in Galilaea*. Lpz., 1916, 1975³). Кроме того, Ватцингером и Зеллином велись раскопки ветхозаветного Иерихона (1907–1909, Телль-эс-Султан).

Поворотным пунктом в развитии А. б. перед первой мировой войной считаются работы экспедиции Гарвардского ун-та под рук. Дж. Рейс-



Иерихон. Каменная башня.
VIII–VII тыс. до Р. Х.

нера (совместно с К. С. Фишером) в Самарии (1908, 1910–1911). Д. Макензи, возглавивший раскопки в Бет-Шемеше (см. *Вефсамис*) (Телль-эр-Румейлах, 1911–1912), выявил большое количество фрагментов эгейской («филистимской») керамики. Были обнаружены места неск. библейских городов: в 1913 г. Ватцингер и Зеллин открыли *Сихем* (Телль-Балата) вместе с самарийским храмом на горе Гаризим (работы продолжались до 1934).

В кон. XIX в. произошло расширение зоны археологических поисков на территориях, связанных с новозаветной историей. Если в сер. – 2-й пол. XIX в. следы первых христиан искали почти исключительно в Риме, то к концу столетия их обнаружили в М. Азии, в Греции, на Балканах и в Египте. У. Рамсей сделал в М. Азии важнейшие открытия, подтвердив историко-географическую достоверность Евангелия от Луки; его работы повлияли на развитие и популяризацию христ. археологии. Не менее значительным было возникновение папирологии. На рубеже 80–90-х гг. XIX в. в результате раскопок Питри нашел тексты на папирусах в Файюме, в 1895 г. Б. Гренфелл и А. Хант обнаружили первые раннехрист. тексты в *Оксиринхе* под Каиром. Эти тексты дали необходимые для лингвистических и исторических интерпретаций сведения, позволили изучить общегреч. диалект. Не менее важны были находки араб. папирусов V в. на о-ве *Элефантина*.

Межвоенные годы (особенно 1920–1935) называют «золотым веком» ближневост. археологии. После первой мировой войны были открыты для археологических работ земли бывш. Турецкой империи, на управление к-рым получили мандаты Англия и Франция. На Ближ. Востоке находили все большее применение методы раскопок, разрабатываемые доисторической и классической археологиями. Особое значение имели возросший интерес к археологии, а также продолжение богословской полемики между «модернистами» и «традиционалистами».

С 20-х гг. XX в. открытия следовали одно за другим: Эль-Амарна (где начал работы Дж. Пендлбери) и Библи (библи. Гевал), порт древней Финикии, где П. Монте открыл гробницу с саркофагом царя Ахирама (см. *Ахирама саркофаг*), *Бет-Шеан* в *Десятиградии*, где К. С. Фишер, А. Роу и Г. Фицджералд вскрыли слой до III тыс. до Р. Х.; Ч. Л. Вулли (до 1914 руководил работами в Кархемише) возглавил экспедицию Британского музея (до 1934) на руинах *Ура*, города *Авраама* (Ур, или Телль-эль-Мукайяр); 1925 г. – открытие «архива» в *Нузи*, содержащего сведения об эпохе ветхозаветных патриархов (Йорган-Тепе, сев. Багдада, у гор Юж. Курдистана).

Для развития археологии Св. земли благоприятное время началось с установления брит. мандата (1917). Были созданы органы охраны памятников, аналогичные брит. (Палестинский департамент древностей).



У. Ф. Олбрайт

Особое значение имело начало работ Американских школ исследования Востока под рук. У. Олбрайта. Прибыв в Иерусалим в 1919 г., он организовал работы на Телль-эль-Фуль

и Кириаф-Сефере (1922). Его ученики работали также на Бет-Цуре (см. *Бет-Цур*), Телль-Бейт-Мирсиме, Бет-Шемеше и др. Территория раскопок быстро расширялась, работы проводились в Рас-Шамре (*Узарит*) и Аскалоне, в разных частях Иерусалима (Макалистер, К. Данкан и Дж. У. Кроуфут с 1923 исследовали холм Офел; Э. Л. Сукеник – городские стены) и в пещерах над



Печать с надписью: «Шемы, слуги Иеровама». VIII в. (?) до Р. Х.
Мегиддо. Копия

Галилейским м., где были найдены следы доисторического человека. В это же время открыли и исследовали одну из первых земледельческих культур – натуфийскую (Д. Гаррод, 1928–1934). Начались раскопки в Мегиддо (Фишер и др.), Герасе в Иордании (Хорсфилд и Кроуфут), в Мицпе (Телль-эн-Насбех) и Телль-Бейт-Мирсиме к юго-западу от *Хеврона*. Организация работ и фиксация раскопанных объектов были поставлены на должную высоту. Олбрайт смог составить четкую типологию и хронологию керамики железного века (уточнена Фириан-Адамсом на Аскалоне, самим Олбрайтом на Гивеафе и в Телль-Бейт-Мирсиме, работами в Бет-Эле (см. *Вефиль*) и Мегиддо), Кроуфутом в Самарии и Э. Грантом (раскопки на Бет-Шемеше, открывшие период его захвата древними евреями в XII–IX вв. до Р. Х.).

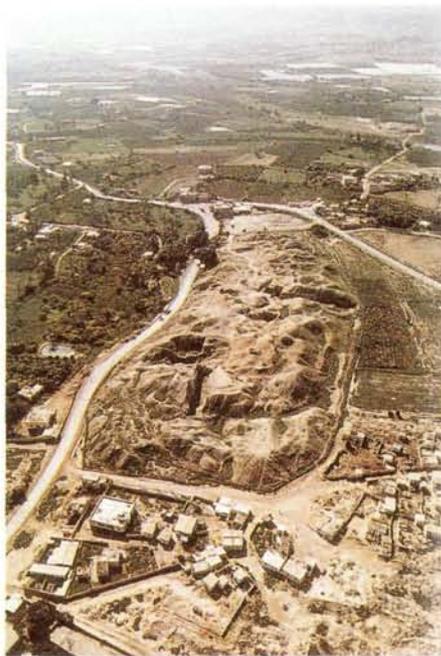
30-е гг. XX в. ознаменовались работами Дж. Гарстанга (Палестинский департамент древностей) в Иерихоне, где была открыта первая городская культура неолита (в 1952–1958 К. Кенъон). Были начаты раскопки крепости эпохи Маккавеев в Бет-Цуре. Дж. Л. Старки копал в Лахише и собрал важные сведения об эпохе проповеди прор. *Иеремии* (626/27–586 до Р. Х.). Работы в библейском *Гае* позволили в дальнейшем идентифицировать этот город. Особое значение имели 13-летние обследования Трансиордании, от Акабского

зал. до сир. границы. Н. Глюк идентифицировал и датировал кладбище набатейской эпохи в Джебель-эт-Таннур (1937), северо-восточнее Мёртвого м., а в послевоенный период — Эцион-Гевер. В. Мазар приступил к изучению самого большого евр. кладбища Бет-Шеарим. Важны результаты раскопок Мари (Тель-Харири) на Евфрате, продолжавшиеся до 1960 г. (А. Парро), а также работы К. Шеффера на Рас-Шамре (Угарите), к-рые дали образцы древнейшей в мире алфавитной письменности.

В межвоенный период экспедиции были лучше организованы, их состав стал профессиональнее, отчеты писались более тщательно, а материалы быстрее анализировались, сопоставлялись с др. и публиковались. Накануне второй мировой войны отношения колониальных властей и местного населения приобрели конфликтную форму, приводившую подчас к гибели археологов.

2-я пол. XX в. Основной работ в 50–60-х гг. оставались проекты западноевроп. и амер. научных школ: сложные раскопки Иерихона велись под рук. К. Кеньон (1952–1968); работы в Сихеме (под рук. Э. Райта) доказали, что город восходит к бронзовому веку. Копали в Гиввэфоне (Дж. Б. Причард), в Иерихоне рим. эпохи (Д. Л. Кельсо, Дж. Б. Причард), в *Беф-Сане* (Н. Зори), в *Дивоне* (У. Мергтон) и *Догане* (И. П. Фри). П. Лапи раскопал Арак-эль-Эмир, Таанах, поселение IV тыс. до Р. Х. *Баб-эд-Дра* (с большим некрополем) и обнаружил под Иерихоном папирус из Самарии, датированный 722 г. до Р. Х. При раскопках в Кесарии была найдена надпись с упоминанием Понтия Пилата. В 70–80-х гг. осуществился крупный проект — долгосрочные раскопки в Гезере (У. Девер, Дж. Д. Сегер и др.). Обученные в Гезере израильские археологи приступили затем к работе на местах синагог в Галилее, на Тель-эль-Хеси, Сепфорисе, Лахаве, Тель-Микне и др. местах.

Особенно широко развернулись работы в Петре: в 50-х гг. Иорданский департамент древностей начал реставрацию памятников и раскопки (Ф. Хаммонд), с 60-х гг. продолженные экспедицией Принстонской теологической семинарии. В Марибе было выявлено много произведений сабейского искусства и храм богини Луны VIII в. до Р. Х. Ж. Перро рабо-



Тель-эс-Султан (библейский Иерихон)

тал в Тель-Абу-Матаре (под Беэр-Шевой). Был найден и изучен ряд поселений энеолита на вост. берегу Мёртвого м., в Иордании (Телейлат-эль-Гассуль).

Значительный вклад в исследование Месопотамии внесла и российская экспедиция под рук. Р. М. Мунчаева, Н. Я. Мерперта и Н. О. Бадера, работавшая с 1969 г. в Ираке и Сирии на памятниках VII–III тыс. до Р. Х.

Независимые гос-ва, образовавшиеся после войны, и прежде всего Израиль, были заинтересованы в изучении археологии. Наряду с западноевроп. и амер. учеными начали разворачивать работы музеи Тель-Авива и Иерусалима, Израильское исследовательское об-во, Еврейский ун-т и др. орг-ции. Ими руководило первое поколение местных археологов, еще до войны получившее образование в Европе и Америке, — Мазар, Сукеник, Авигад, *Ави-Йона* и др. Большую роль сыграли первые сведения о рукописях Мёртвого м. (см. *Кумранские рукописи*), появившиеся в 1947 г. 2 года спустя Р. де Во развернул исследования на городище Кумран и сельском поселении Айн-Фешка.

Израильские археологи придерживались неск. иных методов, чем европ. и амер. Они больше уделяли внимания краеведению и сплошным обследованиям территорий (разведки Н. Глюка в пустыне Неgev и др.), целенаправленно изучали эпоху

поздней бронзы; раннего железа; период Второго храма. И. Ядин развернул поиск памятников последней фазы истории Др. Израиля, особенно периода восстания *Бар Кохбы* (первые серьезные находки были сделаны в 1951 Хардингом и де Во, в их числе «медный свиток» — список сокровищ кумранитов). В 60-х гг., обследуя Мёртвое м., Ядин по аэрофотоснимкам определил место рим. лагеря под Ен-Геди и нашел останки



И. Ядин

бойцов Бар Кохбы в окрестных пещерах. Вскоре были изучены остатки крепости израильтян *Масады*.

Израильские ученые нового поколения с 50-х гг. начали копать в *Асоре* (с 1955), на Рамат-Рахель и *Араде* (Ахарони, 50–60-е гг. XX в.), в *Ашдоде* и в Кесарии (Ави-Йона, А. Неgev), исследовали синагоги первых столетий по Р. Х., Мампис — самый вост. город Центр. Негева. В кон. 60-х гг. раскопки начались в Старом городе Иерусалима (в 1968 под рук. Мазара к югу от Храмовой горы) и на Синае. Одна за другой следовали находки: свиток из Кумрана — «учебник» религ. правил, заметки к постройке храма и даже план военной мобилизации; в одном из многочисленных оссуариев были найдены останки человека, подвергнутого распятию; надписи, содер-

Пещеры Кумрана



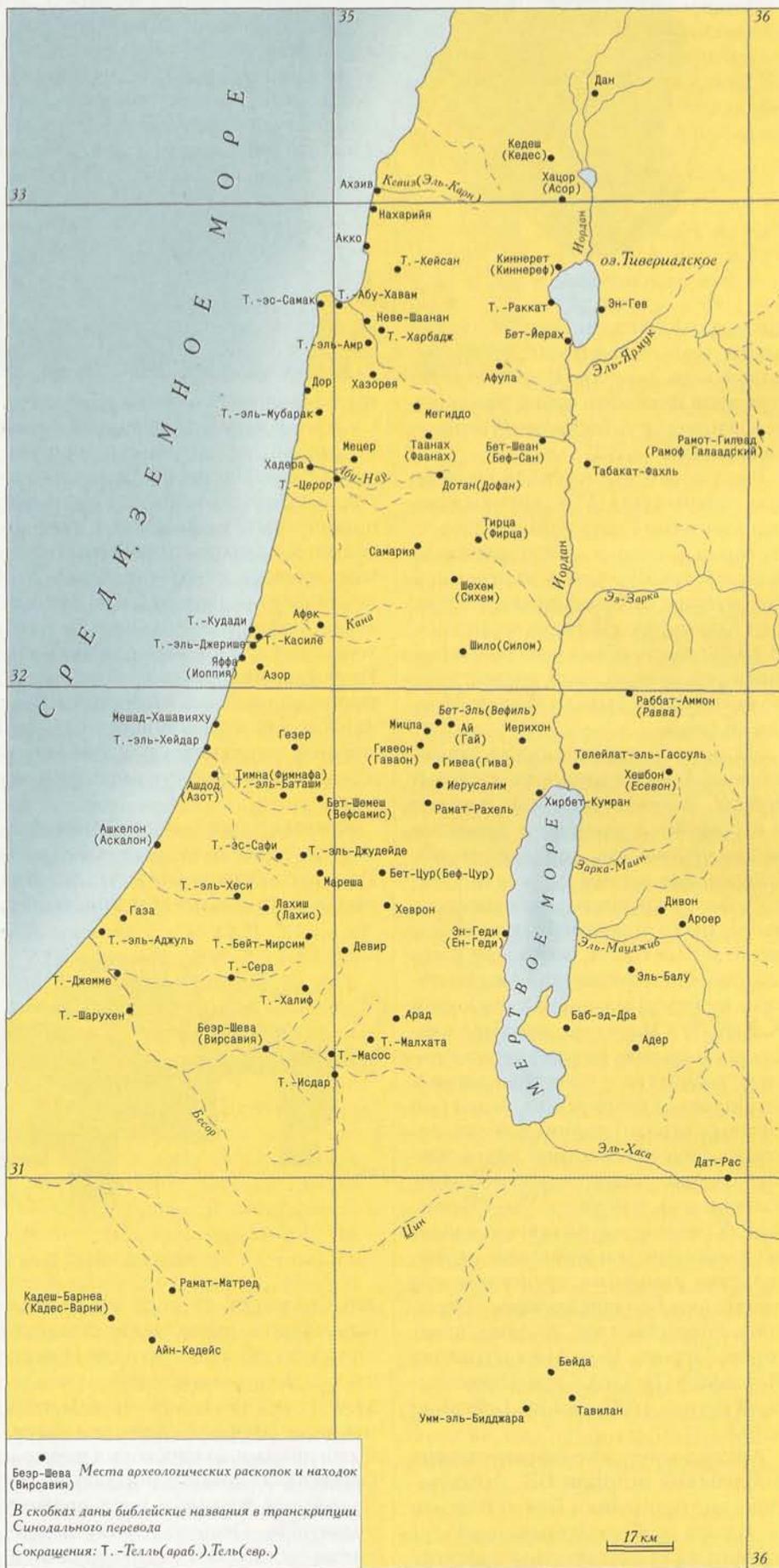


Н. Авигад

жащие мн. имена, упоминаемые в Евангелиях и Деяниях. Работы, начатые в Еврейском квартале Старого города Иерусалима (под рук. Авигада), открыли виллы и мощные улицы эллинистической эпохи, остатки древних стен, резиденцию Ирода, термы, визант. церковь.

Важную роль играли работы 70-х гг. на Телль-эль-Хеси, показавшие сложность укреплений и высокий уровень развития города эпохи бронзы. Было доказано, что обживание телля Хисбан восходит примерно к 1200 г. до Р. Х. и это мог быть древний Сихон. При работах во дворе арм. церкви на горе Сион (Иерусалим) было обнаружено поселение VII в. до Р. Х., где найдены фигурки животных и людей; в 1975 г. открыли кладбище VII–VIII вв. до Р. Х. на склоне долины Кедрона, севернее Дамасских ворот; в Данах нашли «рогатый алтарь» древних евреев (кубический блок известняка IX в. до Р. Х.), стоявший во внутреннем дворе на возвышении. Появились новые материалы эпохи Второго храма: в Иерусалиме — это улицы, устроенные в эпоху Ирода. Были открыты и первые святилища филистимлян (напр., храм в Телль-Касиле, остатки 2 деревянных колонн к-рого напоминают описанные в Книге Судей (16. 26)). В 70-х гг. в Лахише обнаружены сосуды-хранилища с царскими печатями, уровни разрушения города Синаххерибом (нач. VIII в. до Р. Х.) и Навуходоносором II (VI в. до Р. Х.), а также егип. надпись в уровне XII в., позволившая отнести гибель города хананеев к эпохе завоевания Ханаана евр. племенами. Важнейшие для А. б. открытия были сделаны в Сирии — Рас-Шамра (Угарит), в Ливане — Баальбек, Библ, Сидон, Тир, Камед-эль-Лоз (Кумиди) и Зарифат, Эбле (Телль-Мардиш, под Халебом). Итал.

ВАЖНЕЙШИЕ МЕСТА РАСКОПОК





К. Кеньон

археолог П. Маттиэ нашел подтверждение тому, что жители Эблы, города-гос-ва 2-й пол. III тыс. до Р. Х., говорили на особом семит. языке, их верования могут быть соотнесены со сведениями из ВЗ.

Вне Св. земли изучение памятников, важных для А. б., активизировалось в самом широком диапазоне, начиная с «эпохи патриархов» до новозаветных времен, и на огромной территории: от Сев. Африки до Эфеса и Коринфа, от В. Нила до Англии. В 1979 г. было объявлено об открытии егип. археологами древнего города Йона, где бывали *Иосиф, Моисей, Платон*.

На основе появившихся новых данных А. б. ученые пришли к выводу об особой роли Ближ. Востока и его древней истории в развитии человечества: так, земледелие, обнаруженное в этом регионе, оказалось более древним, чем считалось ранее. Было определено важнейшее звено в переходе к оседлости и созданию «протодеревень» (натуфийская культура мезолита). Раскопки К. Кеньон в Иерихоне показали следующую стадию: расцвет производящего хозяйства и сложение первых «городов». Опираясь на развитую систему стратиграфии, Кеньон открыла слои неизвестной ранее эпохи — «докерамического неолита». Выяснилось, что уже в IX–VII тыс. до Р. Х. человечество прочно владело навыками земледелия и строительства каменных крепостей, что памятники, близкие древнему Иерихону, покрывают юг М. Азии, предгорья Загроса, Сев. Месопотамию, Иорданию (Бейда), Сиро-Палестинский регион (Айн-Газаль, Бейсаман и др.).

Археологические свидетельства библейской истории ВЗ. Археологические памятники Ближ. Востока обладают особенностями, позволяющими восстанавливать историю на

протяжении мн. столетий. Важнейшие из них — телли — холмы, образованные остатками долговременных поселений (в т. ч. городов, выросших на базе земледельческой экономики), последовательно наслонившихся один на др. Эта последовательность отражает непрерывность развития, иногда с краткими или длительными разрывами, знаменующими природные или исторические катаклизмы: сейсмические и климатические сдвиги, войны, миграции, перегруппировку или смену населения. Средние хронологические рамки существования теллей — от 1 до 2 тыс. лет, но среди них есть такие «долгожители», как Телль-эс-Султан, впервые заселенный более 11 тыс. лет назад (на его вершине стоит совр. Иерихон). В Палестине телли характерны прежде всего для прибрежных, межгорных и речных долин; их высота в отдельных случаях превышает 20 м, площадь колеблется в среднем от 2,8 до 8 га, известны совсем небольшие (0,8 га) холмы и телли-гиганты (Асор, 80 га). Информативность теллей исключительно велика: они являются эталонами и для установления относительной хронологии памятников, и для исторической интерпретации их материалов.

Важны и однослойные памятники, не столь долговременные, как телли. Их многообразие (отчасти диктуемое резким различием природных

документирующие особую роль Св. земли в возникновении металлургии. Для суждения об идеологии, мировосприятии и духовной культуре населения важнейшими являются погребальные памятники. В Палестине фиксируются самые различные формы обряда: труположения в ямах (вытянутые или скорченные), вторичные захоронения костей в оссуариях, наземных (дольмены, каменные ящики, купольные гробницы и др.) и подземных сооружениях. Часть погребений сопровождается заупокойными дарами, иногда достаточно богатыми и информативными. К религ. памятникам относятся реже встречающиеся пустынные святилища и единичные каменные зооморфные изображения. Важнейшим видом находок (в Палестине сравнительно редким) являются древнейшие надписи на камне, глине и др. материалах, начиная со знаменитого Гезерского календаря (X в. до Р. Х.) и стелы Меши (IX в. до Р. Х.) до Кумранских рукописей.

Разработка единой общепринятой методики сопоставления археологических материалов с текстами Свящ. Писания еще далека от завершения, поскольку задачу сопряжения археологических и письменных данных осложняют 2 внешне противоположные тенденции: попытки найти точное археологическое подтверждение даже тем библейским событиям, к-рые вообще едва ли могли



Раскопки Телль-Дана. Стратиграфический разрез

зон Св. земли, см. в ст. «*География библейская*») позволяет исследовать структуру заселения региона. Известны мн. тысячи поселений: от земледельческих поселков, прибрежной и речных долин с сырцовыми наземными домами до карстовых пещер и базальтовых домов горных областей, подземных жилищ и шахт древних рудокопов. Особую группу памятников составляют медные рудники,

оставить значимый археологический след, или, наоборот, опровергнуть библейскую традицию малоприспособным для этого археологическим материалом. Кроме того, перед исследователем встает соблазн так или иначе связать с библейской историей всякий значимый памятник в регионе. Подобные попытки были даже у очень крупных ученых, напр. у Н. Глюка, к-рый по данным произ-

веденных им раскопок связывал запускание Заиордания в сер. II тыс. до Р. Х. с набегом *Кедорлаомера* на эту территорию (Быт 14), хотя такой набег едва ли мог существенно сказаться на заселении региона, последующие раскопки показали, что не было и самого запустения. С др. стороны, сведения из Библии о взятии того или иного города часто ставят под сомнение, поскольку археологические раскопки не выявили там следов разрушения в соответствующую эпоху; однако следы могут остаться только от разгрома крупных масштабов, а он мог и не отразиться в библейском повествовании.

Археология, как правило, фиксирует отдельные детали культурного развития или основные этапы истории поселений и районов, отражающие крупномасштабные процессы — климатические, экономические и социальные изменения, но она не может с точностью определить ни причинно-следственную связь, ни чем именно были вызваны эти процессы и изменения.

Долгое время эпоху ветхозаветных патриархов связывали с периодом, известным по раскопкам Мари (XIX—XVIII вв. до Р. Х.), поскольку и библейское повествование, и эти раскопки рисуют быт «номадических» зап. семитов; однако подобный образ жизни был распространен на Ближ. Востоке и в более ранние, и в более поздние времена и лишь случайно стал известен по открытию архива Мари.

В Св. земле для периода ранее кон. XI — 1-й пол. X в. до Р. Х. (правление царей Давида и Соломона) археологический материал рисует общую картину развития, но не выявляет конкретных событий библейской истории: перипетии существования небольшой древнеевр. группы, материальная культура к-рой не выделена из родственной семит. среды, известной по Библии, археологически пока неуловимы. Зато с возникновения евр. царств, когда масштабы и освещенность древнеевр. истории вырастают по сравнению с предшествующими эпохами, археологические корреляты мн. важнейших событий Свящ. истории могут быть установлены.

До нач. I тыс. до Р. Х. интерпретация археологических свидетельств в свете Библии затруднена также взаимодействием разных групп населения (ханаанеи, филистимлян, евре-



Раскопки Асора

А. б. показывает, что процесс заселения Палестины израильскими группами начиная с раннего XII в. до Р. Х. охватил Центральное нагорье, ряд районов

Заиордания и Сев. Негева, тогда как в Галилее он фиксируется в основном в XI в. до Р. Х. В кон. XI в. до Р. Х. мн. поселки были оставлены и не возродились (Силом, Гай, Тель-Масос и др.). Другие (Беф-Цур, Хеврон, Тель-Бейт-Мирсим, Дан, Асор, Тель-эн-Насбех) были восстановлены и расцвели в период Единого царства, что было связано с концентрацией населения в формирующихся израильских городах и, очевидно, филистимскими нашествиями, однако фортификация в большинстве поселений отсутствует, а их планировка говорит о строительных традициях полукочевников-бедуинов.

Прямые археологические свидетельства эпохи **Единого царства Давида и Соломона** невелики, исключение составляют Иерусалим и др. города, сохранившие остатки их строительной деятельности, но и эти следы не всегда достаточно определены (что отчасти связано с трудностями археологических работ в Иерусалиме).

Иевусейский Иерусалим располагался на высоком холме Офел, его природная защищенность с самого начала дополнялась укреплениями. Появившись еще в ср. бронзовом веке, они в дальнейшем многократно перестраивались, дополнялись, заменялись новыми. Стена эпохи *иевусеев* и царя Давида повторяла линию стены ср. бронзового века и ограждала площадь ок. 4,4 га. На крутом вост. склоне холма, над источником Гихоном, гигантская опорная стена поддерживала разрушенную монументальную конструкцию — возможно, иевусейскую «крепость Сиона», взятую при штурме Иерусалима и ставшую «городом Давидовым» (1 Пар 11. 5). При Соломоне цитадель была смещена к северу.

Предполагается, что храм Соломона располагался к западу от священной скалы, возможно игравшей роль

ев, кочевых племен), осложненным егип. влиянием. Границы культурных феноменов быстро менялись, города переходили из рук в руки, разрушались и восстанавливались, вопросы о виновниках и датах этих событий далеко не всегда могут быть решены однозначно. Особое внимание требуется к конкретным слоям городов и поселков, к проверке признаков их разрушений, к доказательствам их одновременности или разновременности, к обоснованию дат. Картина единого сокрушительного вторжения Иисуса Навина и одновременного разгрома городов Ханаана, согласно проведенным до наст. времени исследованиям, археологического выражения не имеет. Можно говорить о древнейших, крайне примитивных израильских поселениях времени Судей (XII—XI вв. до Р. Х.), отличающихся от ханаанейских городов с их сложными фундаментами и дренажными системами. Эти поселения распространены в различных, в основном нагорных областях (начиная с В. Галилеи и далее в Н. Галилее, Центральном нагорье, районе Мёртвого м., Негеве, Заиордание) чересполосно с центрами обитания иных народов (*Mazar*. P. 335—337). В ряде случаев израильские поселки, единичные или небольшими скоплениями, появляются в нагорьях и засушливых долинах, ранее почти не заселенных. В Беэр-Шеве (см. *Вирсавия*) временный лагерь с легкими жилищами, ямами-хранилищами и цистернами для воды за столетие (XI в. до Р. Х.) вырос в небольшое оседлое поселение. Прослежено бурное развитие и концентрация населения у водных источников на пути от Заиордания и Вади-эль-Араба к приморской равнине (см. *Арад*).



также остатков резиденции правителя, характер кладок к-рой несет явные

Камень Второго иерусалимского храма с надписью, обозначающей место для трубления. I в. до Р. Х. — I в. по Р. Х.

алтаря-жертвенника (сейчас перекрыта большим куполом и включена в комплекс мусульм. святыни Харам-эш-Шериф), а длинной осью ориентирован с востока на запад.

К эпохе Давида относят скромные неукрепленные поселки, возникшие на руинах разрушенных в ходе войн кон. XI — нач. X в. до Р. Х. ханаанейских и филистимлянских городов (Мегиддо, слой V В; Телль-Касиле, слой IX). Лахиш, разгромленный в сер. XII в. до Р. Х., возродился в X в. до Р. Х. на ограниченной, первоначально не укрепленной площади (слой V). Эти памятники считают индикаторами начавшегося в Израиле процесса урбанизации. Для X в. до Р. Х. близкая картина зарождения израильских поселков на руинах городов зафиксирована раскопками Телль-Бейт-Мирсима и Тимны.

Свидетельством выхода Израиля к Акабскому зал. и расцвета красноморской торговли при Соломоне, описанной в Библии (3 Цар 9. 26–28), считают мощные укрепления в районе Элата (Телль-Келейфа, дата по керамике X в. до Р. Х.). Вероятно, с контролем над путями связано быстрое и широкое появление в Негевской пустыне новых поселков (в т. ч. ок. 50 укрепленных), датированное временем царей Давида и Соломона. Они возникали прежде всего у водных источников, где было возможно земледелие; дома ставили вне крепостей, вдоль рек и вадий. Керамика поселений демонстрирует симбиоз пришлого оседло-земледельческого (израильского?) и местного полукочечевого населения: сосуды одной группы обычные для периода Единого царства, гл. обр. для Иудеи; вторую составляет т. н. негевская керамика, родственная бытовавшей в среде местных кочевников с позднего бронзового века.

Для эпохи Разделенных царств (IX–VIII вв. до Р. Х.) важно открытие укреплений и царских конюшен Мегиддо 1-й пол. IX в. до Р. Х. (времени Ахава), рассчитанных на содержание более чем 450 лошадей, а

черты влияния финикийской строительной практики. Крупнейшее из оборонительных сооружений Палестины I тыс. до Р. Х. изучено в Иерусалиме: очевидно, это стена *Езекии*, выстроенная при подготовке к очередному ассир. нашествию Синаххериба. Стена идет на значительном протяжении к югу, далее к западу и вновь к югу вплоть до юж. окончания Да-



вида города на месте слияния долин Енном, Центральной и Кедронской. Между ней и старой стеной Давидова города оказывались важные водные источники, такие, как библейский «нижний пруд» (Ис 22. 9) и вновь созданное «между двумя стенами хранилище для вод старого пруда» (Ис 22. 11). Укрепления города охватили теперь оба главных



компонента Иерусалима, вост. и зап. холмы, а общая огражденная площадь достигла почти 60 га. Фортификационные работы царя Езекии в кон. VIII в. до Р. Х., связанные с ассир. угрозой, засвидетельствованы и др. сооружениями. Часть монументальных ворот на северо-западе (8-метровая башня из грубо обтесанных камней), возможно, принадле-

жала Средним воротам Иерусалима, упоминаемым прор. Иеремией (Иер 39. 3), где расположились «все князья царя Вавилонского», через 100 с лишним лет ворвавшегося в Иерусалим. Беспрецедентная по масштабам и сложности новая подземная система водоснабжения, основной частью к-рой был туннель длиной 538 м (о его строительстве повествует Силоамская надпись), доставляла воду источника Гихона.

Раскопки подтверждают и взятие ассир. царем Синаххерибом в 701 г. до Р. Х. густозастроенного г. Лахиша. Его защищали 2 стены: внешняя, в средней части холма, и внутренняя, к-рая ограждала вершину и достигала шестиметровой толщины;

особой мощью отличались шестикамерные внутренние ворота (превосходившие по размерам ворота

Силоамская надпись. Кон. VIII в. до Р. Х. Иерусалим (Археологический музей. Стамбул)

Мегиддо, Асора и Гезера). Дворец-крепость стоял на высоком (6 м) подиуме —

самое большое из сооружений железного века, известных в Палестине, изменившееся в размерах от квадрата 32×32 м до прямоугольника 36×76 м.

Прямые археологические данные III слоя Лахиша хорошо сочетаются с библейскими текстами, письменными и изобразительными свидетельствами ассирийцев о разгроме города. По рельефу дворца Синаххериба в Ниневии можно представить штурм обеих стен с воротами и башнями: защит-

Осада ассир. армией г. Лахиша. Рельеф дворца Синаххериба. VIII в. до Р. Х. (Британский музей. Лондон)

ники города метали камни из пращей, стрелы, камни и факелы, подтя-

нутые по специально насыпанному пандусам тараны долбили стены. Действительно, у юго-зап. угла городской стены обнаружен осадный каменный пандус, по высоте равный ей, скопления пращевых камней и железных наконечников стрел, мощные пожарные слои, тяжелые каменные глыбы, низвергнутые защитниками города на врагов, сооруженный



ими контрпандус, укрепивший стену против тарана, и даже цепь для улавливания и остановки тарана (предположение И. Ядина).

Картину *падения евр. царств* дополняет полное разрушение сопротивлявшейся до 722 г. Самарии: даже фундаменты ее укреплений и царского квартала, к-рые сровняли с землей, были выбраны. Город превратили в один из центров господства Ассирии: сохраненные вокруг вершины казематные стены защищали теперь сооружения, построенные по совсем иным планам, резко изменилась и керамика. Полный разрыв в ходе культурного процесса фиксируется в Мегиддо, Тель-эль-Фаре и ряде др. городов. Господство Ассирии VII в. до Р. Х. демонстрирует появление в Палестине форм т. н. нимрудского стиля и развитие городов в ассир. и сир. (арам.) традициях (документировано III слоем Мегиддо, превращенного в типичный центр ассир. провинции).

Нашествие вавилонского царя Навуходоносора археологически фиксируется во мн. городах Иудеи, часть к-рых (Тель-Бейт-Мирсим, Вефсамис) уже не восстанавливалась. Подтверждается и разрушительность вавилонской политики для экономики страны: она не могла более поддерживать густонаселенные города евр. царств. Дважды был разгромлен и сожжен Лахиш (в 597 и 588 до Р. Х.). III слой города перекрыт прокаленными строительными остатками, дворец-форт полностью разрушен, за городом найдено огромное скопление человеческих скелетов (свыше 2 тыс.), помещенных в древнюю пещерную гробницу.

После разгрома 598 г. до Р. Х. Лахиш частично восстановили, но в 588 г. до Р. Х. он был сожжен вторично, о чем говорят т. н. «лахишские письма» — скопление 18 остраконов в слое пожарища, в комнате охраны между внешними и внутренними воротами города. Часть писем — это военные донесения Хошаяху, командира передового укрепления, Яушу, правителю Лахиша, в т. ч. о прекращении связи с *Азеком* (ср. роль Азека в Иер 34. 7). Считается, что «лахишские письма» отразили конфронтацию между приверженцами и противниками (пророки Иеремия и Урия) сопротивления врагу.

Об осаде и падении Иерусалима в 588–587 гг. до Р. Х. говорит состояние стен города. Укрепления долгие

месяцы выдерживали вавилонские штурмы, их участки даже реконструировали и усиливали (напр., вост. стена над долиной Кедрона). Но в ходе финальных штурмов обрушились нижние стены, опиравшийся на них внешний край системы террас и стоявшие на этих террасах сооружения (камни старой стены частично использовал *Неемия* при строительстве новой стены по возвращении из вавилонского пленения). После вавилонского разгрома крупные города Иудеи фактически превращаются в деревни, многостолетняя традиция развития материальной культуры Палестины пресекается навсегда, памятники позднейших времен (напр., обводная стена Неемии в Иерусалиме) принадлежат уже иной традиции, сформированной в многоплеменной державе Ахеменидов, при безраздельном доминировании араб. влияния в Сиро-Палестинском регионе.

А. б. и археология Сиро-Палестинского региона: проблемы методики и интерпретации. Как область библеистики А. б. использует общеархеологическую методику полевых и кабинетных исследований, заимствованную у классической, первобытной и ближневост. археологии. Однако подход к интерпретации источников в А. б. долго определялся особым взглядом на исследуемый объект и формировался как в связи с разворачиванием полевых работ, так и в дискуссиях теологического, историко-религ. и даже политического характера.

В последнее время профессиональные археологи все чаще отказываются от названия А. б. в пользу «археология Сиро-Палестинского региона», «археология Ближ. Востока эпохи бронзового и раннего железного века» (ср. заголовки изданий «Near Eastern Archaeologist» и «Encyclopaedia of the Near Eastern Archaeology» и т. п.). За этими названиями стоит совершившееся разграничение 2 научных областей. Одна изучает материальную культуру, используя принятые совр. археологией методы полевой работы и комплексный аналитический подход с целью восстановления историко-культурного процесса как части общемирового. Вторая остается отраслью библеистики и стремится через археологию более глубоко, всесторонне понять Библию и как сложный исторический источник, и как священную книгу.

На донаучном этапе стимулом изучения древностей было отношение к ним как к реликвиям. В эпоху рождения рационального знания возникли 2 школы изучения религ. древностей — рим. и протестант. (см. разд. «Археология христианская»), к-рые в этот период на Востоке ставили перед собой не столько археологические, сколько библейско-географические задачи: идентифицировать места, описанные в Библии, с реальным ландшафтом и тем самым «проиллюстрировать» сведения, известные из Свящ. Писания.

Во 2-й пол. XIX в. к задаче идентификации добавилась необходимость подтверждения историчности сообщений ВЗ как реакция на развитие совр. историко-лит. критики Библии (см. ст. «Библеистика»). Поиск независимых, внешних аргументов привел теологов к необходимости изучения археологии Палестины. Именно с этого времени методический уровень полевых работ и процедуры камерального анализа в области А. б. начали отставать от общего развития науки, т. к. исследования часто осуществлялись теологами, не являвшимися профессиональными археологами. Значительную часть работ контролировали монашеские ордена (итал. *францисканцы*, франц. *доминиканцы*) и др. религ. орг-ции.

Археологи долго не интересовались Палестиной, ведь она не сулила ярких полевых открытий, находки были скромны по сравнению с Угаритом, Уром или Египтом. Зато ученые, к-рые ставили перед собой целью апологию Библии, начиная с рубежа XIX–XX вв. очень активно изучали Палестину. Они выбирали прежде всего те памятники, к-рые можно было напрямую связать с ВЗ (напр., Иерихон, Сихем), и пытались «выкопать» непосредственные подтверждения священного текста. Добываемые факты древней истории рассматривались строго в рамках ВЗ — наблюдения, не соотнесенные с текстом, просто не учитывались. А. б. стала развиваться обособленно, материалы отдельных работ долго не сопоставлялись, не было создано общей хронологической шкалы для Палестины.

Как широкое движение, в к-ром слились поэзия эпохи открытий Востока и пафос борьбы против нарастающей историко-лит. критики Библии, А. б. состоялась в 1-й пол.—



сер. XX в. В Европе его начало пришло на кон. XIX в., в США оно развернулось после первой мировой войны. Именно амер. исследователи стремились соединить теологию и археологию. Этот процесс в США был также определен борьбой между *фундаментализмом* и *модернизмом*. Расцвет А. б. в 20–60-х гг. XX в. определили усилия главы амер. школы У. Олбрайта, доказывавшего принципиальную возможность формирования этой научной области. Под его влиянием окончательно сложился и метод исследования, во многом родственной старой «римской школе», где цели и методы археологии подчинялись задачам интерпретации Библии. Выбор места раскопок требовалось обосновать к.-л. библейским текстом, кадры подбирались почти исключительно из преподавателей богословских учебных заведений, финансовую и деловую поддержку оказывали религ. (в основном протестант.) структуры. Олбрайт считал возможным археологически подтвердить историчность фигур ветхозаветных патриархов и Моисея, раннее появление монотеизма, завоевание Ханаана. Позиция его последователя Э. Райта, утверждавшего, что «сегодня вера в Библию целиком зависит от ответа на вопрос, действительно ли описанные в ней главные события имели место» (God Who Acts: Biblical Theology as Recital. L., 1952), была ближе к фундаментализму, чем историзм Олбрайта.

Перемены в А. б. произошли в 70–80-х гг. Хотя мн. археологи США остались в рамках традиц. А. б. (Дж. А. Галлауэй, П. Лаш, Дж. Б. Причард), младшее поколение учеников Олбрайта на практике убедилось, что полевые методы и научные подходы А. б. нужно обновить. На развитие А. б. повлияла «стратиграфическая революция» Кеньон, а также сложность раскопок, требовавшая отказаться от услуг дилетантов и создать профессиональные кадры, увеличилось во много раз и денежное обеспечение работ. Появление «полевых школ» и вовлечение в работу студентов светских ун-тов привели к совершенствованию методики. Важнейшей «полевой школой» нового направления археологии в Палестине стали работы в Гезере, где в 60–80-х гг. опробовались методы и формировались кадры ученых.

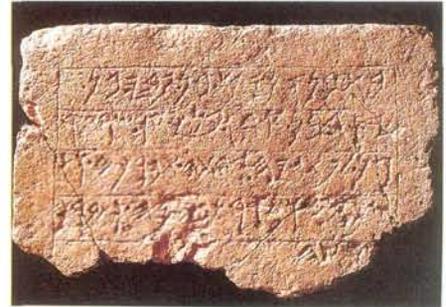
А. б. удалось в 80-х гг. соединить совр. методы работы с более традиц. подходами. Мн. ученые, особенно амер., выступили с резкой критикой «старой» А. б., обвинив ее в конфессиональной предвзятости и узкопрагматическом подходе к истории Ближ. Востока. Они заявили о рождении академической дисциплины, независимой от библеистики, обладающей строго научными методами сбора и анализа материалов и более широкими целями, об отказе от названия А. б. в пользу термина «сиропалестинская археология» (предложен еще Олбрайтом в 30-х гг.). Др. Ханаан (включая библейский Израиль железного века) стал для нее лишь одним (хотя и очень важным) из направлений исследования.

В Израиле библейское прошлое объявлено национальным приоритетом. В связи с этим для евреев (даже неверующих) раскопки памятников стали одним из важных путей самоидентификации. С 80-х гг. израильские археологи (А. Мазар, А. Бен-Тор и др.) перешли к созданию обобщающих работ по археологии Св. земли, к-рые становятся базовыми для всех изучающих ее в Европе и Америке. Очевидно, что лидерство постепенно переходит к израильтянам благодаря интенсивности раскопок, разведок и публикаций.

2-я пол. XX в. оказалась для А. б. не менее напряженной в политикорелиг. отношении. Борьба держав за влияние в Сиро-Палестинском регионе усилилась из-за противостояния между Израилем и араб. гос-вами. От решения вопросов древней истории часто зависела возможность построить систему национальной идеологии этих гос-в, обосновать права на расселение или контроль над территориями. Уже в 20–30-х гг. XX в. молодежные орг-ции евреев в Палестине требовали от молодых переселенцев участия в археологических работах, полагая, что прямой контакт с древностями станет одним из средств формирования самосознания нации. Позже израильские археологи создали собственную систему изучения «библейского прошлого» и ставили своей целью заполнить пробелы в истории «эпохи завоевания» Ханаана, формирования монотеизма, эпохи Второго храма и иудейских войн. Гос. поддержка помогла израильской археологии в 70–90-х гг. не только выдерживать соперничество в полевых исследованиях,

но и быстро создать обобщающие труды, реконструирующие ход исторического процесса в Сиро-Палестинском регионе в эпоху от бронзового века до Римской империи.

Результаты открытий использовались в идеологической, политической и религ. борьбе. Однако уже в 80-х гг. нек-рые исследователи истории Др. Израйля заговорили о чрезмерной односторонности «израильской парадигмы» в исследованиях



Посвятительная надпись из Тель-Микны (VII в. до Р. Х.), позволившая определить место библейского Екрона

Св. земли. Ряд ученых (Ф. З. Дейвис, Т. Л. Томпсон, Н. П. Лемхе) обвинили их в «похищении истории», в попытке присвоить «наследие Палестины», принадлежащее палестинцам-мусульманам. Они исходят из того, что тексты ВЗ датируются не ранее времени персид. пленения или эпохи эллинизма и поэтому непригодны для реконструкции истории древнего Израйля. Традиц. А. б. обвиняют в неверных выводах относительно отсутствия городов в центре Палестины бронзового века, в невыработанности критериев для различия культур хананеев и евреев и даже в отсутствии археологических подтверждений существования хананеев, в невозможности существования гос-в Иудеи до VII в. до Р. Х. из-за ее слабой заселенности и др. Это вызвало реакцию со стороны младшего поколения учеников Олбрайта во главе с У. Девером, к-рые противопоставили отказу признавать древности раннего железного века «израилитскими» конкретные находки, такие, как надписи IX в. до Р. Х. из Дана (Сев. Израиль), где упомянут «дом Давида» и «царь Израильский», а также полиэтничность памятников Палестины эпохи железного века, относя их к разным культурам (Гезер — хананиты, Избет-Сартах — протоизраилиты, Тель-Микна — филистимляне и т. д.).



Фрагмент стелы с надписью, упоминающей «дом Давида». IX в. до Р. Х. Тель-Дан

Перспективы взаимодействия археологии и библеистики. А. б. — это независимая область изучения памятников материальной культуры прошлого, тесно связанная со смежными дисциплинами (общая археология, этнография, социология), с естественными и точными науками. В отличие от А. б. сиро-палестинская археология не рассматривает историю древнего Израиля как уникальную, Свящ. историю, но изучает Ханаан и Израиль как часть сложного процесса развития жизни на Др. Востоке, как часть «истории расселения», стремясь раскрыть ход реального культурного процесса и самого феномена культуры в Палестине. Археология, не имея собственных конфессиональных интересов, способна открыть новые возможности изучения Библии как исторического источника и чуть ли не единственная способна вводить в научный оборот независимые источники и новые данные о событиях, описанных в Библии. Археологические находки дают представление о культурном фоне Др. Востока, на к-ром путем сравнительных исследований выявляются особенности Израиля как культурно-исторической области. Лит.: Macalister R. A. A Century of Excavations in Palestine. L., 1925; Watzinger C. Denkmäler Palaestinas. Lpz., 1933–1935. 2 Bde; Aharoni Y. The Present State of Syro-Palestinian Archaeology // The Haverford Symp. on Archaeology and the Bible / Ed. E. Grant. New Haven, 1938. P. 1–46; *idem.* The Old Testament and the Archaeology of Palestine // The Old Testament and Modern Study / Ed. H. R. Rowley. Oxf., 1951. P. 1–26; *idem.* The Archaeology of Palestine, 1960; *idem.* The Impact of Archaeology on Biblical Research // New Directions in Biblical Archaeology / Ed. D. N. Freedman, J. C. Greenfield. Garden City (N. Y.), 1969. P. 1–14; *idem.* The Archaeology of the Land of Israel. Phil., 1979; Wright G. E. The Present State of Biblical Archaeology // The Study of the Bible

Today and Tomorrow / Ed. H. R. Willoughby. Chicago, 1947. P. 74–97; *idem.* Archaeology and Old Testament Studies // JBL. 1958. Vol. 77. P. 39–51; *idem.* Biblical Archaeology Today // New Directions in Biblical Archaeology / Ed. D. N. Freedman, J. C. Greenfield. Garden City (N. Y.), 1969. P. 149–165; *idem.* Archaeological Method in Palestine // Eretz Israel. 1969. Vol. 9. P. 13–24; *idem.* The «New Archaeology» // BiblArch. 1974. Vol. 38. P. 104–115; Dever W. G. Archaeology and Biblical Studies: Retrospects and Prospects. Evanston, 1973; *idem.* Two Approaches to Archaeological Method — The Architectural and the Stratigraphic // Eretz Israel. 1974. P. 1–8; *idem.* Biblical Theology and Biblical Archaeology: An Appreciation of G. Ernest Wright // HarvTR. 1980. Vol. 73. P. 1–15; *idem.* Archaeological Method in Israel: A Continuing Revolution // BiblArch. 1980. Vol. 43. P. 40–48; *idem.* The Impact of the «New Archaeology» on Syro-Palestinian Archaeology // BASOR. 1981. Vol. 242. P. 14–29; *idem.* Syro-Palestinian and Biblical Archaeology // The Hebrew Bible and Its Modern Interpreters / Ed. D. A. Knight, G. M. Tucker. Phil., 1985. P. 31–74; Smith M. S. The Present State of Old Testament Studies // JBL. 1969. Vol. 88. Vol. 19–35; Lapp P. W. Biblical Archaeology and History. Cleveland, 1969; Frank H. Th. Bible, Archaeology and Faith. Nashville (N. Y.), 1971; Ben-Arieh Y. The Rediscovery of the Holy Land in the Nineteenth Century. Jerusalem, 1979; Harker R. Digging up the Bible Lands. 1972; Kroll G. Auf den Spuren Jesu. Stuttg., 1980; Toombs L. E. The Development of Palestinian Archaeology as a Discipline // BiblArch. 1982. Vol. 45. P. 89–91; *idem.* A Perspective on the New Archaeology // Archaeology and Biblical Interpretation / Ed. L. G. Perdue, L. E. Toombs, G. L. Johnson. Atlanta, 1987. P. 41–52; Klaiber W. Archäologie und Neues Testament // ZNW. 1981. Bd. 72. S. 195–215; Lance H. D. The Old Testament and the Archaeologist. Phil., 1981; Moorey P. R. S. Excavation in Palestine. Grand Rapids., 1981; Sauer J. A. Syro-Palestinian Archaeology, History, and Biblical Studies // BiblArch. 1982. Vol. 45. P. 201–209; Bar-Yosef O., Mazar A. Israeli Archaeology // World Archaeology. 1982. Vol. 13. P. 310–325; Silberman N. A. Digging for God and Country: Exploration, Archaeology, and the Secret Struggle for the Holy Land, 1798–1917. N. Y., 1982; Dornemann R. H. The Archaeology of the Transjordan in the Bronze and Iron Ages. Milwaukee, 1983; Kempinski A. Syrien und Palästina (Kanaan) in der letzten Phase der Mittelbronze IIB-Zeit (1650–1570 v. Chr.). Wiesbaden, 1983; King P. J. American Archaeology in the Mideast. Phil., 1983; Recent Archaeology in the Land of Israel / Eds. H. Shanks, B. Mazar. Washington, 1984; Stern E. The Bible and Israeli Archaeology // Archaeology and Biblical Interpretation / Ed. L. G. Perdue, L. E. Toombs, G. L. Johnson. Atlanta, 1987. P. 31–40; Mazar B. Archaeology of the Land of the Bible: 10 000 — 586 BCE. N. Y., 1988; Weippert H. Palästina in vorhellenistischer Zeit. Münch., 1988; Kuhnen H.-P. Palästina in griechisch-römischer Zeit. Münch., 1990; The Archaeology of Ancient Israel / Ed. Ben-Tor A. New Haven, 1992; Беляев Л. А. Христианские древности. М., 1998; Деоник Д. В. Библиейская археология и древнейшая история Святой Земли: Курс лекций. М., 1998; Мерперт Н. Я. Очерки археологии библейских стран. М., 2000; Библиогр.: Thomsen P. Die Palästina-Literatur. Lpz.; B., 1908–1972. 7 Bde. [Библиогр. 1878–1945]; Röhrich R. Bibliotheca geographica Palaestinae. Jerusalem,

1963. [Библиогр. до 1878]; Vogel E. K. Bibliography of Holy Land Sites: Comp. in Honor of Dr. N. Glueck // Hebrew Union College Annual. 1971. Vol. 42. P. 1–96; Vogel E. K., Holtzclaw B. Bibliography of Holy Land Sites II // Ibid. 1981. Vol. 52. P. 1–91 [Библиогр. до 1980]; Elenchus Bibliographicus Biblicus R., 1968–1984. Vol. 49–65; Elenchus of Biblica. R., 1988–; Intern. Zeitschriftenschau für Bibelwissenschaft und Grenzgebiete. Leiden, 1954–, Bd. 1–; Atiqot: Engl. Ser. Jerusalem, 1965–.

Л. А. Беляев, Н. Я. Мерперт

АРХЕОЛОГИЯ ХРИСТИАНСКАЯ, раздел археологии, изучающий древности раннехрист. общин и гос-в, преимущественно позднеантичной и раннесредневеков. эпох.

А. х., исследующая раннюю историю христ. Церкви, представляет материалы для общей церковной археологии. Зародилась как одна из вспомогательных дисциплин католич. церковной истории. Совр. А. х. изучает церковные сооружения, обстановку и убранство храма, богослужебные принадлежности, иконографию, погребения, надгробия, эпиграфику, святыни и др., используя общие методы критики и анализа источников (сравнительно-типологический, стратиграфический, иконографический и т. д.).

География А. х. охватывает территорию Римской империи и пространство, на к-ром до VIII в. существовали общины или велась проповедь христ. вероучения (Средиземноморье, значительная часть Евразии вплоть до Дальн. Востока и Индийского океана); в России памятники А. х. обнаружены в Причерноморье и на Сев. Кавказе. Хронологические границы зависят от научной школы и конкретной территории: в Сев. Африке и на Ближ. Востоке период А. х. кончается с завоеванием кочевниками и арабами-мусульманами (нач. VII в.); на Балканах, в Греции, в Болгарии, в Венгрии и в Румынии — со слав. и аварским нашествием (VI–VII вв.); во Франции и на Рейне — с появлением державы Карла Великого (VIII–IX вв.). В XX в. А. х. вошла в сферу изучения ранневизант. и восточнохрист. материал. Об этом писал еще А. П. Голубцов, отмечая разницу в изучении церковных древностей на Западе, где ограничиваются раннехрист. периодом, и в России, где археолог «обязан иметь дело не с первохристианскими только церковными древностями, но с искусством и богослужением еще и греческой церкви» (Голубцов. С. 27).

В истории А. х. выделяются 4 этапа, соотносимых с общим развитием археологии: антикварный (донаучный, до сер. XIX в.); зарождение А. х. как науки (рим. школа, 40–90-е гг. XIX в.); становление метода («открытий и дискуссий», 90-е гг. XIX в.—50-е гг. XX в.); совр. (междисциплинарный подход).

Донаучный период. Вскоре после утверждения христианства в Римской империи св. равноап. имп. Константин Великий принял меры к отысканию, сохранению, прославлению Креста и Гроба Господня в Иерусалиме (326), святых мест. Со 2-й пол. IV в. известна традиция раскопок с



Обретение мощей св. Амфивала. Миниатюра. XIII в. (Королевская б-ка Альберта I. Брюссель)

целью обретения мощей, особо развитая в средневековье. Большое внимание реставрации катакомб, о посещении к-рых пишет уже блж. Иероним Стридонский, уделяли папы Римские. В ризницах соборов хранились огромные собрания святынь, вполн. ставшие опорой для изучения А. х. В хождениях многочисленных паломников описаны древние христ. святыни (итинерарии по Риму известны с VII в., самый подробный — Уильяма из Малмсбери, 1120–1140); в XII в. делались попытки систематического описания собора ап. Петра (П. Маллио) и Латеранской базилики (диак. Иоанн).

В эпоху Возрождения стимулирующее воздействие на А. х. оказало зарождение интереса к античности и первые значимые находки христ. памятников в Риме (статуя Ипполита пресвитера, саркофаг Басса Юния и др.). А. х. сохраняла описательный характер до начала Реформации (Т. Альфарано, О. Панвинио, Альд Мануций, П. Угонио), когда в ответ на критику ученых-протестантов, указывавших католич. Церкви на ее «порчу» (см. в ст. «Магдебургские цензуры»), их оппоненты как к аргументам обратились к материаль-



Саркофаг Юния Басса. Ок. 359 г. (Музеи Ватикана)

ным свидетельствам, выявленным А. х. (Ц. Бароний). Целенаправленное натурное изучение катакомб как памятников ранней Церкви начал А. Боззо.

В XVII–XVIII вв. развитие А. х. определялось соперничеством ученых, представителей католицизма и протестантизма. Изучение раннехрист. древностей католич. стран сосредоточилось вокруг собирания святынь. В спорах по вопросам догматики и литургики нередко прибегали к подделкам надписей, печатей и т. п., чтобы подчеркнуть вклад Римской Церкви в развитие христианства. Протестанты, отрицавшие все, что исходило из Рима, приписывали фрески катакомб средневек. монахам, подвергали сомнению датировки и подлинность погребений и т. д. Но создание церковных собраний «мраморов» и мозаик, а позже и лапидариев с каталогами привили почтение и интерес к находкам, способствовали их сохранению. В Риме продолжались труды по описанию храмов (П. де Анджелис, Дж. Северано, Дж. Гримальди, А. Донати), исследовались Неаполь (Ж. Мабильон), Равенна (Дж. Дж. Чампини), Сиракузы (М. А. Больдетти), в XVII в. при содействии ордена францисканцев появились первые обмеры памятников Св. земли. Развитие классической *эпиграфики* подтверждало историчность евангельских текстов надписями I в. («Клавдиева таблица», надпись из Тиволи, Палатина Секунда надпись, Нимфея надпись, надпись из Баальбека).

Зарождение научной А. х. На развитии А. х. сказался прорыв в изучении античного мира, происшедший после открытия *Геркуланума* (1711) и *Помпей* (1748), и рождение метода классической археологии (И. И. Вункельман). Появились первые публикации архитектурных и археологических натурных обследований

(Г. Бертоли — *Аквилея* и *Градо*; А. Л. Муратори — рим. базилики). В 1757 г. папа Бенедикт XIV создал отдел христ. древностей *Ватиканского музея*. В XIX в. под опекой Ватикана складывается рим. школа А. х. Предпосылками к этому послужили назначение папой Григорием XVI на должность «суперинтенданта святых мощей и кладбищ» Дж. Марки (1840) и создание папой Пием IX «Комиссии священной археологии» (1852). Собственную программу изучения христ. древностей и издания надписей развернул секретарь б-ки Ватикана, создатель и лидер рим. школы Дж. Б. Де Росси, к-рый идентифицировал серию плит, установленных папой Дамасом (366–384), и открыл гробницы епископов III в.



Дж. Б. Де Росси

в катакомбах *Каллиста*. Было доказано, что катакомбы не являлись тайными убежищами христиан от преследований; работы Де Росси по изучению катакомб продолжили его ученики (Э. Стевенсон, О. Марукки, Й. Вильперт, Э. Йоси). Де Росси основал Об-во христ. археологии (1875–1877), издавал «Бюллетень христианской археологии», читал публичные лекции, был инициатором международных конгрессов христ. археологии. Его труды оказали формирующее воздействие на становление А. х. как науки, к-рая нашла своих приверженцев в Европе (Ф. К. Краус — в Германии, Ф. Булич — в Австро-Венгрии, Э. Ф. Леблан, С. Гзелль, П. Делаттр — во Франции) и России (Ф. И. Буслаев, А. П. Голубцов, Н. П. Кондаков, Н. В. Покровский, А. С. Уваров, Н. П. Лихачёв), отдельные исследовательские проекты Де Росси жизнеспособны и в наст. время.



Бангистерий в «Доме собраний». Дюра-Европос (Сирия). Ок. 30–50-х гг. III в.

В кон. XIX — 1-й пол. XX в. археологические работы охватили все Средиземноморье. Были открыты главные памятники доконстантиновского периода: обычаи погребения и почитания мучеников изучили на руинах Салоны (Э. Дигтве), устройстве первых «домов собраний» — в крепости *Дюра-Европос* (см. Дж. Г. Брестед, М. И. Ростовцев), ранние мозаики — в Аквилее. В Дельфах был обнаружен рескрипт имп. Клавдия проконсулу Ахайи Юнию Галлиону, в Коринфе — надпись с именем «Эраста эдила» (надзирателя за рынком), возможно упомянутого ап. Павлом в Послании к Римлянам (16. 23). К А. х. имели отношение и случайные находки письменных источников (папирусы текстов Оригена и Дидима Слепца), существенно уточнивших представления о раннем христианстве (см. статьи «Наг-Хаммади», «Кумранские рукописи»).

Франц. ученые, опираясь на помощь армии и католич. Церкви, раньше др. приступили к сплошному обследованию земель Сев. Африки. Архиеп. Ш. М. А. Лавижери начал работы в Карфагене и Цезарее, их продолжил А. Л. Делаттр, открывший мозаичные надгробия 2-й пол. IV в. в Табарке и комплекс Дамус аль-Карита с крупнейшей базиликой Сев. Африки. Гзелль смог доказать, что в IV в. рим. провинции Африки были полностью христ.: здесь было учтено 170 древних храмов, от больших базилик в рим. городах (Типаса с «кладбищем св. Сальсы») до крохотных часовен в глубине Нумидии, и древнейшие христ. эпитафии (Разинии Секунды, 238 г.). Работы продолжались в городах Вегеселе, Гиппоне Реги и др.

В Сев. Африке археологические находки позволили представить историю распространения христианства в кон. II–IV в., в т. ч. расцвет и

угасание *донатизма*. Были доказаны длительное существование латино- и грекоязычной христ. культуры, ее новый этап развития в визант. период (с 534) и упадок к VII в. Ряд городов просуществовал до IX–XII вв., оказавшись на стыке 2 культур — христ. и исламской (Джемила, Сетиф, Тиддис). В наст. время исследуются причины стремительного распространения в христ. Сев. Африке ислама и араб. языка, одной из них считают уничтожение сельских донатистских общин (У. Френд).

На рубеже XIX–XX вв. были открыты древности христиан Египта, Нубии и Эфиопии. Внимание привлекли памятники письменности, ткани (напр., из раскопок 80-х гг. XIX в. в *Ахмиме*), копт. храмы Каира (90-е гг. XIX в. — 10-е гг. XX в.; А. Дж. Батлер) и древнейшие христ. мон-ри (Асуан, Асьют, Бауит, Багават). Рус. путешественник В. С. Голенищев и сотрудник ГЭ В. Г. Бок начали сбор и атрибуцию копт. древностей; Й. Стржиговский составил их каталог в Каирском музее. В нач. XX в. приступили к изучению Эфиопии (германская экспедиция Кренкера и Э. Литзмана в 1906); в Нубии при строительстве Асуанской плотины (10-е гг. XX в.) англо-американ. группа провела систематическую разведку и массовые раскопки некрополей; сводку христ. памятников составил У. Моннере де Виллар.

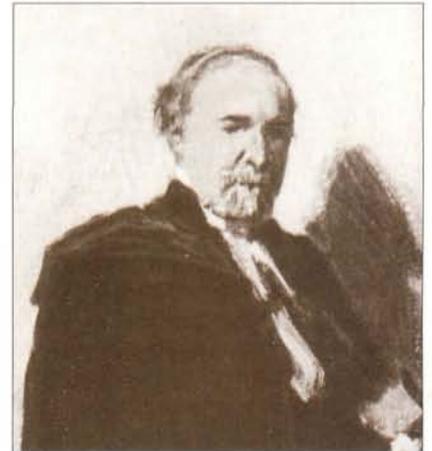


Базилика Дамус аль-Карита в Карфагене. IV–V вв.

В 1-й трети XX в. предметами исследований стали архитектура, иконография и погребения мон-рей (напр., *Вади-эн-Нафрун*; экспедиции музея Метрополитен под рук. Э. Уайт). Как одна из областей А. х., христ. древности Египта получают особое развитие в 60–80-х гг. XX в.

Национальные и конфессиональные научные сообщества соперничали в полевой деятельности. Гордостью франц. школы стали работы Ш. М. де Воюэ в Сирии и Ш. С. Клер-

мона-Ганно в Иерусалиме. Важнейшим предприятием австр. школы А. х. стали многолетние раскопки в Эфесе с его «двойной базиликой», пещерой Семи спящих отроков эфесских и мавзолеем над могилой ап. и евангелиста Иоанна Богослова. Стремление доказать историчность текстов Свящ. Писания было основой деятельности и англ. ученых сер. XIX в.: пастор Р. Уиллис создал исследование о храме Гроба Господня в Иерусалиме; У. М. Рамсей соединил



У. М. Рамсей

методы исторической географии с археологией на примере евангельского рассказа о странствиях ап. Павла в М. Азии. Находки последнего уточнили обстоятельства истории ранней Церкви и показали их реальность (*Аверкия эпитафия*, надгробия Сев. Фригии III — нач. IV в.). Начались исследования раннехрист. храмов (Г. Белл и др.) в труднодоступных районах Каппадокии.

В Палестине велись раскопки святых мест на принадлежавших разным конфессиям участках земли, особенно активны были ин-ты, созданные монашескими орденами. Библейская школа доминиканцев (Ф. М. Абель, Л. Венсан, А. Лагранж) с 10-х гг. XX в. вела в Иерусалиме раскопки базилик эпохи имп. Константина, в 20–30-х гг. изучала «вымостку» *Антониевой башни* и карту-мозаику из Маана. Итал. ученые-францисканцы (Библейская францисканская школа) начали в 90-х гг. XIX — 10-х гг. XX в. работы в Назарете, Капернауме, Айн-Кареме и древнейших мон-рях, а позже внесли вклад в изучение пустынь Иордании. С ними соперничали основанный в 1865 г. англикан. Палестинский исследовательский фонд, особенно активный в 1934–1948 гг., *Американские*



Триумф Мардохея. Роспись синагоги Дура-Европос (Сирия). Ок. 250 г.

школы исследования Востока и экспедиции главных ун-тов США (Йельского, Принстонского). В числе их достижений — работы Дж. У. Кроуфута в Герасе (1928–1930, Британская археологическая школа в Иерусалиме); открытия в Дура-Европос и Антиохии на Оронте. К изучению А. х. Палестины и Сирии стремились и российские ученые, до Октябрьской революции 1917 г. опиравшиеся на Русскую духовную миссию в Иерусалиме (1847) и Палестинское православное об-во.

Становление метода. Развитие метода А. х. в 1-й пол. XX в. отставало от полевых работ. Стратиграфический и типологический подходы осваивали медленно, раскопки ограничивали «очисткой» древней архитектуры, ее обмерами, копированием мозаик и надписей; часто уничтожались средневек. слои (визант., копт. и др.). А. х. оставалась «ведомственной» наукой католич. Церкви,

Дно стеклянной чаши с золотой росписью, украшающей локулу в катакомбах Памфилия в Риме. IV в.



профессионально занимались ею в основном священнослужители, ее изучали в церковных учебных заведениях, большинство светских ученых ею пренебрегали. Рим. школа опиралась на архаичную и противоречивую методику, католич. традиция требовала следовать при анализе определенной иерархии источников: предпочтение отдавалось письменной традиции (библейской, патрологической и др.), А. х. лишь дополняла ее. Это вело зачастую к ошибочным выводам и датировкам. Считалось, что возникновение христианства должно было отчетливо отразиться в древностях I в., в действительности христ. элементы оставались неразличимы в среде античности. А. х. подтверждает их несомненное выделение начиная с 80-х гг. II в.

На рубеже XIX–XX вв. вышли первые общие труды протестант.



Базлика в катакомбах Коммодиллы в Риме. IV в.

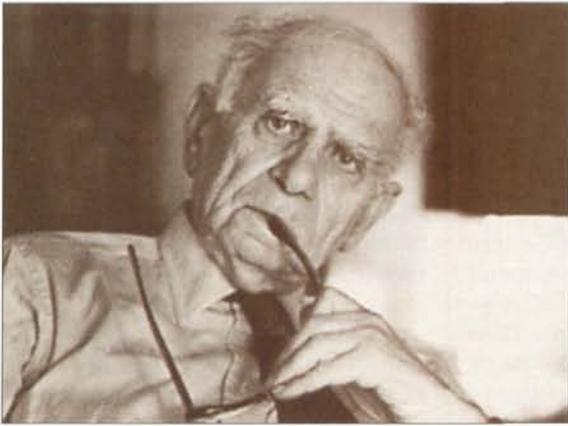
школы (И. Х. В. Аузусти «Руководство по христианской археологии»; Ф. Пинер «Монументальная теология»; В. Шульце «Археология раннехристианского искусства»), в 10-х гг. XX в. методика исследований А. х. была усовершенствована швейцар. ученым П. Штайгером, предложившим датировать погребения катакомб по стратиграфии накопления локул; его выводы были признаны, развиты (А. М. Шнайдер, П. Тестини) и подкреплены новыми находками, вызвавшими сенсацию. Так, христ. погребения датировались в основном периодом не до, а после 313 г. (древнейшие восходят к III в., дата самой ранней эпитафии — 266); катакомбы превратились из частных гробниц в общие принадлежащие Церкви кладбища в кон. III–IV в.; сюжетное разно-



Ф. И. Дёльгер

образии росписи росло постепенно (до 313 известно 15 композиций, к кон. IV в. — более 60); катакомбы иудеев и христиан возникли одновременно, в кон. II — нач. III в., и не обязательно связаны генетически. После первой мировой войны потребность в развитии А. х. ощутил и Ватикан. В 1925 г. на базе Папской академии христ. археологии был создан Папский ин-т христ. археологии. В 30–40-х гг. XX в. ведущее место в области научного анализа заняла созданная в Бонне группа И. Лицмана и Ф. Х. Дёльгера, рассматривавшая раннее христианство как часть общей культуры Средиземноморья в религиозно-историческом контексте эллинизма. Т. Клаузер сплотил Боннскую группу в работе над «Словарем античности и христианства» и «Ежегодником античности и христианства». Научные школы Запада официально заявили об отказе от конфессионального подхода в сер. XX в. (IX Международный конгресс христ. археологии), однако сохранились направления, стремившиеся избежать противоречий между письменными источниками и археологией (см. в статьях «Саркофаги христианские»; «Иудео-христиане»).

Метод А. х. формировали дискуссии о корнях христ. иконографии, включавшие вопрос генезиса базилики и мартирия. На смену типологическим разработкам и классификации (завершены к сер. XX в.) пришел функциональный метод, способный объяснить зависимость форм от служебно-литургического и символично-богословского назначения. А. И. Грабар выявил связь происхождения базилики и центрального храма с традицией почитания мощей, Р. Краутхаймер показал пути



1993–1997) занялись археологи (Р. Ходжес), историки (П. Браун) и др. ученые, было доказано, что в христ. Церкви следует видеть не «могильщика античности», а фактор ста-

Р. Краутхаймер

бильности, позволивший отсрочить упадок Римской империи и связавший классическое прошлое со средневеком будущим.

сложения раннехрист. столиц на востоке и западе Византийской империи, Ж. Б. Лассю и Ж. Чаленко исследовали зависимость планировки храмов от местных форм социальной жизни и литургии. Этот же метод был применен к изучению раннехрист. иконографии (А. Альфольди, Э. Китцингер). Краутхаймер, Ф. В. Дайхманн и др. видели в памятниках А. х. комплексные источники, всестороннее изучение к-рых возможно лишь с помощью методов мн. дисциплин. Этот подход утвердился и в советской археологии с кон. 40-х — нач. 50-х гг. XX в. (Н. Н. Ворони, М. К. Каргер), и в совр. изучении архитектуры на Западе (см. в ст. «Византийская империя, архитектура»). Методическое развитие А. х. затронуло принципы проведения полевых работ: в Сирии для изучения раннехрист. мон-рей и поселений применили аэрофотосъемку; в Африке была создана брит. армейская служба охраны памятников (М. Уилер, Б. Уорд-Перкинс); в Тунисе начались контрольные раскопки (Н. Дюваль), в Триполитании и Киренаике — сплошные обследования (Р. Гудшильд); П. А. Феврье разработал абсолютную шкалу массового материала для Сетифиса.

Новые подходы позволили А. х. перейти к решению общих исторических проблем, таких, как взаимоотношения классического и раннехрист. миров. В XIX в. древности кон. III — нач. VII в. были изучены плохо, археологи-классики считали это время эпохой упадка и связывали этот процесс с победой христианства, указывая т. о. на непреодолимость культурного разрыва между язычеством и ранним христианством. После того как переходной эпохой в рамках специальных программ (напр., «Изменения в Римском мире: 400–900 гг.» European Science Foundation,

Одной из важнейших форм развития А. х. стали международные конгрессы христ. археологии (МКХА с 1898). К 50-м гг. XX в. были разрешены дискуссионные вопросы о распространении базилик в Италии, воздействии визант. архитектуры и приоритете вост. (иудейских, иран.) или зап. (классических) истоков в христ. иконографии. Если первые МКХА контролировались католич. Церковью и ограничивались зоной ее интересов, то в послевоенный период началось исследование проблем сравнительной истории, объединявших вост. и зап. материал (история баптистерия; христиане в доконстантиновскую эпоху; сложные раннехрист. города; роль паломничества в культуре об-ва и др.). А. х. вышла за рамки определенной конфессии: в Папском ин-те христ. археологии учатся слушатели разных вероисповеданий, преподавание А. х. введено во мн. ун-тах.

Среди главных открытий А. х. — география и время распространения

Фрагмент древнейшей рукописи НЗ (Ив 18. 31–33; 18. 37–38). Евангел. Ок. 125 г. (Б-ка ун-та в Манчестере)



христианства, его формы и особенности в регионах. А. х. доказала, что христианство гораздо шире и глубже вошло в жизнь об-ва, чем это отражено в письменных источниках. Предметно очерчены 3 главных этапа развития раннего христианства: выделение материальной культуры христиан из общего эллинистическо-рим. окружения в кон. II — нач. IV в.; переход от поздней античности к визант. об-ву во 2-й пол. V в. на Востоке и раннему средневековью V–VII вв. на Западе; конфликт с ранним исламским миром в VII в. В иконографии, эпиграфике, погребальном обряде А. х. этого периода отражены такие явления, как монотизм, дона-тизм, монофизитство.

Основные открытия (обзор по регионам). Во 2-й пол. XX в. возросло количество полевых открытий. В Сиро-Палестинском регионе древнейший этап, от восстания Бар Кохбы до правления имп. Констан-



Баптистерий мон-ря прор. Моисея на горе Нево (Синай). V–VI вв.

тина Великого (I–IV вв.), изучен недостаточно, хотя кумран. рукописи и раскопки Хирбет-Кумран, предполагаемого центра общины *есеев* (Р. де Во, Л. Хардинг, 1951–1958), представили период с I в. до Р. Х. — I в. по Р. Х. В III в. господствует язычество, нехрист. монотеизм приходит в упадок (иудейские и самаритянские общины преобладали только в Галилее и Самарии). Массовое изучение памятников визант. периода (в обзоре нач. 90-х гг. XX в. Й. Цаффрир привел цифру в неск. тысяч храмов) дало представление о размещении в храме священнослужителей и мирян относительно алтаря, о роли святынь в богослужении, а благодаря храмовой эпиграфике — о строителях церквей. Св. земля предстала центром, откуда распространялись формы церковной архитектуры и иконографии. Был изучен конфессиональный состав населения: количество

христиан Палестины при имп. Юстиниане (VI в.) составило ок. $\frac{2}{3}$. Сводки поздних материалов (Р. Шик и др.) по-новому осветили влияние на христ. культуру персид. нашествия, ислама, иконоборчества. Открытие мозаик 10-х гг. VIII в. в Иордании (Маанн и др.) доказало, что в этот период здесь сохранялись церковное устройство, на кафедру ставились епископы, обновлялись храмы и мон-ри, но вследствие исламизации с сер. VIII в. церкви возводились в меньших размерах, снизилось качество исполнения мозаик, испортился язык надписей и т. д.

Археология ранней Византии составила важную часть совр. А. х. Ее области рано привлекали внимание



Вид раскопок сев.-зап. части ц. св. Полевкта в К-поле (524–527), где предположительно располагался баптистерий

протестант. исследователей: Дж. Уэллер (1689), стремясь изучить обрядовую сторону раннего христианства, сопоставлял храмы Палестины и Сирии с описаниями отцов Церкви. Из-за господства Турции до сер. XIX в. А. х. была территориально ограничена, работы носили случайный характер (напр., раскопки базилики *Мир Ликийских*) или представляли собой компиляцию материалов, составленную людьми, реально не видевшими памятник (напр., работа Дж. Уиллиса о храме Гроба Господня). В XIX в. появились общие труды по церковной архитектуре, основанные на изучении К-поля (В. Зальценберг, 1855; Ш. Тексье, 1847), в к-рых указано более 500 храмов и мон-рей, в большинстве разрушенных турками (сохранилось ок. 30). Начало изучения К-поля восходит к XVII в. (Ш. Дюканж), но значительные открытия здесь были сделаны только с 70–80-х гг. XIX в. В нач. XX в. *Археологический ин-т в К-поле* (РАИК) начал работу над составлением свода церквей К-поля, вел наблюдения за открытием древностей (остатки ц. Богородицы Халкопратийской,

сер. V в., и др.). После первой мировой войны стало возможным исследование остатков имп. дворца. В 30–40-х гг. XX в. один из основателей археологического изучения города, А. М. Шнайдер, открыл ц. св. Евфимии и зап. часть собора Св. Софии; важным достижением стало открытие мозаик собора Св. Софии (Т. Уитмор). В послевоенное время исследования велись как в Стамбуле (храмы на Бычьем форуме, храм св. Полевкта), так и в М. Азии (полное изучение комплекса *Алахан-монастырь*, V в., Британским ин-том в Анкаре, М. Гоф, 50–70-е гг. XX в.). Были созданы труды по топографии К-поля и визант. архитектуре, составляющие и в наст. время основу их изучения (Т. Мэтьюс, Краутхаймер, С. Манго, В. Мюллер-Винер, Р. Жанен). А. Грабар начал изда-

ние ж. «Археологические записки», возникла «Энциклопедия византийского искусства» (Штутгарт, с 1964), в США сформировались специальные центры по изучению христ. древностей (в Принстонском ун-те — *Индекс христианского искусства*, при Гарвардском ун-те — ин-т Дамбартон-Окс), в главных музеях мира состоялись международные конференции и выставки («Век духовности: позднеантичное и раннехристианское искусство III–VII вв.» в музее Метрополитен, 1977).

С кон. XIX в. зона открытий распространилась на территорию Греции и Балкан. Комплексы базилик и некрополей IV–V вв. были изуче-

Саркофаги раннехрист. некрополя в Салоне (совр. Солин, Хорватия). IV–V вв.



Коринф. Руины судебного подиума, куда, возможно, был приведен на суд ап. Павел

ны в Фессалонике, Софии, Никополисе-на-Истре (Болгария) и др. городах. Решающим для развития А. х. в Греции был период массовых раскопок базилик в сер. 20–70-х гг. XX в. под рук. А. Орландоса, Г. Сотирю. К 1929 г. было изучено ок. 40 базилик, к 40-м гг. — 75, к 1954 г. — ок. 100, а к нач. 70-х гг. — ок. 300, что позволило приступить к разработке типологии храмов (Ш. Дельвуа, П. Лемерль). Гигантские размеры и роскошь базилик Греции кон. IV — нач. V в. в Коринфе, Филиппах, Никополе (Эпир), в Фессалии (Неа-Анхиаос), Македонии (Стоби) представили особый стиль церковной архитектуры, ориентированной на Сирию и зап. провинции. Были изучены перестроенные в христ. церкви языческие храмы (Тефеста на агоре, Парфенон и Эрех-



Богородица, с предстоящим еп. Марианом. Роспись капеллы в Фарасе (Египет). XI в.

тейон на акрополе Афин; ротонда-мавзолей имп. Галерия в Фессалонике). А. х. дала также представление о процессе христианизации Балкан и островов архипелага (Кипр, Лесбос, Делос, Крит) кон. IV — сер. V в.

Удалось проследить распространение раннего христианства из Средиземноморья на запад (Испания, Португалия), север (Британия, Шотландия, Исландия, Ирландия) и юг (Сев. Африка, Египет, Нубия, Эфиопия). В 60–80-х гг. XX в. активизировалось изучение копт. древностей. В Н. Египте открыли первые обители кон. IV — сер. V в. антониевой



и пахомневой традиций, сотни ски-тов отшельников (*Келли*), мон-ри пещерного типа (Эсна, VI в.). В Нубии раскопана столица митрополии Фарас (Пахорас) (К. Михаловский) и собор Ст. Донголы (630) с портретами епископов и точными датами эпитафий (первый храм на месте собора был построен в сер.— 2-й пол. V в.; христианство сохранялось в течение 900 лет в исламском окружении: титулатура и формуляры остались визант., сохранялся греч. язык богослужения). Собираются сведения о зарождении христианства в Эфиопии (экспедиция Д. У. Филлипсона 1993–1994; *Аксум*).

На восток через Палестину, Сирию, М. Азию и Закавказье (см. в статьях «*Абхазский (Западногрузинский) Католикосат*», «*Армения*», «*Грузия*») и в глубь Центр. Азии христ. вероучение распространялось после отделения несторианской Церкви (к 30-м гг. VII в. была создана митрополия и строились храмы). Открытие церковей VI в. в Ктесифоне подкрепило сведения о создании здесь в 484 г. церковной иерархии последователями Нестория. Катакомбы, обнаруженные на о-ве Харк в Персидском зал., дают представление о движении христианства не только по караванным путям, но и морем, в обход Евразии.

На пространстве от Кавказа, Междуречья и Персидского зал. до Турфанского оазиса и пещер Дуньхуана памятники А. х. открыты трудами ученых из России. Начало положила находка надгробных камней (611 экз.) с сир. надписями и крестами у городов Токмак и Бишкек (1885). Последовала серия работ (Д. Хвольсон, М. В. Никольский, С. С. Слущкий, В. В. Болотов, В. В. Бартольд) и открытие в Алмалыке надгробных надписей тюрок-христиан XIII–XIV вв. Работа была возобновлена лишь в 50-х гг. XX в. (Бернштам А. П.). Остатки церковей и мон-рей обнаружены в Туркмении (г. Мерв). Интерпретация и датировка объектов («овальный дом» — мон-рь городища Гюр-Кала IV(V)–VI вв. и «кладбище иноверцев» с наусами II–VI вв.; храм Хароба-Кошук) спорны, но ряд находок, несомненно, связан с христианством (халцедоновая печать с крестом, клад Геок-Тепе из раннехрист. золотых медальонов и бляшек; отгиски печатей с крестом из Ак-Тепе VI–VII вв.; керамическая форма для отливки подвесок и нательных крестов



Кадило из Ургута. VIII–IX вв. Сирия. (ГЭ)

с Эрк-Калы). Центром распространения христианства в Азии с VI в. был Согд; следы есть в районе Самарканда (крестик VIII в. с городища Афрасиаб; гальки-надгробия с изображениями креста и бронзовое кадило со сценами из НЗ в Ургуте; некрополь с погребениями христиан-кочевников в урочище Дурмен на Зеравшане). В Пянджикенте среди росписей VI–VIII вв. отмечен ветхозаветный сюжет с элементами христ. иконографии, найден остракон с текстом из Библии, открыт христ. некрополь (Дашт-Урдакон). Христ. вещи и предметы из Византии находят в Ташкенте (богослужебная утварь), на городище Канка, в Ходженге (поливная чаша с араб. крестообразной надписью «Иса и Марьям», XI в.). В Ст. Термезе открыта сырцовая церковь, план к-рой сопоставляют с сир. архитектурой IV–VI вв. и с храмами М. Азии и Армении VII–VIII вв. Памятники христианства обнаружены в районах Киргизии, Юж. Казахстана, в городах по течению р. Сырдарья (Карлукская митрополия). Здесь открыто много христ. текстов, предметов, кладбищ и церковей, среди к-рых храм сер. VII — нач. VIII в. в Суябе и мон-рь Таш-Рабат в горах Тянь-Шаня. Храмы северо-вост. части шелкового пути описал в XIII в. Г. Рубрук. Некрополи Сев. Притяньшанья дали самую многочисленную (ок. 700 экз.) группу христ. памятников Центр. Азии — надгробий (кайраков) тюрок-несториан 2-й пол. VIII–XIV в. (крупные «гальки» с равноконечными крестами и сиротюрк. эпитафиями), хронологически продолжающих линию надгробий Мерва, Самарканда и Ургута VI–VII вв. Надписи указывают на влияния сир. религ. лит-ры, а в захоронениях некрополей находят кресты (серебро, бронза, нефрит, кость).

Христ. искусство внесло вклад в формирование общей культуры Центр. Азии: иконографическими образцами служили евлогии святых мест (*амтулы* св. Минны, стеклянные сосуды из Египта VI–VII вв. и др.); влияние на монетное дело оказали визант. монеты IV–VIII вв.; оформление саркофагов (крест под аркой; с гирляндами; двусторчатые врата) воспроизводилось на оссуариях. Долго сохранялась христ. иконография (каменный сосуд XI–XII вв. с христ. символами из городища Торткуль-Тобе; поливная чаша с изображением 12 апостолов с оз. Иссык-Куль; серебряные сосуды клада 1923 г. из городища Новопокровское в Чуйской долине). Литургическая утварь по торговым путям распространялась далеко за пределы зоны влияния христиан, вплоть до Закамья (дискос из Закамья с рельефными композициями «Распятие», «Жены-мироносицы», «Вознесение», «Даниил во рву львином», «Отречение ап. Петра», «Кустодия» и сир. надписями).

Значительные открытия сделала А. х. в Италии, Франции, Германии и Англии, где в эпоху романтизма (кон. XVIII — 1-я пол. XIX в.) шла усиленная работа по изучению «темных веков» (V–X вв.). Рождение А. х. во Франции связано с именем Э. Ф. Леблана, к-рый в 1886 г. опубликовал свод саркофагов (295 экз.) христ. Галлии, ставший классическим. Христианизация Франции изучали также по обряду погребения V–VIII вв., в XVII в. начались публикации сочинений *Григория Турского* и трудов *болландистов*, С. Тильмона, Ж. Мабильона, *мавристов*. Открытия в 40–50-х гг. XVII в. погребений знати и первых королей франков в Турне и Париже (ц. Сен-Жермен-де-Пре) стали стимулом к изучению мерovingских гипсовых саркофагов. Затем последовали раскопки наполоеонской эпохи (нач. XIX в.),

Крест в гупозее Дюн-а-Пуатье (Франция). До 1-й пол. VIII в.





логов обеспечили методический уровень работ. Итоги исследований памятников, разрушенных в 40-х гг. XX в., были обобщены в работах, совмещающих ар-

Надгробие из критты в Дюн-а-Пуатье. VIII в.

хитектурные и археологические подходы (Ф. Освальд, Л. Шеффер, Х. Зеннхаузер),

непрофессиональные массовые вскрытия некрополей во время дискуссий о происхождении франц. нации (70–80-е гг. XIX в.), в XX в. — находки в Сен-Дени и Кёльнском соборе. Ключевой фигурой в изучении некрополей Парижа был Т. Ваке, за 40 лет описавший ок. 2 тыс. саркофагов VI–VIII вв. В 1913 г. в Париже была открыта первая раннехрист. церковь — Сен-Бертран-де-Комманж. Исследования погребальных памятников эпохи Меровингов суммировали работы Э. Салена. Новую эпоху в А. х. Франции составили труды группы во главе с П. А. Феврье (П. Перен и др.), изучавшей церковные памятники во всей полноте, включая археологический контекст «вплоть до керамики». Итоги их деятельности отразил «Атлас раннехристианских памятников Франции» (Perin P., Young B. [ed.] *Naissance des arts chrétiens: Atlas des monuments paléochrétiens de la France*. P., 1991).

В Германии расцвет А. х. пришелся на XIX — нач. XX в. (обзор дан в трудах Г. Феринга). Уже в 90-х гг. XIX в. Комиссия по национальным памятникам в аналитическом каталоге обобщила итоги изучения церковной архитектуры Германии и перешла к работам в соборах Майнца, Трира, Шпайера и Вормса. Совместные исследования архитекторов и архео-

после чего обычной практикой стали стратиграфические раскопы и вскрытия широкой площадью, а также изучение иконографии архитектуры. В XIX в. интерес вызывали саркофаги и надгробия с надписями VI в. из Кёльна (ц. св. Гереона), могильники алеманнов. Раскопки некрополей королей, императоров Римско-Германской империи и епископов в соборах Шпайера и Вормса в 1-м десятилетии XX в. стали событием национального масштаба, реализовавшим идею обретения древностей «салической эпохи». Такие исследования позднее продолжили во всех соборах и на множестве кладбищ (ц. св. Северина в Кёльне, ц. св. Павла в Вормсе и др.), что позволило создать сводки ранних памятников Н. Рейна (А. Нистерс-Вайсбекер), побережья между Эмсом и Везером (Г. Гайдук). Важное значение имели публикации общегерм. сводов (Deutsche Inschriften. Stuttg., 1945–) и каталогов выставок литургической утвари и святынь (Ars sacra. Münch., 1950; Ornamenta Ecclesiae. Köln, 1985, и др.).

Важнейшие памятники А. х. связаны с рим. поселениями на Рейне и Мозеле, с христианизацией франк. и герм. племен, а также с церковной жизнью первых королевств. В пригородах Трира следы христианства III — нач. IV в. открыты в аббатстве св. Матфея (раннехрист. «кладбище св. Евхария», крупнейшее в долине Рейна, ок. 5 тыс. саркофагов III–VI вв., в т. ч. *Альбаны саркофаг* и саркофаг с изображением Ноя, 300–306), на кладбищах св. Паулина и св. Максимиана. Христ. кладбища Трира, где собрано до 800 фрагментов христ. эпиграфики, разрослись на месте языческих; существование кладбищенских храмов отмечено с IV в. В Бонне в ц. святых Кассия и Флоренция среди языческих могил II–III вв. открыта постройка 260–300 гг.

для поминальных трапез, над к-рой в кон. IV в. поставили церковный зал, где размещали саркофаги, в XI в. — собор. Важнейшее свидетельство перехода от античности к христианству в пограничных рим. провинциях — мучеников Виктора и Маллоза, вокруг к-рой сформировался мемориальный комплекс (кон. VI в.), в посл. перестроенный в храм.

Процесс христианизации герм. племен отражает погребальный обряд, т. к. устойчивый тип христ. погребения (ингумация на спине, лицом к востоку) был выработан лишь со временем. На юго-западе страны изучены сотни некрополей, показывающих, что в Сев. Германии кремация исчезла лишь в развитом средневековье, но преобладала западно-вост. ориентация тел, с поздней античности встречались предметы с христ. символами (напр., кресты из



Лангобардский крест из золотой фольги. VII–VIII вв. (Городской музей Павии, Италия)

тонкого листка золота в могилах у лангобардов, алеманнов и баваров VII — нач. VIII в.). Христианам принадлежали надгробия VI–VII вв. с соответствующими надписями и изображениями.

Религ. принадлежность погребенных выясняется при рассмотрении общей топографии кладбищ и церквей. В период перехода от поздней античности к средневековью некрополи находились за пределами поселений. В VI–VII вв. старые кладбища сохранялись, лишь знать хоронила внутри поселения, у церкви. Некоторые гробницы ктиторов VIII в. удается соотносить с надежными письменными источниками (погребение Хафти в ц. св. Дионисия, 2-я пол. VIII в., в Эслингене на р. Неккар).

Богослужебные сосуды и епископский перстень из погребения еп. Осдага из Хильдесхайма. X в. Германия





*Крипта в ц. св. Павла.
Аббатство Жуарре (Франция). VII в.*

Перенос кладбищ внутрь городов, к церквам, окончательно закрепили капитулярии Карла Великого: погребение в старых языческих некрополях, а тем более кремация строго запрещались.

Одна из особенностей А. х. в Германии — хорошая изученность следов первых одноапсидных деревянных церквей (с кон. VI в.), появление к-рых связывают с деятельностью миссионеров из Британии и Ирландии, как и могилы первых епископов в соборе св. Петра в Бремене (Д. Парсонс). Стала возможной типологическая и функциональная оценка раннехрист. архитектуры в Германии, в частности развития крипт из коридорных в зальные в связи с распространением почитания мощей. В докарولينгский период известны 3 типа плана — 2 простейшей схемы: прямоугольный зал с алтарем, отделенным барьером, или с более узким прямоугольным хором (IV–V вв.); 3-й тип имеет укороченный и зауженный хор, копирующий и зауженные апсидные залы. Первые каменные церкви в Германии повторяют этот план (мон-рь Райхенау-Миттельцель, 724–727; Нидермюнстер в Регенсбурге, ок. 700). До 70-х гг. XX в. не было известно ранних кафедральных соборов, кроме Трирского; позже в Ойхштадте был открыт епископский центр эпохи Меровингов, а в Зальцбурге, Вормсе и Констанце раскопаны большие трехнефные базилики. Во 2-й пол. VIII в. распространение почитания святых и перенос их мощей в города вызвали появление крипт. Первоначально к расположенной в центре храма святого вел лестничный марш или проход, затем стали сооружать крипты с обходом под апсидой; в кон. VIII — нач. IX в. прямоугольный обход превратился в кольцевой или в зальное пространство.

А. х. изменила картину развития христианства и в Римской Британии

(труды Ч. Томаса, У. Френда, Д. Уатте). Клады золотых и серебряных богослужебных предметов кон. IV — нач. V в. (Милденхолл, Хоксни, Уотер-Ньютон, Трапрайн-Лоу) показали, что оно охватывало заметную часть об-ва и процветало. На рим. виллах юга Англии открыты домашние церкви 40-х гг. IV в. (Лаллингстоун, Хинтон-Сент-Мэри, Фрамpton и Файфхед-Невилл). Зафиксировано оживление кельт. и рим. язычества после варварских нашествий 60-х гг. IV в. — 10-х гг. V в. (раскопанные М. Уилером городища



У. Френд

Лидни-Парк и Мейден-Касл). После прихода англосаксов христианство сохранило традиции на севере и западе Британии (лат. язык эпитафий, обряд погребения, нек-рые церкви). Англосаксы были крещены в кон. VI в., но черты язычества заметны и в VIII в., и позже. А. х. удалось наметить линию развития церковной архитектуры VII–XI вв. —

*Серебряная чаша. III–IV вв.
Клад из Уотер-Ньютона
(Британский музей. Лондон)*



от храмов Кентерберри до церквей св. Уистана в Рептоне, св. Марии в Дирхерсте, св. Петра в Бартонепон-Хамбер и др. Монастыри англосаксонской эпохи изучены в аббатствах Уитби, в Джерроу (Ярроу) и Манквермоуте, на шотл. границе (Сент-Хильда, Хартлпул, Галлоуэй, Уитхорн, Тинтаджел, Гластонберри и др.). Особое значение имели открытие М. Биддлом 2 англосаксонских соборов и ряда приходов средневек. Уинчестера с группой маленьких церквей (Сент-Мэри на Таннер-стрит, Сент-Панкрас на Брук-стрит), работы в минстере Йорка (Д. Филлипс), в сельских приходах (Уоррем-Перси в Йоркшире, Ривенхолл в Эссексе), в аббатствах Бермондси, Бордлеи и приорате Нортон (Г. Коппак, П. Грин, У. Родуэлл).

А. х. изучает общеевроп. процесс формирования церковной топографии. Различают ее модели: «приходскую» для сев. зоны Европы и «епископальную» для юж. Зачатки 1-й фиксируются в рим. титулах, а развитие 2-й как епископских комплексов показывает Латеранский дворец и доконстантиновские постройки, открытые в имперских центрах 60–70-х гг. III в. (Милан, Равенна, Аквилея); во Флоренции изучен процесс переноса центра города к «периферийному» епископскому комплексу. Доказано, что мн. городские соборы Испании, Галлии, Германии стоят на месте ранних христ. церквей и кладбищ IV в. и к моменту падения Рима (476) формирование епископских комплексов как центров власти уже состоялось. Вне Италии к нач. V в. распространяется христ. эпиграфика, виллы аристократов превращаются в «дома собраний» (в Мериде, близ Кордовы и Малаги, в пров. Мурсия); в Таррагоне археологически изучены огромное кладбище и базилика IV в. с баптистерием. Христ. комплексы открыты близ Ниццы (ок. 350, перестроены из рим. терм), в Монферрато, в Сев. Галлии (с 80-х гг. IV в.) и Вост. Пиренеях (Эстажель, кладбище христиан-визиготов сер. VI в.), в Каринтии и Тироле, где ряд епископских комплексов V в. трансформировался в средневек. мон-ри. В маленьких городских общинах за Альпами, в Женеве и Августе Претории (Аосте), открыты епископские комплексы базилик и баптистериев, восходящих ко 2-й пол. IV в., и более ранних дворцовых зданий.

Значительные усилия европ. наука посвятила изданию пособий по А. х.

См. справочные издания: DACL; DHGE; RAC; *Meer F. van der, Mohrmann C.* Atlas of the Early Christian World. L., 1958; RBK; *Gough M.* The Early Christians. L., 1961; *Andersen C.* Einführung in die christliche Archäologie: Ein Handbuch. Gött., 1971; *Schiller G.* Ikonographie der christlichen Kunst: In 5 Bd. Gütersloh, 1971; LCI; EAENL; NCE; *Deichmann F. W.* Einführung in die Christliche Archäologie. Darmstadt, 1983; *Milburn R.* Early Christian Art and Architecture. Berkeley; Los Ang., 1988; *Snyder G. F.* «Ante Pacem»: Archaeol. Evidence of Church Life Before Constantine. Mercer, 1985, 1991²; *McRay J.* Archaeology and the New Testament. Grand Rapids (Mch.), 1991; Enciclopedia dell' arte medievale. R., 1991–; Dictionary of Art: In 34 vol. / Ed. by J. Turner. L.; N. Y., 1996; *Thiede C. P.* The Heritage of the First Christians. Oxf., 1992; *Frend H. C. W.* The Archaeology of Early Christianity: A History. Minneapolis, 1996.

А. х. в России. Интерес рус. Православия к святым местам был давним, описания паломничеств и хождений восходят к XII в. (см. в статьях: «Даниил, игум.», «Иоанн (Вишенский), мон.», «Григорьевич-Барский В. Г.», «Норов А. С.»). Основу коллекций А. х. составили церковные собрания почитаемых евангелий, в XVIII–XIX вв. пополненные приобретением объектов античного, визант., средневеков. искусства, а позже найденными при раскопках в Крыму и на Кавказе вещами. Тогда же было положено начало составлению корпуса христ. древностей (П. И. Севастьянов) и осуществлены «ученые путешествия» на Афон и Ближ. Восток за рукописными источниками (А. А. Дмитриевский).

Предпринимались первые попытки раскопок храмов (50–60-е гг. XIX в., базилика свт. Николая в Мирах Ликийских). Во 2-й пол. XIX в. толчок развитию А. х. дала организация археологических учреждений в России (см. статьи: «Археологическая

комиссия», «Археологические об-ва», «Археологические съезды»), деятельность В. А. Прохорова и особенно А. С. Уварова.

Стимулирующее воздействие на развитие рус. А. х. оказала византистика, важной частью к-рой являлись специальные дисциплины археологического круга (хронология, нумизматика, палеография и др.). РАИК под рук. Ф. И. Успенского организовал экспедиции на правосл. Восток, создал музей древностей и начал натурные работы в К-поле, где была изучена базилика прп. Феодора Студита, V в. (Б. А. Панченко); в Палестине зафиксировали мозаики 2-й пол. VI в. (Мадаба, см. Медева) с изображением главных пунктов паломни-



Мозаичная карта Св. земли из церкви в Мадабе. VI в. Фрагмент

честв в Палестине, Сирии и Египте; экспедиция во главе с Успенским (1900) занималась изучением жизни христ. общин V в. С 1915 г. ППО работало над проектом «Института палестиноведения» и Рус. археологического ин-та в Иерусалиме, к-рый не был осуществлен. После Октябрьской революции 1917 г. работы на Ближ. Востоке надолго стали недоступны ученым из России.

В Сирии и Палестине интересы России в большой мере представляла Русская духовная миссия в Иерусалиме во главе с еп. Чигиринским Порфирием (Успенским), позже архим. Антонином (Капустиным) и

архим. Леонидом (Кавелиным). Они активно собирали церковные древности и проводили важные для развития

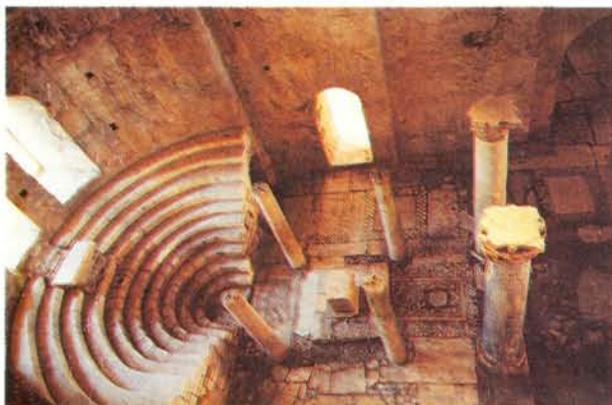
Базилика свт. Николая в Мирах Ликийских. V–XI вв. Интерьер

А. х. работы. Создание ППО расширило в 80-х гг. XIX в. возможность отправки экспедиций, публикаций

источников и периодики (Православный Палестинский сборник, Сообщения ППО). Стремление к протекторату над святыми местами и созданию сети паломнических центров выразилось в приобретении земель в местах возможных раскопок: Мамре, участки с гробницами «жены царя Соломона» в дер. Силоам и «гробами пророческими» в Иерусалиме, с древнеевр. гробницами Эр-Румание и др. Рус. А. х., т. о., вошла в круг международной религиозно-научной жизни, а ее представители стали участниками дискуссии наряду с учеными — протестантами и католиками. Работы 1883 г. на «русском месте» положили начало археологическим исследованиям храма Гроба Господня.

Для палестинской А. х. основополагающими стали путешествия, организованные ППО и РАИК. Экспедиция 1891–1892 гг. в Иерусалим охватила также Сирию и Палестину, были привезены фотографии, обмеры, рисунки и музейные экспонаты. Труд Н. П. Кондакова «Путешествие по Ливану и Палестине» стал введением в А. х. этих стран, а изучение храма Гроба Господня («пропилей Мартириона», арки ворот Иерусалима с визант. капителями VII–VIII вв., аканфа вост. типа V в. и др.) — образцом научного анализа. Кондаков отказался от «научно-религиозного» подхода, «монументального богословия» Св. земли в пользу «положительного знания», он опирался на сравнительно-иконографический метод и анализ художественных форм в искусстве I–VIII вв. Он подчеркивал особое значение литургического устройства ранних церквей, влияние иерусалимского образа и константиновских базилик Палестины. Кондаков хотя и следовал традиц. в религ. археологии двухуровневой процедуре реконструкции, но не признавал первенства письменных свидетельств и работал в рамках комплексного подхода, активно опираясь на археологию и архитектуру. Большой научный результат дали путешествия Кондакова на Синайский п-ов, где удалось отснять сотни древних объектов в мон-ре вмц. Екатерины.

Анализ А. х. Ближ. Востока Кондаковым поставил рус. науку на уровень, методологически равный европ., и ввел в ее оборот материал, накопленный на Западе. В кон. XIX в. рус. А. х. проникла в «святая





святых» рим. школы, в Италию, где Кондаков изучал визант. миниатюры, его ученики (Д. В. Айналов, Е. К. Редин) — мозаики, а Н. Д. Протасов обследовал т. н. василианские гроты — пещерные мон-ри Калабрии и Апулии в окрестностях Бари, Монополи и Бриндизи — и установил их визант. происхождение.

В советский период исследования в области А. х. смогли уцелеть и развиваться в России вопреки атеистической идеологии, благодаря источниковедческим основам, выработанным на рубеже XIX–XX вв. Решающая роль в процессе закладки основ принадлежала группе ученых, сложившейся вокруг Кондакова. Предпосылки метода Кондакова, заложенные работами Ф. И. Буслаева, были в посл. развиты М. В. Алтамовым, Н. И. Бруновым, В. Н. Лазаревым, Л. А. Мацулевичем и др. Я. И. Смирнов доработал методику Кондакова, включив в процедуру археологического анализа приемы, принятые в филологической критике; Айналов воспитал учеников-искусствоведов В. К. Мясоедова, Н. П. Сычева, Н. Л. Окунева, К. В. Широцкого, А. Грабара и др. В 20–50-х гг. выдающиеся рус. ученые (Кондаков, А. А. Васильев, М. И. Ростовцев, Грабар и др.), вынужденные после Октябрьской революции 1917 г. уехать из страны, способствовали развитию А. х. в Европе и Америке. Оставшиеся подвергались преследованиям (Айналов, Мацулевич, Ф. И. Шмидт), многие погибли. В России были закрыты Херсонесская комиссия ГАИМК (1927), «Византийский временник» (1928), отд-ние визант. искусства в ГЭ (1931) и Византино-русская комиссия. Но сохранялась возможность изучать А. х. в рамках поздней античности, истории искусства, строительства и ремесел, национальных культур СССР, прежде всего Армении и Грузии.

Победа в Великой Отечественной войне ослабила идеологические преследования и открыла возможность активизировать изучение визант. древностей юга СССР и Балкан. Был возобновлен «Византийский временник» (1947), издавались труды по визант. искусству и архитектуре, в к-рых затрагивались темы А. х. (Лазарев, Брунов, А. Л. Якобсон), устраивались выставки музейных собраний, включавших раннехрист. памятники, велись раскопки в Крыму и на Кавказе. Несмотря на изоли-

рованность советской науки, ученые получали информацию о развитии А. х. на Западе, публиковали обзоры выставок и книг; появились рецензии С. А. Кауфман на учебник П. Тестини (*Archeologia cristiana*. P.; N. Y., 1958), на свод баптистериев А. Хачатряна (*Les baptistères paléochrétiens*. P., 1962), на работы о монастырских древностях Антиохии (*Festugièrre A. J. Antioche païenne et chrétienne: Libanius, Chrysostome et les moines de Syrie*. P., 1959), о базилике Сан-Лоренцо Маджоре в Милане (*Calderini A., Chierici G., Cecchelli C. La basilica di San Lorenzo Maggiore in Milano*. Mil., 1951) и др.

Развить методическую основу и заложить фундамент совр. А. х. позволила работа в музеях страны по реставрации и атрибуции. Ведущей фигурой в этом процессе стала А. В. Банк, исследовавшая в основном средневизант. материал. Ее труды не имели равных по широте охвата и глубине методического подхода, разработанные под ее руководством каталоги памятников и курс археологии и искусства Византии стали уникальными явлениями в СССР. Не меньшее значение для сохранения и развития традиции А. х. имели раскопки памятников раннего христианства в Крыму, на Кавказе и в Азии, продолжающиеся и в наст. время. В 90-х гг. XX в. возможности прямого изучения А. х. в России были восстановлены, эта отрасль научного знания, успешно выйдя на международный уровень, опирается в своих исследованиях на лучшие традиции дореволюционной науки.

В XVI–XIX вв. развитие теологии, библистики, церковной истории и связанных с ними дисциплин сформировало 3 специальные отрасли, изучающие историю Свящ. Писания и Церкви при опоре на данные археологии: библейская базируется на материалах Ближ. Востока и Египта позднего каменного, бронзового и раннего железного веков; христ. изучает жизнь христ. мира в период от Рождества Христова до VII–VIII вв.; церковная исследует богослужение и церковную жизнь средневеков. и пост-средневеков. периода.

В российской науке церковная археология является одной из дисциплин восточнохрист. исторической литургии, изучающей правосл. богослужение и символические толкования Божественной литургии (см. также Т. РПЦ. С. 459–463).

Сюда относят также область археологии, занимающуюся материальными памятниками Церкви эпохи средневековья и Нового времени (древнерус., средне- и поздневизант., в основном IX–XVII вв.). Этот термин широко распространен в странах Сев. Европы (в Англии, Германии и др.), где используется в качестве синонима А. х. и в приложении к натурному изучению и реставрации церковных зданий как синоним архитектурной археологии (англ. — Church Archaeology, нем. — kirchliche Archäologie и т. д.). В период с 50-х гг. XX в. в России и на Западе сфера изучения церковных древностей расширилась до изучения храмов и мон-рей с их природной или городской средой, ролью в экономике и др. вопросов исторической экологии. С 90-х гг. XX в. по наст. время церковная археология играет все большую роль в обретении и сохранении правосл. святынь (см. также разделы по археологии в статьях «Византийская империя»; «Древняя Русь»; «Иконография»; «Крещение Руси»; «Монастырь»; «Мощи»; «Погребение»; «Храм»).

Лит.: Лопухин А. П. Библейская история в свете новейших исследований и открытий: Новый Завет. СПб., 1895; Kaufmann C. M. Handbuch der christlichen Archäologie. Paderborn, 1922; Moule A. C. Christians in China before the Year 1550. L., 1930; Saeki Yoshio. The Nestorian Documents and Relics in China. Tokyo, 1951 [Библиогр.]; Testini P. Archeologia cristiana: Nozioni generali dalle origini alla fine del sec. VI. R., 1958. Bari, 1980²; Tisserant E. Eastern Christianity in India. Calcutta, 1959; Дресвянская Г. Я. История изучения христианства в Средней Азии // Тр. Ташкентского гос. ун-та. Ташкент, 1968. Вып. 333; Bovini G. Gli studi di archeologia cristiana, dalle origini alla meta del secolo XIX. Bologna, 1968; Iniguez J. A. Sintesis de arqueologia cristiana. Madrid, 1977; Кычанов Е. Г. Согдийское несторианство в Китае и Центральной Азии // ИПС. 1978. Вып. 26 (89). С. 76–86; Finegan J. The Archeology of the New Testament: the Mediterranean World of the Early Christian Apostles. L., 1981; *idem*. The Archeology of the New Testament. Princeton (N. J.), 1992; Parsons D. Sites and Monuments of the Anglo-Saxon Mission in Central Germany // Archaeol. J. 1983. Vol. 140. P. 280–321; *idem*. Some Churches of the Anglo-Saxon Missionaries in Southern Germany: A Review of the Evidence // Early Medieval Europe. 1999. Vol. 8. N 1. P. 30–67; Славина Т. А. Исследователи русского зодчества: Рус. ист.-архит. наука XVIII — нач. XX в. Л., 1983; Никитин А. Б. Христианство в Центральной Азии (древность и средневековье) // Восточный Туркестан и Средняя Азия. М., 1984; Schmauder V., Wisskirchen R. (Hrsg.) Spiegel einer Wissenschaft: Zur Geschichte der christlichen Archäologie vom 16. bis 19. Jh. dargestellt an Autoren und Büchern. Bonn, 1991; Мусин А. Е. К вопросу о перспективах изучения русской церковной культуры в российской археологии // Археологические



вести. СПб., 1993. Вып. 2. С. 145–156; *он же*. Церковные древности Средневековой Руси IX–XII вв. как исторический источник // Вестн. РГНФ. М., 2001. № 3. С. 14–27; Müller-Wille M. Death and Burial in Medieval Europe. Stockholm, 1993; Из истории древних культов Средней Азии: Христианство. Ташкент, 1994 [Библиогр.]; *Голубцов А. П.* Из чтений по церковной археологии и литургике. СПб., 1995; Церковная археология: Мат-лы 1-й Всерос. конф. СПб.; Псков, 1995. Вып. 1–3; Мат-лы 2-й Всерос. церк.-археол. конф. СПб., 1998. [Вып. 4]; *Lala Conmeno M. A.* Cristianesimo nestoriano in Asia Centrale nel primo millennio: Testimonianze archeologiche // ОСП. 1995. Vol. 61, fasc. 1. P. 495–533; Church Archaeology: Research Directions for the Future / Ed. J. Blair, C. Pugh. L., 1996; Сохранение памятников церковной старины в России XVIII — начала XX вв.: Сб. док-тов. М., 1997. Vol. 3; Church Archaeology. York, 1997. Vol. 1; 1998. Vol. 2; 2000; *Coates-Stephens R.* Introduction Development of Ecclesiastical Architecture in Rome // Papers of the British School in Rome. 1997. Vol. 65. P. 177–232; *Ward-Perkins B.* Continuities, Catastrophists and the Towns of Post-Roman Northern Italy // Ibid. P. 157–176; *Беляев Л. А.* Христианские древности. М., 1998; *Хрушкова Л. Г.* Международные Конгрессы по христианской археологии // Сов. Арх. 1998. № 2. С. 207–214; *она же*. Европейская христианская археология: традиции и новые подходы // Вестн. РГНФ. 2000. № 3. С. 94–105.

Л. А. Беляев

«АРХИВ ЮГО-ЗАПАДНОЙ РОССИИ» («Архив Юго-Западной России, издаваемый Временною комиссиею для разбора древних актов, Высочайше утвержденною при Киевском военном, Подольском и Волыньском генерал-губернаторе» — АЮЗР), сб. документов по церковной, политической и экономической истории Украины и Белоруссии XIII–XVIII вв. (К., 1859–1914. 35 т. в 36 кн.). Главным источником для издания АЮЗР служили материалы Киевского центрального архива, а также документы, поступившие в Киевскую комиссию от мон-рей, учреждений и частных лиц.

АЮЗР состоит из 8 частей. 1-я ч. (12 т.) посвящена истории Православия в Юго-Зап. России в кон. XV — XVIII в. В этой части опубликованы документы *Брестских Соборов*, материалы, относящиеся к деятельности архим. *Мелхиседека (Значко-Яворского)* (Т. 1–3), документы по истории *унии* и правосл. Церкви в 1648–1798 гг. (Т. 4), материалы, связанные с восстановлением правосл. иерархии в *Западнорусской митрополии* и подчинением ее Московскому Патриархату (1620–1694). Значительный интерес представляют документы по истории отношений между Западно-русской митрополией и вост. правосл.

Патриархами в 1620–1678 гг. (Т. 5), документы 1372–1648 гг. о религ. ситуации в Юго-Зап. Руси, в т. ч. о деятельности социниан (Т. 6), памятники полемики православных с униатами и протестантами в XVI–XVII вв. (Т. 7, 8. Вып. 1), сочинение Киевского митр. свт. *Петра (Могилы)* «Лифос» с возражениями и замечаниями *Кассиана Саковича* (Т. 9), документы за 1423–1714 гг. по истории Православия в Галиции (Т. 10), материалы, относящиеся к истории *Львовского братства* (Т. 11, 12).

2-я ч. (3 т.) включает в себя протоколы и постановления провинциальных шляхетских сеймиков за 1569–1726 гг., в т. ч. документы, характеризующие отношения шляхетства и магнатов к религ. вопросам. 3-я ч. (6 т.) содержит материалы о казаках (Т. 1, 2), гайдамаках (Т. 3), о времени *Б. Хмельницкого* (Т. 4), о мнимом заговоре 1789 г. рус. правительства, западнорус. крестьянства и правосл. духовенства для «истребления» местной католич. шляхты (Т. 5), а также документы по истории Украины в 1649–1660 гг. из гос. архива Швеции (Т. 6). В 4-й ч. (1 т.) опубликованы материалы по генеалогии укр. и белорус. шляхетских родов с указанием времени их перехода в католичество или унию. В 5-й ч. (2 т. в 3 вып.) содержатся документы за 1432–1798 гг. по истории укр. и белорус. городов (Т. 1), переписка евр. населения Юго-Зап. края во 2-й пол. XVIII в. (Т. 2. 2 вып.). 6-я ч. (2 т.) посвящена экономическому и юридическому положению крестьян на западнорус. землях в XVI–XVIII вв., 7-я ч. (3 т.) — заселению Юго-Зап. России в сер. XIII — кон. XVIII в. В 8-й ч. (6 т.) опубликованы акты, относящиеся к истории местного управления и сословной организации населения (Т. 1, 2), материалы по брачному праву и семейному быту в XVI–XVII вв. (Т. 3), акты по истории землевладения в XV–XVIII вв. (Т. 4, 6), документы укр. администрации XVI–XVII вв. (Т. 5).

Большинство томов АЮЗР имеют предисловия, представляющие собой исследования публикуемых источников, авторами предисловий являются редакторы томов — В. Б. Антонович, М. Ф. Владимирский-Буданов, С. Т. Голубев, М. С. Грушецкий, Н. Д. Иванишев, К. Е. Козловский, А. С. Крыловский, Ф. Г. Лебединцев, О. И. Левицкий, И. П. Новицкий, С. А. Терновский, М. Н. Ясинский и др.

Публикации документов снабжены примечаниями, тома имеют именные и географические указатели.

Лит.: *Левицкий О. И.* Пятидесятилетие Киевской комиссии для разбора древних актов, 1843–1893. К., 1893; *он же*. Памятники, изданные Киевской комиссией для разбора древних актов: В 3 т. К., 1897; СИЭ. Т. 1. Стб. 845–846; Книга Беларусі, 1517–1917: Зводны каталог / Склад. Г. Я. Галенчанка і інш. Мінск, 1986. С. 210–211.

И. В. Оржеховский, В. А. Теплова

АРХИДИАКОН [греч. ἀρχιδιάκονος, лат. archidiaconus — главный диакон], высший сан, или титул, диаконской степени священнослужителей.

До сер. IV в. слово «А.» не употреблялось (*Атанасий*. Col. 949), но функции А. были известны гораздо раньше. Так, чтобы охарактеризовать роль, какую играл свт. Афанасий, будучи ок. 319 г. еще диаконом в Александрии, и отношение его к др. диаконам, *Феодорит*, еп. Кирский († 457), именует его диаконом-игуменом, начальствующим над др. диаконами (ὁ τοῦ χοροῦ τῶν διακόνων ἡγούμενος — Hist. eccl. I 26). Но в 476 г. *Геласий*, еп. Кизический, назовет его А. (*Mansi*. II. Col. 817).

Наименование А. впервые выявляется у авторов IV в.: *Оннат*, еп. Милевский, в 370 г. именует А. карфагенского диака. *Цецилиана*, ставшего в 311 г. епископом этой кафедры (*De schismate donatistarum*. I 16 // PL. 11. Col. 916). В 400 г. I Толедский Собор в 20-м прав. упоминает А. (*Mansi*. III. Col. 1002 sq.). Примерно в это же время блж. *Августин* называет смчч. *Лаврентия* А. (*Serm.* 32. 9). Блж. *Иероним* во мн. местах своих сочинений указывает на существование А. (*Ep.* 125, ad Rusticum; *Ep.* 146, ad Evangelum. 1). *Созомен* рассказывает об А., пытавшемся в 361 г. противодействовать еп. Антиохийскому св. *Мелетию*, когда тот перед народом излагал *Никейский Символ веры* (*Hist. eccl.* IV 28), а также о философе, в посл. подвижнике и богослове *Евагрии Понтийском*, к-рый при свт. *Григории Богослове*, «в бытность его предстоятелем Константинопольской Церкви» (380–382), служил А. (*Ibid.* VI 30).

В нач. V в. число указаний на А. возрастает. В 403 г. в обвинительном документе т. н. Собора «У дуба» против свт. *Иоанна Златоуста* указываются А. Мартирий и бывш. А. Иоанн из К-поля, принесшие жалобы на

свт. Иоанна (*Mansi*. III. Col. 1144). Свт. Иоанн в письме к папе Римскому *Инокентию I* упоминает об А. в К-поле (*Ad Innocentium papam* ep. 1 // *PG*. 52. Col. 531). Сократ говорит об А. Тимофее, в 412 г. после смерти еп. *Феофила I* претендовавшим вместе со свт. Кириллом на Александрийскую кафедру (*Hist. eccl.* VII 7). Созомен описывает обычай Александрийской Церкви, согласно к-рым правом читать за богослужением Евангелие обладал А., в то время как диаконы могли читать за службой только Послания апостолов (*Hist. eccl.* VII 19); он же упоминает об А. Криспии при еп. Елифании Кипрском (*Ibid.* VIII 15), Серапионе при свт. Иоанне Златоусте (*Ibid.* VIII 9). На *Всел. III Соборе* (431) диак. Весула являлся представителем епископа Карфагенского; А. еп. Иоанна Антиохийского осуществлял связь между группой отступников-епископов, заседавших под председательством еп. Иоанна, и Собором под председательством свт. Кирилла Александрийского. В сер. V в. свт. Анатолий К-польский защищает перед папой св. Львом Великим возможность архидиаконского достоинства для диакона Андрея (*S. Leon.* Ep. 132. 2 // *PG*. 54. Col. 1083A).

В древней Церкви положение старшего диакона было очень высоким, он был тесно связан с епископом. Это прежде всего видно при рассмотрении их функций: А. «замещал» епископа, представляя его на Соборе и ставя подпись под соборными документами. Так, на *Всел. IV Соборе* А. Фотин представлял еп. Пессинунтского Феоктиса, А. Порфирий — еп. Эмесского Урания (Деяние 6-е); О высоком статусе А. говорит то обстоятельство, что на Халкид. Соборе А. К-поля, к-рый был одним из инициаторов Собора, держал речь наравне с епископами (Деяние 10-е). Иногда А. ставились административно даже над епископами, напр. А., выступавший посредником между группой епископов и Собором (III Всел. Собор). А. участвовал в совершении богослужения, исполнял обязанности, связанные с попечением о бедных, занимался обучением молодых клириков, участвовал в их поставлении и мог препятствовать этому (*Mansi*. VII. Col. 223).

В IV в. титул присваивался старшему по хиротонии (а иногда просто признанному наиболее достойным) диакону епархии. В следующем сто-

летию на А. стали возлагаться и адм. обязанности: управление хозяйством епархии, надзор над низшими клириками, отправление по поручению епископа судебных полномочий. Нередко преемником почившего епископа избирался А., над к-рым после избрания совершались последовательно 2 хиротонии: во пресвитера и вслед за тем во епископа. Такое преемство имело место часто и на важнейших кафедрах, таких, как Римская и Александрийская.

В качестве церковных администраторов А. возвысились над пресвитерами, что стало со временем рассматриваться как злоупотребление, ибо противоречило иерархической субординации (I Всел. 18). 7-м прав. Трул. Собор определил: «...диакону, аще бы имел и достоинство, то есть какую-либо церковную должность, не занимать места выше пресвитера, разве когда, представляя лице своего патриарха или митрополита, прибудет во иной град для некоего дела, ибо тогда, яко занимающий его место, будет почтен». Злоупотребление, к-рое пресекали отцы Трул. Собора, совершали, очевидно, чаще других именно А. На Востоке уже в VI в. А. принадлежали только богослужебные функции первого диакона кафедрального собора, управляющая, дисциплинарная и проч. перешли к др. должностным лицам.

В РПЦ сан А. имеет 2 значения: он принадлежит первому диакону Патриаршего собора (в синодальную эпоху принадлежал первому диакону первенствующего в Российской Церкви *Успенского собора* Московского Кремля), а также является наградой для монашествующих диаконов (*иеродиаконов*), в этом случае сан А. аналогичен сану *протодиакона* для диаконов из белого духовенства. А. Патриаршего собора занимает первое место среди диаконов РПЦ, старшинство среди монастырских А. и протодиаконов устанавливается в зависимости от их должностей и старшинства по хиротонии. В отношении титулатуры А., как и протодиаконы, имеют преимущество даже перед священниками, не имеющими сана *протоиерея*, *игумена* или *архимандрита*: им принадлежит титул *Высокопреподобия*, в то время как священникам — *Преподобия*.

На Западе в IX в. А. получили исключительно широкие полномочия: они стали осуществлять полноту юрисдикции в округах, на к-рые

были разделены епархии, — в т. н. архидиаконах (лат. *archidiaconatus*), являясь своего рода викариями епископов и, несомненно, занимая как церковные администраторы и судьи более высокое положение, чем др. клирики. Мн. А. на Западе получали пресвитерское рукоположение (особенно этот обычай распространился в XI–XIII вв. — *Amanieu*. P. 976). В XI–XII вв. А. стали самыми влиятельными священнослужителями в католич. Церкви, соперничавшими с епископами. В своих округах они пытались свести к минимуму или вовсе исключить юрисдикцию епископа. Реакция на чрезмерное возвышение архидиакона началась в XIII в. Значение А. стало падать, их административно-судебные функции перешли к епископам-суффраганам, официальным, генеральным викариям. В XV–XVI вв. они совершенно теряют судебные полномочия. *Триденский Собор* лишил А. всех прежних полномочий, сохранив за ними только титул. В католич. Церкви в наст. время этот титул употребляется редко.

В Англиканской Церкви А. сохранили адм. полномочия, являясь представителями епископов по управлению, и в особенности по надзору за епархиями. В нек-рых протестант. церквях титул А. присваивается вторым священникам соборов больших городов.

*Прот. Владислав Цыпин,
Л. В. Литвинова*

Правосл. чин поставления во А. в рукописях александрийского происхождения (напр., *Alexandr. Patr. рμθ* — 104. Fol. 7, XIV в. — *Дмитриевский*. Описание. Т. 2. С. 347; ср.: *Goar*. Euchologion. P. 235) имеет след. порядок: [1] архиерей читает формулу: «*Ἡ θεία χάρις...*» (*Бжѣственнаа блгодать*) — есть не во всех рукописях]; 2) диакон говорит: «Господу помолимся», архиерей, возложив руку на поставляемого в А., читает молитву «*δέσποτα Κύριε ὁ Θεὸς ἡμῶν, ὁ τὴν ἀρχidiaconίαν τῷ γένει ἡμῶν... χαρισάμενος... αὐτὸς... τὸν δοῦλόν σου... κατὰ κόσμῃσον... ἐν ἀρχῇ ἵστασθαι τῶν διακόνων τοῦ λαοῦ σου...*» (*Влко гди бже нашъ, архидіако̀нство̀ ро̀дѣ̀ нашемѣ... дарова́вый... самъ... раба̀ твоего̀... о̀краси... въ нача́лѣ̀ сто̀атѝ діаконѣ̀въ лю̀да̀ твоего̀...*); 3) епископ облачает поставляемого в *поручи* (к-рые долго были отличием в облачении А. от простого диакона — *Дмитриевский*. Ставленник.

С. 67); 4) возлагая руку на главу поставляемого, епископ возглашает: «Εὐλογητὸς Κύριος, ἰδοὺ γέγονεν...» (Благословенъ Гдѣ! сѣ въстѣ...), на что народ отвечает: «Аксиос». Такой же порядок (с опущением 1 и 3) приводится и в употребляемом ныне в РПЦ Чиновнике (Т. 1. С. 212–214), согласно к-рому поставление во А. совершается на малом входе литургии. В рус. традиции А. получает право носить за богослужением *камилавку* и двойной *орарь*. В Архиратиконе, принятом ныне в греч. Церквах, чин поставления во А. (Ἀρχιερατικόν. Σ. 119–120) состоит из: 1) возглашений др. А.: «Κέλευσον. Κελεύσατε, Κέλευσον, δέσποτα ἄγιε» (Повелѣи, Повелѣителю, Повелѣи, владыко свѣтлый — как при хиротонии); 2) производимого облаченным в епитрахиль, мантию и омофор архиереем объявления: «Ἡ μετριότης ἡμῶν διὰ τῆς χάριτος τοῦ Παναγίου καὶ τελεταρχικοῦ Πνεύματος προχειρίζεται σε Ἀρχιδιάκονον...» (Мѣрность наша блгодѣтѣи всесѣтѣи и свершительна начальнаго дѣла прорѣчествуетъ тѣ архидіакона...); 3) благословения новопоставленного архиерея; далее Архиратикон прибавляет, что при желании епископ может также прочесть над поставляемым молитву: «Δέσποτα Κύριε ὁ Θεὸς ἡμῶν, ὁ τὴν ἀρχidiaκονίαν τῷ γένει ἡμῶν...». В рукописях встречается также древний к-польский чин хиротонии А. во пресвитера, особенность к-рого заключается в том, что сразу вслед за рукоположением бывш. А. во пресвитера епископ вручает свой омофор новому А.; т. о., в древности в К-поле особой молитвы на поставление А. не было (Paris. Coislin. 213. Fol. 29, 1027 г. — *Дмитриевский*. Описание. Т. 2. С. 995).

Лит.: *Никодим [Милаш]*, еп. С. 292–293; *Дмитриевский* А. А. Ставленник. К., 1904. С. 71–73; *Суворов*. Право. С. 26–27; *Leclercq H.* Archidiaque // DACL. Vol. 1. Fasc. 2. Col. 2733–2736; *Amantieu A.* Archidiaque // DDC. P., 1935. Т. 1. Col. 948–1004; *Lampe*. Lexicon. P. 237; *Ἰάκωβος (Πηλίλης)*, ἐπ. Τίτλοι, ὀφείκια καὶ ἀξιώματα ἐν τῇ βυζαντινῇ αὐτοκρατορίᾳ καὶ τῇ χριστιανικῇ ὀρθοδόξῳ Ἐκκλήσιᾳ. Ἀθήνα, 1985. Σ. 137–141.

М. С. Желтов

АРХИЕПИСКОП [греч. ἀρχιεπίσκοπος, лат. archiepiscopus — главный епископ], сан, или титул, епископов. В РПЦ ниже сана митрополита. В нек-рых др. Церквах этот сан выше сана митрополита и усваивается Предстоятелям автокефальных или автономных Церквей.

В лит-ре первые упоминания титула А. выявляются с сер. IV в. Еп. *Мелитий* Ликопольский называет свт. *Александра* Александрийского А. (*Athanas. Alex. Apol. secund. 71*). Сам Мелитий титулуется А. у *Епифания Кипрского* (*Adv. haer. 68. 1*). Ок. 383 г. священники Фаустин и Марцеллин в письме к императорам *Валентиниану II* и *Феодосию I Великому* титулуют папу *Дамаса I* А. (PL. 13. Col. 98). В V в. употребление титула А. становится более частым. В документах *Всел. III Собора* (431) папа Римский св. *Целестин I* (Деяние 1-е и др.), еп. *Кирилл* Александрийский (Деяние 5-е) именуются А. В Деяниях отступнического собрания, происходившего параллельно III Всел. Собору, А. назван *Иоанн I*, еп. Антиохийский, председательствовавший на этом собрании (ДВС. Т. 1. С. 283, 284, 286, 344). В обвинении против еп. Эдесского *Ивы*, разбиравшемся *Антиохийским Собором* 447/48 г., епископы К-польский *Флавиан* и Антиохийский *Домн* именуются А. (*Mansi. VII. Col. 220*), они титулуются А. и в актах Собора в Берите (*Ibid. Col. 212, 213, 231*). Титул А. встречается в документах К-польских Соборов против евтихиан (*Ibid. VI. Col. 652 sq., 769 sq.*; ср.: IV Всел. Деяние 1-е). Ок. 450 г. Созомен именует А. сщмч. *Симеона*, еп. Ктесифона и Селевкии (*Hist. eccl. II 9*). В Деяниях Халкид. Собора (451) для титулования архиереев, возглавлявших церковные великие области, почти во всех случаях употребляется «А.»: папа св. *Лев I Великий* именуется А. (см., напр., Отд. I, а также Деяние 4-е // ДВС. Т. 3. С. 13–14, 24–25), еп. Александрийский *Диоскор I* в Послании архимандритов Собору титулуется А. (Там же. С. 29), так же именуются епископы К-польский *Анатолій I* и Антиохийский *Максим* (Деяния 5-е и 6-е).

Именно в значении титула Предстоятеля более крупного образования, чем церковная область, возглавляемая митрополитом, впервые появляется сан А. Возникновение таких образований связано с развитием адм. деления Римской империи, ибо процесс церковной централизации был направлен на то, чтобы привести организацию Церкви в соответствие с новым адм. делением, к-рое сложилось к IV в. Территориально империя была разделена на 4 префектуры: Галлию, Италию, Иллирик и Восток, самую обширную

из всех. При этом две столицы империи — Рим и К-поль (Новый Рим) — имели особый статус и не входили в префектуры. Префектуры в свою очередь были разделены на диоцезы. Префектура Галлия включала собственно Галлию, Британию, Испанию и Мавританию; Италия — помимо Италии также Германию, Норик, Паннонию, Далмацию, Эпир на западе Балканского п-ова и Африку (со столицей *Карфагеном*); Иллирик с центром в *Фессалонике* — Македонию, в к-рую входил также и юг Балканского п-ова, и Дакию. В префектуру Восток входили диоцезы: Азия (с центром в *Эфесе*), объединившая провинции, расположенные в юго-зап. части М. Азии; Понт со столицей в Кесарии Каппадокийской, занимавший сев.-вост. часть Малоазийского п-ова, и Армянское нагорье; Фракия (вост. оконечность Балканского п-ова с центром в Ираклии), на территории к-рой находилась, не входя в нее административно, новая столица империи — К-поль; Сирия (со столицей Антиохией) и Египет с Ливией и Пентаполем (главный город — Александрия), а также Кипр. Каждый диоцез включал в себя неск. провинций.

Гражданские начальники диоцезов именовались *викариями* (лат. vicarius, греч. βικάριος). Затем викариями (греч. ἐξάρχος — экзарх) стали титуловать и митрополитов столичных городов диоцезов, или великих областей (II Всел. 2), приобретших юрисдикцию над др. митрополитами своих диоцезов. Др. титулом экзархов был титул А. Именно в этом значении известны из церковной титулатуры IV в. А. Кесарии Каппадокийской, Антиохии, Эфеса, Александрии.

Экзархаты, во главе к-рых стояли А., оказались неустойчивыми образованиями: в V–VII вв. одни из них (Александрийский, Антиохийский) выросли до статуса Патриархатов, др. — Понтийский, Асийский и Фракийский — с кафедрами в Кесарии Каппадокийской, Эфесе и Ираклии, соединившись, составили новообразованный К-польский Патриархат. Из Антиохийского (Сирийского) диоцеза выделился Иерусалимский Патриархат (в границах Палестины). В лат. половине империи власть Римского епископа распространилась вначале на Италию, а затем и на весь Запад. При этом первые епископы этих более крупных образова-



ний могли сохранять наряду с титулами Патриарха или папы также и титул А. Ныне титул А. имеют наряду с Патриаршим Предстоятели Церквей: К-польской, Грузинской (архиепископ Мцхетский и Тбилисский), Сербской (архиепископ Печский) и Румынской (архиепископ Бухарестский).

Но по преимуществу А. стали с тех пор именовать Предстоятелей автокефальных Церквей, к-рые не имели Патриаршего сана: первоэпископа Кипрской Церкви, епископа Нов. Юстинианы, с к-рой преемственно связана *Охридская архиепископия* и Болгарская Патриархия, хотя ныне титул А. Нов. Юстинианы носит Предстоятель Кипрской Церкви. В наст. время помимо Предстоятеля издревле автокефальной Кипрской Церкви сан А. имеют Первосвященители автокефальных Элладской и Албанской Церквей. Причем в соответствии с древним значением титула Предстоятели Церквей в сане А. стоят выше по диптиху Предстоятелей с саном митрополита. Но Предстоятели автокефальных Церквей Чешских земель и Словакии, Православной Церкви в Америке наряду с титулом митрополитов имеют также титул А.: первый — Пражского, второй — Вашингтонского. А. титулуются ныне и Предстоятели автономных Церквей: Синайской, Финляндской; глава Японской автономной Церкви наряду с саном митрополита имеет также титул А. Токийского.

Между тем уже в ранневизант. эпоху на Востоке, первоначально в К-польском Патриархате, титул А. стал употребляться и в ином значении. А. начали титуловать епископов, чьи области, находясь на территории митрополичьего округа, изымались из юрисдикции митрополита и переводились в прямую юрисдикцию Патриарха. Такие А. (ἀρχιεπίσκοποι αὐτοκέφαλοι) занимали в диптихах места ниже митрополичьих. Еще позже сан А. становится уже только отличием кафедры или архиерея, не связанным ни с какими особыми властными полномочиями в сравнении с обычными для епископов.

В Русской Церкви титул А. впервые употребляется в XII в. применительно к Новгородским владыкам, в посл. А. стали титуловаться и епископы др. кафедр, в частности Ростовской, Крутицкой, позже Казанской. В РПЦ титул А. никогда не был связан с особыми адм. полномочиями и

является только почетным отличием, при этом А. занимают по старшинству положение после митрополитов. В разные времена титул А. усваивался в РПЦ архиереям на разных основаниях: в зависимости от ранга кафедры — так было по преимуществу в досинодальную эпоху, а также в отдельные периоды синодальной эпохи (в XVIII в., после 1764, — в зависимости от класса епархии), в др. периоды синодальной эпохи сан А. являлся личным отличием архиерея. Так обстоит дело в РПЦ и в наст. время.

В Римско-католической Церкви титул А. получил значение, идентичное значению титула древних митрополитов: церковную провинцию, в к-рую входит неск. диоцезов, возглавляет «митрополит, являющийся архиепископом управляемого им диоцеза» (СІС сап. 435). В *Англиканской Церкви* титул А. носит ее примас Архиепископ Кентерберийский, архиепископский титул имеет также глава 2-й церковной провинции Англии, Архиепископ Йоркский. Среди членов *Англиканского содружества* сан А. или А.-митрополита имеют главы Церквей или церковных провинций в Ирландии, Австралии и др.

Лит.: *Заозерский Н.* О церковной власти. Серг. П., 1894; *Никодем [Милаш], еп.* Право. С. 291; *Гидулянов П. В.* Восточные Патриархи в период четырех первых Вселенских Соборов. Ярославль, 1908; *Amanieu A.* Archevêque // DDC. Т. 1. Col. 928–934; *Maxime des Sardes, metrop.* Le Patriarcat œcuménique dans l'Église Orthodoxe. Р., 1975; *Ἰάκωβος (Πηλίλης), ἐπ.* Τίτλοι, ὀφφίκια καὶ ἀξιώματα ἐν τῇ βυζαντινῇ αὐτοκρατορίᾳ καὶ τῇ χριστιανικῇ ὀρθόδοξῳ Ἐκκλησίᾳ. Ἀθήνα, 1985. Σ. 141–147.

Прот. Владислав Цыпин

АРХИЕПИСКОПИЯ РУССКИХ ПРАВОСЛАВНЫХ ЦЕРКВЕЙ В ЗАПАДНОЙ ЕВРОПЕ — см. *Западноевропейский экзархат русских православных приходов.*

АРХИЕРАТИКОН — см. *Чиновник архиерейский.*

АРХИЕРЕЙ [греч. ἀρχιερεύς — старший иерей], высшая степень священства, то же, что архипастырь или *епископ*, если слово «епископ» употребляется не как обозначение сана, а как именование всех священнослужителей, стоящих на высшей, 3-й, степени священства, в отличие от *пресвитеров* и *диаконов*. При этом А. могут быть по сану епископами, архиепископами, митрополитами, католикосами, патриархами, папами. В НЗ

слово «ἀρχιερεύς» (Мф 26. 3; Лк 22. 54; Деян 19. 14; 22. 30; 23. 4 и мн. др.) обозначает ветхозаветного первосвященника. Это же наименование употребляется по отношению к Господу Иисусу Христу: Евр 4. 14; 5. 10; 9. 11. В рус. переводе Библии в соответствующих местах используется слово «первосвященник». С IV в. «А.» начинает регулярно употребляться как синоним слова «епископ» (первоначально наравне со словом «iereύς», к-рым со временем стали называть не епископов, а пресвитеров — *Lampe. Lexicon.* Р. 238–239).

Слово «А.» и производные от него употребляются в наст. время преимущественно в богослужебном, а также церковно-адм. контексте: *Архиерейский Собор*, архиерейское совещание, в то время как в богословских текстах в аналогичном значении чаще употребляется слово «епископ».

Прот. Владислав Цыпин

АРХИЕРЕЙ ВЕЛИКИЙ ХРИСТОС — см. *Великий Архиерей Христос.*

АРХИЕРЕЙСКИЕ ПЕВЧИЕ, дьяки и подьяки — профессиональные певцы в Др. Руси, из к-рых состояли хоры при архиерейских домах и кафедральных соборах. Наиболее подробные сведения об А. п. сохранились от XVI–XVII вв.

Хоры А. п. были устроены по образцу хора митрополита (Патриарха) всея Руси и делились на *станции*. Численность станиц определялась положением епархии и возглавлявшего ее архиерея в церковной иерархии. Обычно хор А. п. состоял из 5–6 станиц, в 90-х гг. XVII в. — до 9. Как правило, станица состояла из 5 чел. В сер. XVI в. в хоре архиепископа Новгородского, занимавшего среди епархиальных иерархов 1-е место после митрополита Московского, в каждой станице было по 6–7 певцов. Певцы, входившие в 1-ю и 2-ю большие станицы, относились к высшей категории мастеров и назывались певчими дьяками, рядовые А. п. именовались подьяками. Отбирались А. п. из одаренных в муз. отношении местных жителей, гл. обр. из городского населения: посадских людей, ремесленников, детей духовенства. Новый певчий зачислялся в подьяки, проходил обучение и по мере совершенствования мастерства продвигался по служебной лестнице до получения звания дьяка. Иногда в А. п.





попадали отставные или провинившиеся государевы и Патриаршие певчие.

Главной обязанностью А. п. было пение во время *архиерейского богослужения* в кафедральном соборе. Здесь 1-я станица дьяков располагалась на правом клиросе, 2-я — на левом. Подьяки в зависимости от части службы и исполнявшегося песнопения могли петь на клиросе, в алтаре, на амвоне и т. д. Участвовали певцы и в различных *действиях литургических* (пещном, хождении на осляти, летопривождении и др.), в поставлениях архиереев, их выходах, шествиях, поездках по епархии и в столицу, а также в погребениях высокопоставленных особ. Мастерство А. п. позволяло им петь вместе с государевым и Патриаршим хорами, а при необходимости пополнять их.

Репертуар А. п. определялся прежде всего церковным уставом. Развитию и пополнению его способствовали канонизация местных и общерус. святых, введение новых праздников, важные события в жизни гос-ва, вызывавшие смену песнопений в чинах многолетствования, *чаши заздравной* и т. п. А. п. владели всеми стилями древнерус. богослужебного певч. искусства. Напр., кроме рядового *знаменного распева* к 40-м гг. XVI в. новгородский хор исполнял не только обычные, но и 2-голосные, строчные и демественные с *верхом* песнопения (см. *Строчное пение, Демественное пение*). В XVII в. большинство А. п. знало 2 соседние строки в 3- и 4-голосных песнопениях, а нек-рые могли петь все строки. Преобладание в репертуаре строчных песнопений привело к специализации певцов внутри станиц, к делению их на *вершников, путников, демественников, нижников*. Исполняли А. п. и песнопения в стилях *пути, большого распева, знаменного многоголосия*, а в кон. XVII в. освоили *партесное пение*. Мелодическое богатство репертуара дополняли разные варианты распевов к одному и тому же тексту. В 1-й четв. XVII в. новгородские А. п. имели целый Обиход новгородского распева, содержащий песнопения в честь местночтимых святых; в праздники московского происхождения и общецерковные ими чаще всего выпевалась «Обедня строчная московская». В певч. сборниках, принадлежавших А. п., находим произвольный, соловецкий, тихвинский, киевский, греческий и др. распевы;

встречаются и *авторские распевы*: Радиллов, Никитин, Варламовский.

Нередко А. п. выполняли и певческую работу. Так, вологодские певцы Иван Полиектов и Константин Грешной были иконописцами (XVII в.). Источники называют имена А. п., занимавшихся серебряным делом, лицевым шитьем и т. п. Как люди грамотные, они привлекались к книжному письму, к оформлению юридических документов. Им поручались деловые поездки в ближние и дальние города. Псковские А. п., напр., в XVII в. имели «в бою... по копью».

В документах А. п. записывались, как правило, вместе с «владычными» служилыми людьми. В списках они помещались перед или за детьми боярскими и приказными чинами. Социальный статус А. п., т. о., соответствовал положению служилых людей архиерейских дворов, по профессиональным обязанностям они были близки церковному клиру (особенно подьяки), но по положению и месту в об-ве — к служилому сословию. Их могли пожаловать в приказные или в дворцовые дети боярские или дворянским чином. Права А. п. как служилых людей охранялись законом. По *Соборному уложению 1649 г.* «за бесчестье» дьяков полагалось платить 3 р., подьяков — 2 р.

К нач. XVI в. выплата годового жалованья А. п. осуществлялась из денег, поступавших от ставленников во диаконы и священники. После Московского Собора 1503 г. была установлена и хлебная *руга*, к-рая первоначально выдавалась из великокняжеской казны, затем — из епархиальных средств. В каждом хоре складывалась своя величина окладов. К кон. XVI в. новгородские А. п., напр., получали по 5 р. денежного и по 15 четей ржи и овса хлебного жалованья в год. В хоре Сибирского архиепископа в 1-й пол. XVII в. дьякам устанавливался денежный оклад в 6–7 р., хлебный — по 8–10 четей ржи и овса; подьякам — в 3–5 р., хлебный — по 4–5 четей ржи и овса. Кроме основных видов жалованья А. п. получали сукно, «кормовые» и «понахидные» (панихидные) деньги. За счет епархиальной казны им поставлялось платье. Нередко в праздники певцы пользовались столом архиерея, а при сопровождении последнего в столицу — столом Патриарха. Существенным дополнением являлись денежные пожалования за *слав-*

ление в праздник Рождества Христова (от архиереев, монастырских «начальников», во время пребывания в Москве — царя, Патриарха и др. лиц), различные вознаграждения за исполнение к.-л. поручений. Певцам также предоставлялись дворы на землях архиерейской домово́й вотчины, не облагавшиеся налогом.

Лит.: *Бедоненко А. С.* Показания архиерейских певчих XVII в. // ТОДРЛ. 1981. Т. 36. С. 320–328; *Парфентьев Н. П.* Из истории профессиональных хоров в России (XVI–XVII вв.) // Русская хоровая музыка XVI–XVIII вв.: Сб. науч. тр. ГМПИ им. Гнесиных. М., 1986. Вып. 83. С. 100–117; *он же.* Древнерусское певческое искусство в духовной культуре Российского государства: Школы. Центры. Мастеря. Свердловск, 1991. Гл. 1, 4.

Н. П. Парфентьев

АРХИЕРЕЙСКИЙ ДОМ.

В кон. X–XVII в. А. д. (архиерейский двор) — это церковно-адм. учреждение, посредством к-рого архиерей осуществлял свою власть над подведомственным ему духовенством, вершил суд над клириками и населением принадлежавших А. д. вотчин, управление к-рыми являлось одной из важнейших функций А. д. Сведений об А. д. в домонг. эпоху чрезвычайно мало, известен лишь ряд упоминаний о владычных *наместниках*, помогавших архиереям в управлении епархией (в частности, вершивших суд), и о владычных *тиунах*, управлявших хозяйством архиерея. Для XIV–XV вв. довольно подробные сведения сохранились о Московской митрополичьей кафедре и Новгородской архиепископии. В состав архиерейского двора, во главе к-рого стоял дворецкий, входило большое число светских вассалов архиерея, исполнявших должности *бояр, стольников, чашников, кравчих, ясельничих* и проч., а также слуг. К числу светских вассалов архиерея принадлежали наместники и волостели, управлявшие населением земельных владений кафедры, а также десятинники — представители архиерея на территории десятин, адм. округов, на к-рые делилась территория епархии. Десятинники ведали сбором налогов с приходского духовенства в архиерейскую казну и вершили суд над белым духовенством по гражданским делам. Судьями 2-й инстанции, к-рым можно было жаловаться на действия десятинников, были владычные бояре, решения к-рых передавались на утверждение архиерея. Казной А. д. ведал казначей, хозяйством в резиденции



архиерея — ключник, к-рому подчинялся многочисленный персонал; и казначей, и ключник, как правило, были духовными лицами.

Об А. д. в XVI в. можно судить также преимущественно по документам из архивов Московской митрополии и Новгородской кафедры, позволяющим достаточно подробно охарактеризовать структуру А. д. и круг обязанностей отдельных лиц. Во главе архиерейского двора в этот период стоял дворецкий (или боярин), к-рый руководил деятельностью всех должностных лиц; одной из его важнейших обязанностей был надзор за распределением служб детей боярских (светских вассалов архиерея) и за наделением их поместьями (при свт. *Макарии* дворецкий также отвечал за протокол дипломатических приемов митрополита). А. д. отправлял детей боярских в военные походы, посылал их в качестве приказчиков для управления вотчинами А. д. или в качестве десятинников для управления десятинами. А. д. был местом, где вершился суд над духовенством епархии и населением вотчин кафедры. Суд этот мог вершить лично архиерей, но чаще поручал это одному из бояр, к-рый судил вместе с дьяками.

Важнейшей частью А. д. была казна во главе со старцем-казначеем, к-рому помогали казенные дьяки. Казна занималась сбором и распределением доходов (часть из них передавалась на личные расходы архиерею — в «келью»), отдачей земель на оброк, порядком крестьян на хозяйство, проводила податные описания земель А. д. Приказчики несли ответственность перед казной за сбор налогов. Казначей и дьяки могли вершить суд по делам, входившим в их компетенцию. В казне хранился архив А. д. Др. важной частью А. д. была канцелярия во главе с владычным дьяком, к-рому помогали неск. подьячих. В канцелярии оформлялись грамоты, исходившие от архиерея, печатью архиерея их скреплял печатник — близкий к архиерею старец. Повседневную жизнь А. д. обеспечивали хозяйственные ведомства: сушило (место хранения продуктов), житенный двор (место хранения зерна), погребной, конюшенный двory и др. Этими ведомствами с их многочисленными работниками руководили соответствующие старцы: сушиленный старец, погребной старец (чашник) и др., подчинявшиеся дво-

рецкому и казначею. Ко 2-й пол. XVI в. каждый А. д. имел свое подворье в Москве, где сидел стряпчий из детей боярских, представлявший интересы А. д. перед высшей светской и духовной властью.

Важные изменения в жизнь А. д. внес *Стоглавый Собор* (1551), установивший суд непосредственно архиерея над подчиненными его власти настоятелями и строителями мон-рей и устранивший от участия в таком суде владычных бояр, из светских лиц на суде могли присутствовать лишь дьяки, записывавшие судебные решения. Собор сохранил суд бояр и десятинников по отношению к приходскому духовенству по гражданским делам, но установил, что в суде должны также участвовать выборные представители духовенства — *старосты поповские* и земские или градские старосты, «к-рым царь повелит». Участники суда могли жаловаться архиерею на неправильные действия судей, а архиерей должен был утверждать решения бояр после публичного чтения судебных протоколов в присутствии заинтересованных сторон. По решению Собора сбор дани от десятинников был передан поповским старостам. Собор также предписал архиереям назначить в отдельных округах своими представителями авторитетных настоятелей мон-рей или протопопов для руководства и контроля за местным приходским духовенством. Решения Стоглавого Собора в полном объеме не были проведены в жизнь, но они положили начало снижению роли светских вассалов архиереев в жизни А. д.

Круг материалов, позволяющих судить об А. д. в XVII в., значительно шире, нежели в отношении более раннего времени, для этого периода сохранились материалы из архивов Сарской и Вологодской епархий, новооткрытых Великоустюжской и Холмогорской епископий и менее значительные группы материалов из архивов др. епархий. В 20-х гг. XVII в. в А. д. возникли новые органы управления — приказы, при *Патриаршем дворе* были созданы Дворцовый, Казенный, Судный и Разрядный приказы. Дворцовый приказ осуществлял суд и управление вотчинами и крестьянами Патриаршего дома, в нем заседали Патриарший дворецкий и дьяк. Казенный приказ, в к-ром заседали 2 дьяка, ведал сбором и распределением доходов, поступающих

в Патриаршую казну. Судный приказ вершил суд над светскими и церковными людьми по всем делам, входившим в юрисдикцию Патриарха, в нем заседали 2 Патриарших боярина и 2 дьяка. Разрядный приказ ведал службами и испомещением светских вассалов Патриарха, там же надзирали и за исполнением церковными учреждениями своих обязанностей по отношению к гос-ву, рассматривали дела о преступлениях против веры. В этом приказе заседали 2 боярина (1 — от царя, 1 — от Патриарха) и 2 дьяка. Эта реформа управления не была полностью заимствована др. епархиями. Так, в новгородском доме Св. Софии было лишь 2 приказа — Казенный (преемник казны), где заседали казначей-монах (в случае необходимости вершивший суд) и дьяк, и Судный приказ (разряд), где заседали дворецкий и 2 дьяка. Судебные функции 2 приказов не были строго разграничены. Др. важным новшеством стало поручение (в соответствии с решениями Стоглавого Собора) архиереями в ряде епархий функций управления приходским духовенством на местах протопопам городских соборов или настоятелям крупных мон-рей.

Наметившиеся перемены получили дальнейшее развитие во 2-й пол. XVII в. после решений Соборов 1666–1667 гг. и 1675 г., передавших суд над духовными лицами исключительно назначенным архиереями представителям духовенства. В жизни А. д. эти решения нашли свое отражение в том, что в состав судного приказа был введен духовный судья (чаще всего настоятель мон-ря). Еще более важное значение имело назначение архиереями в адм. округа наместников из числа духовных лиц. Приходское духовенство должно было выплачивать известные средства (налог «за десятиличный доход») на содержание светских вассалов архиерея, но от управления духовенством владычные дети боярские были отстранены. Все это вело к упадку роли и значения служивших архиерею детей боярских в епархиальном управлении. Этому способствовала также политика гос. власти, к-рая в XVI–XVII вв. неоднократно отписывала у А. д. детей боярских вместе с их поместьями.

Помимо центра суда и управления А. д. являлся также центром духовного просвещения. Здесь по благословению архиерея владычные писцы

переписывали книги (сохранились сведения о подобной деятельности Новгородских архиепископов в XIV–XV вв.), при А. д. подчас имелись и мастерские ювелиров и иконописцев.

Лит.: Горчаков М. И., *прот.* О земельных владениях Всерос. митрополитов, Патриархов и Святейшего Синода (988–1738 гг.). СПб., 1871; Кантерев Н. Ф. Светские архиерейские чиновники в Др. Руси. М., 1874; Перов И. Ф. Епархиальные учреждения Русской Церкви в XVI и XVII вв. Рязань, 1882; Соловьев Н. А. Сарайская и Крутицкая епархия // ЧОИДР. 1894. Кн. 3; Шишко И. И. Патриарший казенный приказ: Его внешняя история, устройство и деятельность. М., 1894; Покровский И. М. Казанский архиерейский дом. Каз., 1906; Верюжский В. Афанасий, архиеп. Холмогорский: Его жизнь и труды в связи с историей Холмогорской епархии. СПб., 1908; Веселовский С. Б. Феодальное землевладение в Северо-Восточной Руси. М.; Л., 1947; Греков Б. Д. Новгородский дом Св. Софии // Избр. тр. Т. 4. М., 1960; Шапов Я. Н. Государство и церковь Др. Руси X–XIII вв. М., 1989; Мельник А. Г. Ростовский митрополичий двор в XVII в. // Сообщ. Ростовского музея. 1991. Вып. 1.

Б. Н. Флоря

А. д. в 1-й пол. XVIII в. В период реформ Петра I в А. д. сохранялись приказы. Духовный приказ, по сути являвшийся канцелярией архиерея, ведал церковно-адм. и судебными делами, касающимися веры и благочестия, церковного благочиния и народной нравственности. Во главе духовного приказа стоял судья, обычно из монашесствующих, и дьяк, позднее переименованный в секретаря; в период междуархиерейства они занимали первенствующее место среди домовых управителей. В непосредственном подчинении духовного приказа находились провинциальные духовных дел управители, число к-рых зависело от обширности епархии. В ведении Казенного приказа находились различные сборы с духовенства и мирян епархий, отчасти в нем было сосредоточено ставленническое делопроизводство, Казенный приказ также выполнял функции прихода-расходного отд-ния. Дворцовый, или вотчинный, приказ во главе с дворецким или стряпчим домовых дел управлял недвижимыми имуществами и землями А. д. Дворцовому приказу подчинялись вотчинные приказчики и поселские старцы, в нем ведались вотчинные крестьяне, составлялись земельные акты, производился суд по вотчинно-владельческим делам.

Упадок значения А. д. начался после издания «Духовного регламента» (1720), в к-ром содержался пункт,

предусматривавший создание коллегии для управления епархией из монашесствующих и священнослужителей сверх «обычных домовых... управителей» в случае отсутствия или немощи архиерея. После появления духовных консисторий, к-рым были переданы церковно-адм. и судебные вопросы, в ведении А. д. остались только функции управления имуществом, принадлежавшим архиерейской кафедре. Процесс замены приказов консисториями начался со времени учреждения Святейшего Синода (1721) и продолжался в течение неск. десятилетий. Указом от 9 июля 1744 г. все архиерейские домовые правления было предписано именовать консисториями, первенствующим членом консистории являлся епархиальный архиерей. Уездные духовные приказы были переименованы в духовные правления, имевшие свой штат чиновников и служителей, не входивших в штат А. д. Казенный и вотчинный приказы при консисториях образовали экономический стол, или канцелярию. В нек-рых епархиях приходо-расходное отд-ние консистории именовалось экономической конторой во главе с экономом. В отношении к Синоду все архиерейские дома с их учреждениями были разделены на 3 повытья, каждое из к-рых находилось в ведении отдельного синодального секретаря. Со времени учреждения Синода почти все епархии должны были держать в Москве и С.-Петербурге особых стряпчих для принятия и рассылки указов.

Несмотря на указы Петра, запрещавшие держать в архиерейских домах «лишних служителей», домовые штаты вплоть до 1764 г. оставались многолюдны. Помимо лиц духовного звания в штате находились приказные, стряпчие, дворецкие, комиссары, дворяне, ремесленники, дворовые слуги. В 1725 г. персонал новгородского А. д. насчитывал 1233, ростовского — 498, псковского — 288, тверского — 240, крутицкого — 151 служителя. После указа 1705 г. о половинном жалованье служителям А. д. в составе архиерейских служителей почти не осталось представителей знатных родов. После *разборов духовенства* в 30-х гг. XVIII в. правительство решило оставлять при А. д. только отставных офицеров и солдат.

Средствами содержания А. д. служили окладные и неокладные доходы

с духовенства и мирян, доходы с недвижимых имений, принадлежавших кафедре или приписанным к А. д. монастырям, и пожертвования. Основным источником содержания архиерейских кафедр являлись населенные имения. Богатейшими владельцами недвижимых имуществ были новгородский, ростовский, тверской, рязанский, крутицкий, казанский А. д. Молодые кафедры — Устюжская, Холмогорская (Архангелогородская) имели мало недвижимости, а Астраханская не имела земельных владений вовсе. Наиболее доходным являлось обладание пашнями, леса, составлявшие значительную часть владений вятского А. д., даже не учитывались в силу незначительности доходов, а наибольшую ценность для Холмогорского архиерея представляли не пашни, а рыбные промыслы. Первые десятилетия XVIII в. характеризуются запустением практически всех домовых вотчин, причиной чего было как общее разорение страны в годы Северной войны, так и секуляризационные тенденции в политике правительства Петра. В эти годы единственным источником роста земельных владений кафедр оставалась приписка к ним мон-рей. Одновременно множество приписных мон-рей было закрыто или обращено в епархиальные с отобранием вотчин от архиерейских домов. Ко времени ревизии 1744 г. приписных мон-рей вовсе не числилось у астраханского, воронежского, коломенского, рязанского, смоленского, суздальского А. д.

Среди окладных доходов А. д. первое место принадлежало дани с церкви, взимание к-рой регламентировалось грамотами Патриарха *Иоакима* 1687 и 1689 гг.: дань за пользование усадьбами платилась духовенством и причтом со своих дворов, а с дворов прихожан — в виде налога за доход с треб. Кроме того, дань уплачивалась и с церковной земли в тех местностях, в к-рых духовенство владело пахотной землей или угодьями. Обложению данью и записи в оклад с указанием суммы годового сбора подлежала каждая построенная и освященная церковь. От уплаты дани освобождались лишь немногие церкви в областях с преобладанием новокрещеных. Среди статей неокладных доходов известны: оброк за арендное пользование недвижимой собственностью А. д., пошлины с духовенства и причта, пошлины с вечных памятей, штрафные деньги,

судебные пошлины. Попыткой регламентировать разнообразные поборы с духовенства в пользу архиерея явился указ Синода от 6 нояб. 1723 г., установивший размеры пошлин за поставление, подписание грамот и т. д. Указом Петра от 3 июня 1714 г. размер вечных пошлин был удвоен, с тем чтобы одна половина шла через Монастырский приказ архиереям, а др. направлялась на содержание лазаретов. Окончательно размер вечных пошлин был установлен на конференциях Сената и Синода 8 и 14 апр. 1731 г. Хотя вечные пошлины считались в числе неокладных доходов, правительство пыталось назначить отчисления с них и за недобор вечных пошлин начисляло на А. д. недоимку. В 1-й пол. XVIII в. обозначилось стремление архиереев переводить крестьян своих вотчин на денежный оброк, развитие к-рого привело к тому, что денежные сборы с крестьян стали превышать денежные сборы с храмов и духовенства.

Помимо денежных поступлений большую роль в хозяйстве А. д. играли хлебные доходы, среди к-рых различали окладной хлеб, собираемый с крестьян на жалованье приказчикам, и неокладной, собираемый с полей, засеваемых самими А. д., или взимаемый при помоле хлеба на домовых мельницах. Значительные размеры окладного хлеба собирались только в новгородском, ростовском, вологодском, казанском А. д. Для записи хлебных доходов и расходов в А. д. велись хлебные приходо-расходные книги, к-рые подлежали строгому контролю гос. власти в лице Монастырского приказа, затем Синода.

В продолжение XVIII в. правительство неоднократно принимало меры по ограничению прав А. д. по отношению к своему недвижимому имуществу и, насколько возможно, пыталось использовать доходы кафедр для нужд гос-ва. С самого начала царствования Петра нередки были случаи отобрания вотчин, принадлежавших епископским кафедрам, и передача их частным лицам или отписки на государя. Петр неоднократно обращался к архиереям с требованием значительных денежных сумм (от 100 до 15 тыс. р.), возлагал на А. д. обязанности постройки кораблей. Были начаты описи епархий и имуществ А. д. 31 янв. 1701 г. Монастырский приказ получил право

заведования всеми расходами и доходами А. д., распоряжение архиерейской казной перешло в руки присылавшихся из Монастырского приказа стольников, затем и «ведомцев», оттеснивших домовых казначеев на второй план. Все остаточные суммы А. д. были обязаны передавать на гос. нужды, напр., из коломенского А. д. было отослано в Монастырский приказ в 1701–1722 гг. более 26 тыс. р. Для переливки на деньги изымалась из А. д. золотая и серебряная посуда.

В 1702 г. гос. властью была установлена сумма поступлений в казну от А. д. и мон-рей — 50 тыс. р. К 1710 г. эта сумма была распределена по мон-рям и 12 А. д. (8 остались «неопределенными»). Средства, оставшиеся на содержание А. д., назывались «определенными», а суммы, к-рые подлежали отправке в Монастырский приказ, назывались «заопределенными». «Заопределенные» суммы были, как правило, назначены на основе преувеличенных представлений о постоянных доходах А. д., поскольку после показателей взятого за основу для расчетов 1704 г. доходность всех статей хозяйства падала в связи с прогрессирующим разорением страны. По этой причине большинство А. д. не могли вносить всех установленных сумм, иногда правительство возвращало часть «заопределенных» сумм А. д. Вотчины и все доходы «определенных» А. д. в свою очередь разделялись на «определенные» и «заопределенные». Доходы с первых шли на содержание А. д., а сами вотчины находились в ведении домовых служителей. Вторые находились в ведении светских властей, доходы с них поступали в счет «заопределения» в Монастырский приказ.

Негативно отразилось на экономическом положении А. д. учреждение губерний (1708), поставившее отдаленные вотчины, принадлежавшие А. д., в тройную зависимость: по духовным делам — от епископа той епархии, в к-рой находилась вотчина, в отношении денежных платежей — от губернских и провинциальных властей, в отношении натурального оброка — от своего А. д. Ко времени учреждения Синода вотчины церковных учреждений оказались разоренными и были возвращены под высшим ведением Синода в заведование епархиальных властей. Однако устранить светские власти от вмешательства в управление архиерейскими

вотчинами было невозможно, т. к. обязанность собирать подушную подать с 1718 г. оставалась их прерогативой. Только к кон. 1727 г. Синод добился высылки из большинства епархий ведомостей для определения окладов и сбора подушной подати.

Еще более пагубным для экономики А. д. было изъятие у них промысловых угодий и доходных статей (рыбных ловель, мельниц, мостов, кузниц, перевозов, ярмарок, соляных варниц). В ведомство Монастырского приказа в 1701 г. эти доходные статьи были отписаны у крутицкого и нижегородского А. д., в 1704 г. — у астраханского, казанского и холмогорского, в 1723 г. в ведомство Коллегии экономии перешли доходные статьи тобольского А. д. Во времена *Анны Иоанновны* с владений архиереев был даже учрежден сбор на содержание конных заводов. В период правления *Елизаветы Петровны*, когда место Коллегии экономии заняла Канцелярия синодального экономического правления, положение А. д. неск. улучшилось.

Открытые в 40-х гг. XVIII в. С.-Петербургская, Московская, Переславль-Залесская, Костромская, Владимирская и Тамбовская епархии содержание получали из средств мон-рей, обращенных с этой целью в кафедральные. Синод удержал в своих руках сборы с области своего бывш. управления, поступившись только средствами Тамбовской кафедры, а Коллегия экономии уступила лишь «заопределенные» средства кафедральных мон-рей.

Статьями расходов А. д. являлись: расходы церковно-богослужебного характера, выдача жалованья соборьянам, придворному и домовому штату, содержание архиерея и его штата, содержание архиерейских подворий в Москве и С.-Петербурге. Расходы в «определенных» А. д. всегда превышали доходы.

До учреждения Синода устройство школ зависело от личной инициативы архиереев и происходило за счет А. д. В 1702 г. была открыта школа при ростовском А. д., в 1706 г. — при новгородском, в 1714–1715 гг. — при смоленском и иркутском А. д. Существовали школы в Киевской, Черниговской, Переславской епархиях. По «Духовному регламенту» содержание учителей и обеспечение учеников пособиями возлагались на А. д., средства на содержание учеников



следовало получать из мон-рей и церквей, однако на практике обязанность содержать школы была возложена всецело на А. д. В XVIII в. при А. д. существовали семинарии: Нижегородская (до 1743), Крутицкая (1744–1751), Вологодская, Вятская (до 1744), Холмогорская, Воронежская, Астраханская, Тобольская. За исключением новгородского и смоленского А. д., получавших в сумме «определенных» окладов средства на содержание школ, в бюджете А. д. таких сумм не предусматривалось.

Считалось обыкновением, чтобы личные («келейные») средства архиереев употреблялись на постройку и украшение церквей, приобретение предметов для архиерейской ризницы, книг, на раздачу милостыни, вклады в мон-ри и т. д. Однако грань между келейными деньгами архиерея и домовою казною А. д. зачастую трудноразличима. В значительных финансовых злоупотреблениях в XVIII в. обвинялись архиереи *Антоний (Черновский)*, *Георгий (Дашков)*, *Варлаам (Леницкий)*, *Сильвестр (Холмский)*, *Лаврентий (Торка)*, *Гедeon (Криновский)*.

А. д. в 60-х гг. XVIII — нач. XX в. В 1762 г. на населенных землях, принадлежавших А. д., числилось 166 918 крестьянских душ. *Секуляризация*, окончательно оформленная именным указом императрицы Сенату и манифестом от 26 февр. 1764 г., совершенно изменила общий строй епархиально-владельческого управления в Русской Церкви: населенные земли, принадлежавшие архиерейским кафедрам и мон-рям, были переведены в собственность казны, А. д. из крупного владельца недвижимых имуществ превратился в собственника неск. десятин земли и леса или же в арендатора своих прежних имений. Сумма, предназначавшаяся на содержание А. д., была получена исходя из расчета по 1 р. взамен каждой крестьянской души, но затем уменьшена на 16 332 р. А. д. 1-го класса было установлено содержание: с.-петербургскому — 15 тыс. р., новгородскому — ок. 11 тыс. р., московскому — ок. 7500 р. На содержание архиерейских домов 2-го класса (их было 8) отпускалось в среднем по 5500 р., 3-го класса (их было 15) — по 3232 р. Кроме того, отдельные средства предназначались на содержание нек-рых кафедр и викариев. Окладные сборы с духовенства и церквей в архиерейскую казну были отменены. В 1764–

1787 гг. архиерейские дома получали штатное жалованье из Коллегии экономии, с 1787 г. — из ведомства Казенных палат. В 1786 г. были составлены штаты для укр. епархий: Киевской (митрополия приравнена к Московской), Черниговской, Новгород-Северской, с ассигнованием на все 70 264 р. В 1788 г. последовало запрещение испрашивать из казны пособия на починку епархиальных зданий, но предписывалось производить ее на положенные оклады.

На бедственное положение А. д. обратило внимание правительство *Павла I*. В 1797 г. было издано распоряжение об увеличении земельных владений кафедр вдвое (не менее 60 десятин) и об отводе им в собственность мельниц, рыбных ловель и разных угодий. Указ Сената от 19 июля 1798 г. подтвердил неотъемлемость недвижимых владений А. д. В царствование *Александра I* указами 1805, 1810, 1819 гг. вопреки указу Петра I А. д. было предоставлено право с Высочайшего соизволения приобретать ненаселенные земли. Кроме того, принадлежавшие А. д. городские здания были освобождены от военного постоя и большинства городских повинностей, а земельные и лесные угодья — от земельного сбора. А. д., пострадавшим в Отечественную войну 1812 г., выдавались пособия из казны. 4 июня 1824 г. Александр I утвердил мнение Государственного Совета о наделении мон-рей и А. д. землями. В XIX — нач. XX в. правительство неоднократно издавало распоряжения, подтверждавшие неотчуждаемость церковных земель. В 1835 г. было повторено распоряжение о наделении А. д. из казны мельницами и угодьями. В ряде случаев нек-рым кафедрам отводились наделы в 200 и 300 десятин, вместо недостающих угодий назначалось денежное содержание. В 1841 г. штатные оклады по Духовному ведомству были переложены с ассигнаций на серебро, причем для нек-рых А. д. они были увеличены. После освобождения крестьян от обязательной службы при А. д. в результате реформы 1861 г. на наем служителей А. д. была ассигнована особая сумма из общественных сборов с гос. крестьян в размере 307 850 р. в год.

Принятием в 1841 г. Устава духовных консисторий была заложена единая правовая основа для деятельности А. д., управление к-рыми стало

обязанностью консистории. В 1867 г. разделение епархий на классы было отменено и утверждены новые штаты А. д. Оклады были установлены в зависимости от местных условий: архиереям — от 1500 до 7828 р., на содержание служителей и свиты — от 3110 до 5 тыс. р. В 1911 г. расходы на А. д. (включая сборы и оклады епископов) составляли 939 302 р. 70–80% денежных средств А. д. составляли доходы от земельных владений и от эксплуатации угодий.

В отношении недвижимых церковных имений на национальных окраинах Российской империи правительство в XIX в. продолжало политику секуляризации. В 1841 г. последовало распоряжение об отобрании в казну всех населенных земель, находившихся во владении А. д. в Зап. крае, 20 июля 1842 г. было утверждено Положение об обеспечении правосл. духовенства (в т. ч. и А. д.) в зап. губерниях Российской империи. В 1852 г. были изъяты в казенное управление недвижимые церковные имения в Грузии, обращенные в гос. собственность в 1869 г. В 1871 г. подобные меры были распространены на Имеретию и Гурию, в 1880 г. — на Мингрелию. На содержание духовенства Зап. края были назначены высокие штатные оклады, духовные ведомства Грузии, Имеретии, Гурии и Мингрелии получили сумму, равнявшуюся арендным доходам с отобранных имений.

В кон. XIX в. в состав А. д., как правило, входили: эконом, казначей, неск. иеромонахов, иеродиакон, псаломщик, келейник и хор из неск. десятков певчих. Устав духовных консисторий 1883 г. предписывал епископам управлять А. д. через экономов, по повелению архиереев управители А. д. время от времени привлекались к решению общепархиальных дел (гл. обр. к проведению расследований). А. д. были уничтожены принятием 23 янв. 1918 г. декрета «*Об отделении церкви от государства и школы от церкви*», лишившего Церковь права юридического лица и права владения собственностью.

Лит.: *Добрюклоцкий А. П.* Руководство по истории Русской Церкви. М., 1893. Вып. 4. С. 123–140; *Чижевский И.* Устройство православной Российской Церкви. Х., 1898; *Завьялов А.* Вопрос о церковных имениях при имп. Екатерине II. СПб., 1900; *Архиерейский дом // ПБЭ.* Т. 2. Стб. 45–47; *Покровский И. М.* Казанский архиерейский дом. Каз., 1906; *он же.* Средства и штаты Великорусских архиерейских домов со времени Петра I до учрежде-



ния духовных штатов в 1764 г. Каз., 1907; Кузнецов Н. Д. К вопросу о церковном имуществе и отношении государства к церковным недвижимым именьям в России // БВ. 1907. Июль. С. 592–648; Сент. С. 67–95; Верховский П. В. Населенные недвижимые именья Св. Синода, архиерейских домов и мон-рей при ближайших преемниках Петра Великого. СПб., 1909; Анисимов Е. В. Церковная и податная реформы Петра I // ВНА. 1988. Вып. 37. С. 163–172; Римский С. В. Православная Церковь и государство в XIX в. Р.-н/Д., 1998; Смолич. История РЦ. Ч. 1. С. 277–278.

А. И. Алексеев

АРХИЕРЕЙСКИЙ СОБОР, канонический орган высшей власти и управления в поместной Церкви, в т. ч. в РПЦ, в соответствии с ее ныне действующим Уставом, принятым на А. С. 2000 г. (Разд. III).

Каноническая основа структуры управления в автокефальной поместной Церкви определена 34-м Ап. прав.: «Епископам всякаго народа подобает знати перваго в них, и признавати его яко главу, и ничего превышающего их власть не творити без его разсуждения: творити же каждому только то, что касается до его епархии и до мест к ней принадлежащих. Но и первый ничего да не творит без разсуждения всех. Ибо тако будет единомыслие, и прославится Бог о Господе во Святом Духе, Отец и Сын и Святой Дух». *Иоанн Зонара* в своем толковании этого правила говорит: «...и первенствующему епископу правило не позволяет, по злоупотреблению честию, превращать оную в преобладание, действовать самовластно и без общего согласия своих сослужителей делать что-либо указанное выше, или подобное тому». Аналогичная норма содержится в Антиох. 9; I Всел. 5 («признано, чтобы в каждой области дважды в год были Соборы»); II Всел. 2 («дела каждая области благоучреждати будет Собор тоя же области») и др. канонических правилах. Под «Собором» здесь подразумевается Собор епископов области, др. словами, *поместной Церкви*. Так, *Всел. IV Собор* определил, «согласно правилам святых отец, чтобы в каждой области епископы дважды в году собирались во едино, где назначит епископ митрополии, и исправляли все, что откроется» (прав. 19). 8-е прав. Трул. Собора изменило периодичность в созыве Соборов, не коснувшись их состава: «Но как по причине набегов варваров, и по иным случайным препятствиям, предстоятели церквей не имеют возможности со-

ставляти Соборы дважды в году, то разсуждено: для могущих, как вероятно, возникнуть церковных дел, в каждой области, всемерно быти Собору вышереченных епископов единожды в лето...»

Тот же исключительно архиерейский состав Собора предусмотрен VII Всел. 6 и Карф. 14. В Карф. 18 (27) речь идет о том, чтобы на Соборах Карфагенской Церкви, епископат к-рой был особенно многочислен, каждая митрополия была представлена не всеми епископами, но особыми представителями, при этом непременно в епископском сане: «Подтвердити подобает на сем святом Соборе, чтобы по правилам Никейского Собора ради церковных дел, которые не редко отлагаются со вредом для народа, каждо годно был созываем Собор, на который бы все, занимающие первья в областях кафедры, присылали от своих Соборов двух, или сколько изберут, епископов, в местоблжистели, дабы составившееся таким образом собрание могло имети совершенное полномочие». Об исключительно епископском составе Соборов свидетельствуют Карф. 14, 87 (98), 127 (141, 142). 40-е прав. Лаодик. Собора гласит: «Епископам, на Собор призываемым, не подобает небрежи, но ити и вразумляти, или вразумлятися ко благоустроению Церкви, и прочаго. Аще же пренебрежет таковой, то сам себе обвинит: разве аще по болезни останется».

Каноны не предусматривают Соборов, в к-рых участвовали бы *пресвитеры, диаконы и миряне*. Из истории древней Церкви известно об участии в деяниях Собора пресвитеров, диаконов и мирян, но без канонически установленных полномочий.

Обязанность созывать Соборы и председательствовать на них Антиох. 16, 20 и IV Всел. 19 возлагают на митрополита как главу поместной Церкви.

Подобно высшей церковной власти в древних автокефальных митрополиях, в Патриархатах церковная власть осуществлялась в единении первоиерарха — Предстоятеля с Собором епископов. Но поскольку регулярные собрания епископов таких обширных областей, какими являются Патриархаты, связаны с большими затруднениями и неудобствами, уже в период Вселенских Соборов при Патриарших кафедрах

образовались постоянные соборы, или синоды епископов. Слово «синод» (греч. *σύνδοξος*) означает собор, но в рус. языке оно стало употребляться в значении «малый постоянно действующий собор». Особую важность среди них имел, конечно, К-польский «синод эндимуса» (*σύνδοξος ἐνδημοῦσα* — синод, постоянно находящийся в столице). Он составлялся из митрополитов и епископов, приезжавших в столицу по делам своих кафедр и порой проживавших в ней по неск. лет. Благодаря этому Патриарх во всякое время имел возможность собрать достаточное число *архиереев* для принятия соборного решения.

В Русской Церкви, входившей с начала ее канонического устройства в К-польский Патриархат, высшая власть изначально принадлежала митрополиту с Собором епископов. Митрополит созывал епископов на Собор и председательствовал на нем. Вместе с Собором он открывал новые епископские кафедры, вершил суд над епископами. Отпадение К-польского Патриарха *Иосифа II* и присланного им на Русь митр. *Исидора* в унию послужило в соответствии с 15-м прав. Двукр. Собора основанием к исторически назревшему событию — отделению Русской Церкви от кириархальной К-польской Церкви. Преемник Исидора св. *Иона* поставлен был митрополитом в 1448 г. Собором рус. епископов без утверждения К-польского Патриарха. С тех пор, даже после падения унии на греч. Востоке, Собор рус. епископов самостоятельно избирал Предстоятеля Русской Церкви.

Порядок управления в автокефальной Русской Церкви строился в соответствии с канонами: Ап. 34, 37; Антиох. 9; I Всел. 4, 5; II Всел. 2; IV Всел. 9, 17, 19. Митрополиты созывали епископов на Соборы и председательствовали на них. Принято было за правило, чтобы архиереи собирались в Москву для совещаний не реже одного раза в год. При необходимости епископы собирались чаще. Случалось, что, съехавшись в Москву по требованию обстоятельств, архиереи надолго задерживались в столице, составляя с малыми промежутками времени целый ряд Соборов. Иногда Собор созывался «из прилучившихся в Москве епископов», подобный К-польскому «синоду эндимуса». Для этого почти все архиереи имели в Москве свои

постоянные подворья. Соборы Московской эпохи традиционно именовались Освященными Соборами. В их деяниях принимали участие не только архиереи, но и *архимандриты, игумены*, пресвитеры, а также носители светской власти — великие князья, вполн. цари, бояре, но канонически установленными властными полномочиями обладали на них только архиереи.

Из Соборов этой эпохи особую историческую значимость имели следующие: 1492 г., когда решен был нелегкий ввиду широкого распространения апокалиптических настроений вопрос о составлении пасхалии на 8-е тыс. от сотворения мира; 1503 г., подтвердивший право мон-рей на владение населенной землей; 1504 г., осудивший ересь жидовствующих; 1547 и 1549 гг., совершившие канонизации мн. рус. святых; 1551 г., издавший «Стоглав», свод законов об устройении церковного порядка (название сборника перенесено было и на сам Собор).

В 1589 г. на Руси было учреждено Патриаршество (см. *Патриаршество в России*). От вост. Патриархов рус. Первосвятитель отличался прежде всего тем, что при нем не было постоянного собора-синода, какой в то время уже состоял при Патриархах на Востоке. Освященные Соборы и при Патриархах оставались высшей инстанцией власти в Русской Церкви. Самыми значительными по своим последствиям были Соборы: 1620 г., подтвердивший сложившийся к тому времени на Руси обычай перекрещивать католиков и протестантов при их *присоединении к Православию*; 1654 г., отменивший это решение Собора 1620 г. и начавший по инициативе Патриарха *Никона* исправление церковных книг; Большой Московский 1666–1667 гг. с участием вост. Патриархов, подтвердивший осуждение старых обрядов и низложивший Патриарха *Никона*; 1682 г., принявший решение о значительном увеличении числа епархий Русской Церкви.

Порядок управления в Русской Церкви претерпел кардинальную реформу в связи с упразднением Патриаршества и учреждением Святейшего Синода в 1721 г. Проект реформы церковного управления под названием «Духовный регламент» был написан еп. *Феофаном (Прокоповичем)* к февр. 1720 г. После утверждения его Сенатом и Освященным

Собором, к-рый оказался последним (Соборы с тех пор не созывались вплоть до 1917 г.), после сбора подписей под ним епископов и архимандритов и игуменов «степенных монастырей» 14 февр. 1721 г. состоялось открытие Духовной коллегии, на первом заседании к-рой она была переименована в *Святейший Правительствующий Синод*.

Для придания большего авторитета и каноничности новому церковному правительству имп. *Петр I* обратился к К-польскому Патриарху *Иеремии III* с просьбой, чтобы он по совещании с др. Патриархами «учреждение духовного Синода за благо признать изволил». При этом текст «Регламента» не был выслан в К-поль. В 1723 г. Иеремия III прислал утвердительную грамоту, в к-рой извещал о признании Святейшего Синода своим «во Христе братом», имеющим власть «творити и совершати елико четыре Апостольские Святейшие Патриаршие Престолы». Аналогичные грамоты были получены и от др. вост. Патриархов. Синод, т. о., был признан в качестве постоянного Собора, равного по власти Патриарху и потому носящего титул Святейшего. В отличие от Синода при вост. Патриархах Синод РПЦ не восполнял Патриаршую власть, а заменял ее; он заменял и прежний Освященный Собор как высший орган церковной власти. Упразднение первосвятительского престола, равно как и исчезновение более чем на 200 лет Соборов из жизни Русской Церкви, явилось нарушением Ап. 34, Антиох. 9 и др. канонов. Первенствующий член Синода, первое время со званием президента, ничем не отличаясь по своим правам от др. его членов, лишь символически представлял первого епископа, первоиерарха, без разрешения к-рого в Церкви не должно твориться ничего такого, что превышало бы власть отдельных епископов. Не был Синод, состоявший всего лишь из неск. архиереев и пресвитеров, и полноценной заменой прежних Освященных Соборов.

В период подготовки *Поместного Собора Православной Российской Церкви* 1917–1918 гг. обнаружилось разногласия по поводу состава предстоящего Собора. В Петербурге образовалась «группа 32-х» священников (см. в ст. «Союз церковного обновления»), потребовавшая в записке, опубликованной в «Церковном вестнике»

17 марта 1905 г., широкого представительства клириков и мирян, а также равных прав с епископами для них на Соборе. Обновленцы предостерегали оппонентов об угрозе церковного раскола, к-рый произойдет, если их требования о равноправном участии клириков и мирян в Соборе не будут приняты. «Епископы вырабатывают и утверждают на Соборе проект устройства; но решение их не получит силы только от того, что оно будет единогласным желанием всех епископов. Церковь скажет или, по крайней мере, может сказать, что не одобряет такого устройства дел, не желает его и признает не соответствующим ни действительным ее потребностям, ни хранимому ею Преданию. Права или не права будет эта, невольная отрешенная от епископов Церковь, но раскол произойдет» (К церковному Собору. СПб., 1906. С. 128), — писал Н. П. *Аксаков*. Для первоиерарха Русской Церкви авторы «Записки» предусматривали титул архиепископа столичного города или даже Патриарха, но не хотели наделять его никакими адм. правами по отношению к др. епископам, предоставляя лишь первенство чести.

Противоположных убеждений о характере необходимых преобразований высшей церковной власти придерживался архиеп. *Антоний (Храповицкий)*: он высказался за исключительно епископский состав ожидаемого Собора. С глубоким разбором вопроса о составе предполагаемого Поместного Собора выступил в печати архиеп. *Финляндский Сергей (Страгородский)*. Он писал: «Можно ли, стоя на строго канонической точке зрения, утверждать, что клирики и миряне имеют право, наравне с епископами, участвовать с решающим голосом в областных Соборах. Ответ может быть только отрицательный. Что клир и миряне обязательно присутствовали на Соборах и что некоторые из них принимали в рассуждениях Собора самое замечательное участие, это правда... Но сказать, чтобы таков был закон церковный, обязательный для всех, чтобы этого требовали правила Св. Апостол и Св. Вселенских и Поместных Соборов... невозможно. «Книга правил» не содержит никаких указаний для участия клира и мирян в областных Соборах и, напротив, — всюду, где говорит о Соборах, — говорит только об епископах



и никогда о пресвитерах, клириках и мирянах» (*Сергий (Страгородский), архиеп.* О составе ожидаемого чрезвычайного Поместного Собора. СПб., 1905. С. 5–6). Ради единства и мира церковного архиеп. Сергей считал допустимым призвать для участия в Соборе клириков и мирян, «но, — отмечал он, — нужно поставить это участие так, чтобы оно не разрушало... основного принципа канонического строя» (Там же. С. 10). Для этого архиеп. Сергей предлагал ввести в положение о Соборе такое условие: «Всякое постановление общего Собора, достигнуто ли оно путем голосования или без него, получает силу закона, но может быть опротестовано, с указанием мотивов и передано на рассмотрение Собора одних епископов. Если постановление имеет характер догматико-канонический, для протеста достаточно одного голоса, кому бы он ни принадлежал. Во всех остальных случаях необходимо, чтобы протест был заявлен или поддержан не менее как одной четвертью всех присутствующих» (Там же. С. 27). Епископат в целом стоял на позициях, выраженных в выступлениях архиепископов Антония и Сергия.

Поместный Собор Православной Российской Церкви 1917–1918 гг. в составе епископов, клириков и мирян явился событием эпохального значения. Устав Собора наделил особыми полномочиями епископов, участвующих в деяниях Собора. Они составили Епископское совещание, действовавшее в рамках Собора, при этом, однако, имевшее власть отменить, пересмотреть или отредактировать любое постановление Собора в полном составе без последующего его пересмотра на пленарном заседании. И Епископское совещание широко пользовалось этим своим канонически обоснованным правом, внося существенные изменения в тексты ряда соборных определений, принимавшихся на пленарных заседаниях, и сообщая им т. о. окончательную редакцию.

Главной целью Собора было устройство церковной жизни на началах полнокровной соборности, причем в совершенно новых условиях, когда вслед за падением самодержавия распался прежний тесный союз Церкви и гос-ва. Тематика соборных деяний носила поэтому по преимуществу церковно-устроительный характер.

4 нояб. 1917 г. Поместный Собор вынес постановление: «1. В Православной Российской Церкви высшая власть — законодательная, административная, судебная и контролирующая — принадлежит Поместному Собору, периодически, в определенные сроки созываемому в составе епископов, клириков и мирян. 2. Восстанавливается Патриаршество, и управление церковное возглавляется Патриархом. 3. Патриарх является первым между равными ему епископами. 4. Патриарх вместе с органами церковного управления подотчетен Собору» (Собрание определений и постановлений Священного Собора Православной Российской Церкви 1917–1918 гг. М., 1994. Вып. 1. С. 3).

Церковная жизнь в эпоху, последовавшую за Поместным Собором, протекала в исключительно ненормальных условиях — Церковь была гонима. Очередной Поместный Собор, проведение которого было намечено в соответствии с постановлением Поместного Собора 1917–1918 гг. на 1921 г., созвать не удалось. В 1921 г. в связи с истечением 3-летнего межсоборного срока прекратились полномочия избранных на Соборе членов Синода и Высшего Церковного Совета, новый состав этих органов был определен единоличным Указом Патриарха в 1923 г. Указами Патриарха 1 и 9 июля 1924 г. Синод и Высший Церковный Совет были распущены.

После кончины свт. Тихона 12 апреля 1925 г. состоялось Архиерейское совещание 60 епископов, прибывших на погребение почившего Первосвятого. На этом совещании было вскрыто и оглашено завещание почившего Патриарха, составленное на случай невозможности предусмотренного определением Поместного Собора «О порядке избрания Святейшего Патриарха» созыва Собора для избрания Первосвятого.

После частичной нормализации церковно-гос. отношений 8 сент. 1943 г. в Москве состоялся А. С., в состав которого входили 3 митрополита, 11 архиепископов и 5 епископов. Собор избрал Патриаршего Местоблюстителя митр. Сергия Патриархом Московским и всея Руси. После кончины Патриарха Сергия 21–23 нояб. 1944 г. состоялся А. С., в котором участвовало уже 50 епископов РПЦ. Задачей Собора была подготовка к созыву Поместного Собора для избрания Патриарха.

Поместный Собор, состоявшийся 31 янв. — 2 февр. 1945 г., избрал Святейшим Патриархом митр. Ленинградского *Алексия (Симанского)* и принял «Положение об управлении Русской Православной Церкви». В «Положении» сказано: «Патриарх для решения назревших важных церковных вопросов созывает с разрешения Правительства Собор пресвященных архиереев и председательствует на Соборе», о Соборе с участием клириков и мирян говорится, что он созывается только тогда, «когда требуется выслушать голос клира и мирян и имеется внешняя возможность к созыву Поместного Собора» (I 7). «Положение» т. о. впервые вводит законодательное различие 2 инстанций высшей церковной власти: Поместный Собор и А. С., не предусматривая при этом периодичности в их созыве.

На основании «Положения об управлении Русской Православной Церкви» А. С. созывались в 1961, 1971 и 1988 гг. (два последних Собора для подготовки предстоявших Поместных Соборов).

Поместный Собор, состоявшийся с 6 по 9 июля 1988 г., принял Устав об управлении Русской Православной Церкви. Высшими органами церковной власти и управления в соответствии с Уставом являются Поместный Собор, А. С. и Свящ. Синод во главе с Патриархом, при этом Устав ставит А. С. в подчиненное положение по отношению к Поместному Собору, к-рый созывается Патриархом (Местоблюстителем) и Свящ. Синодом по мере необходимости, но не реже одного раза в 5 лет. В его состав входят архиереи, клирики, монашествующие и миряне (II 2). В период между Поместными Соборами полнотой высшей церковной власти обладает А. С. (III 2).

В соответствии с Уставом об управлении Русской Православной Церкви в редакции 1988 г. очередные и внеочередные А. С. созывались в 1989, 1990 (трижды, в т. ч. один из А. С. для подготовки Поместного Собора, созванного для избрания Патриарха), 1992 (дважды), 1994, 1997 и 2000 гг.

А. С., состоявшийся 13–16 авг. 2000 г., принял новый «Устав Русской Православной Церкви». Согласно Уставу, «высшая власть в области вероучения и канонического устройства принадлежит Поместному Собору» (II 1), органом управления



РПЦ в период между А. С. является Свящ. Синод, возглавляемый Патриархом (V 1). В Уставе по-новому, но в полном соответствии с каноническими нормами формулируется статус А. С. как «высшего органа иерархического управления» РПЦ (III 1). А. С. созывается Патриархом (Местоблюстителем) и Свящ. Синодом (III 2). Изменения внесены и в положение Устава относительно состава Собора. Членами А. С. являются епархиальные архиереи, а также те викарные епископы, к-рые возглавляют синодальные учреждения и Духовные академии (в Уставе 1988 — «духовные школы»). Изменение, несомненно, мотивировано многократным увеличением числа духовных учебных заведений РПЦ. Кроме того, в состав А. С. входят викарные архиереи, «имеющие каноническую юрисдикцию над подведомственными им приходами. Иные викарные епископы могут участвовать в заседаниях Архиерейского Собора без права решающего голоса» (III 1).

Изменена периодичность в созыве очередных Соборов: предусматривается межсоборный период не в 2, как было ранее (Устав, 1988 III 3), а в 4 года. Сохраняется также возможность созыва Собора в исключительных случаях. Внеочередной Собор может быть созван по предложению не только Патриарха (V 20) и Свящ. Синода, но $\frac{1}{3}$ епархиальных архиереев — членов А. С. (III 2). Причем предусмотрен срок не более 6 месяцев после соответствующего обращения, в течение к-рого должен быть созван А. С.

Как и ранее, А. С. непременно созывается в преддверии Поместного Собора, к-рый состоит из архиереев, представителей клира, монашествующих и мирян, в количестве и порядке, определяемых А. С. «Ответственность за подготовку Поместного Собора несет Архиерейский Собор, который разрабатывает, предварительно одобряет и вносит на утверждение Поместного Собора программу, повестку дня, регламент заседаний и структуру этого Собора...» (II 2). В новом Уставе т. о. подчеркнута ответственность А. С. за подготовку Поместного Собора, более четко определены функции А. С. (согласно Уставу 1988, в преддверии Поместного Собора в обязанности А. С. входило «внесение предложений по повестке дня, программе, регламенту

заседаний, а также процедуре избрания Патриарха» — III 5а).

Устав вменяет в обязанность А. С., в частности, следующее: хранение чистоты и неповрежденности правосл. вероучения и норм христ. нравственности; принятие Устава Русской Православной Церкви и внесение в него изменений и дополнений; хранение догматического и канонического единства РПЦ; решение принципиальных богословских, канонических, богослужебных и пастырских вопросов; канонизацию святых и утверждение богослужебных чинопоследований; толкование канонов и иных церковных законоположений; выражение пастырской озабоченности проблемами современности; вопросы, связанные с взаимоотношениями Русской Церкви с гос. органами и с поместными правосл. Церквями; создание, реорганизацию и ликвидацию самоуправляемых Церквей, экзархатов, епархий, а также синодальных учреждений; утверждение порядка владения, пользования и распоряжения церковным имуществом, решение вопросов, связанных с созывом Поместного Собора, в т. ч. и по процедуре избрания Патриарха Московского и всея Руси, наблюдение за претворением в жизнь решений Поместного Собора; суждение о деятельности Свящ. Синода и синодальных учреждений; установление процедуры всех церковных судов; утверждение новых общецерковных наград (III 3).

Изменена судебная компетенция А. С.: он стал судом высшей инстанции, правомочным судить в первой и последней инстанции по догматическим и каноническим отступлениям в деятельности Патриарха (III 5), ранее это было компетенцией Поместного Собора (Устав, 1988. II 6), в последней инстанции (так же, как и в Уставе 1988, — III 7а) по разногласиям между архиереями и по обвинению их в канонических правонарушениях, а также по всем делам, переданным ему общецерковным судом.

Руководство А. С. по новому Уставу осуществляется на тех же основаниях, к-рые были предусмотрены прежним Уставом. Решения на Соборе принимаются простым большинством голосов открытым или тайным голосованием. Когда при открытом голосовании голоса разделяются поровну, перевес дает голос Председателя, в случае тайного голосования

при равенстве голосов проводится повторное голосование (III 12).

Постановления А. С. вступают в силу сразу после их принятия (III 15). Причем в отличие от предусматривавшегося прежним Уставом последующего утверждения всех постановлений А. С. Поместным Собором (Устав, 1988. II 7) новый Устав предусматривает такое утверждение лишь по догматическим и каноническим вопросам (II 5г).

В соответствии с новым Уставом изменился статус Архиерейского совещания, действующего в рамках Поместного Собора. Если ранее оно могло отменить постановление, принятое на заседании Поместного Собора только квалифицированным большинством в $\frac{2}{3}$ голосов (данное положение Устава 1988 не давало епископату полноты контроля за ходом соборных деяний, т. к. отменить решение, принятое Собором в полном составе, можно было только $\frac{2}{3}$ голосов присутствующих архиереев, даже если принятое решение прошло на пленарном заседании Поместного Собора простым большинством хотя бы и в один голос), то ныне для этого достаточно простого большинства.

Архиерейское совещание может быть создано Председателем Собора, Советом Собора или по предложению $\frac{1}{3}$ архиереев. В его задачу, как это было предусмотрено и прежним Уставом, входит обсуждение тех постановлений, к-рые особенно важны либо вызывают сомнение с догматической и канонической т. зр. Если решение Собора отвергается большинством присутствующих архиереев, оно повторно выносится на соборное рассмотрение. Если же и после этого большинство архиереев его отвергнет, оно теряет силу. Через этот механизм окончательная редакция решений Поместного Собора в соответствии с основополагающими каноническими принципами поставлена под контроль епископата.

А. С. является органом высшего управления Украинской Православной Церкви, обладающей широкой автономией в составе РПЦ, а также Белорусского экзархата.

Во всех автокефальных правосл. Церквах А. С. является органом высшей власти и управления, при этом он имеет в разных Церквах разные офиц. наименования: в Сербской Церкви он именуется Святым Архиерейским Собором, в Румынской —

Свящ. Синодом, в Болгарской — Святейшим Синодом в полном составе (в отличие от Синода в малом составе — органа, аналогичного Свящ. Синоду РПЦ), в Элладской Церкви — Святейшим Архиерейским Синодом.

В Римско-католической Церкви под Собором («вселенским», поместным) подразумевается исключительно Собор епископов, каковым является также синод (СИС кан. 342, 345, 346) и конференция епископов (СИС кан. 447–459). На «вселенский» Собор могут быть призваны и др. лица, но только «епископы, являющиеся членами Коллегии, и только они одни, вправе и обязаны участвовать во Вселенском Соборе с правом решающего голоса» (СИС кан. 339 § 1).

Ист.: Положение об управлении Русской Православной Церкви. М., 1945; Устав, 1988; Собрание определений и постановлений Священного Собора Православной Российской Церкви 1917–1918 гг. М., 1994. Вып. 1–4; *Никодим [Милаш], еп.* Правила; Устав, 2000. Лит.: *Сергий (Страгородский), архиеп.* О составе ожидаемого чрезвычайного Поместного Собора. СПб., 1905; К церковному Собору: Сб. СПб., 1906; *Цыпин*. Церковное право. С. 256–259; *Перич Д.* Црквено право. Београд, 1999². С. 101, 103, 257–258; Русская Православная Церковь и право. М., 1999. С. 13–14.

Прот. Владислав Цыпин

АРХИЕРЕЙСКИЙ СОБОР РУССКОЙ ПРАВОСЛАВНОЙ ЦЕРКВИ, заседал 8 СЕНТЯБРЯ 1943 г.,

первый Собор РПЦ после 1918 г. Собору предшествовала встреча Местоблюстителя Патриаршего Престола Московского митр. *Сергия (Страгородского)*, Ленинградского митр. *Алексия (Симанского)* и Киевского митр. *Николая (Ярушевича)* с И. В. Сталиным. В кон. авг. 1943 г. гражданская власть предложила митр. Сергию возвратиться в Москву из Ульяновска, куда митр. Сергий был эвакуирован в окт. 1941 г. 4 сент. митр. Сергию позвонил представитель Совнаркома полковник НКВД Г. Г. Карпов, сообщивший о желании правительства принять высших иерархов РПЦ. Митр. Сергий выразил пожелание, чтобы визит состоялся безотлагательно.

Позже Карпов записал содержание своей беседы со Сталиным, предварившей звонок митр. Сергию, и вопросы, к-рые задавал ему Сталин: «а) Что из себя представляет митрополит Сергий (возраст, физическое состояние, его авторитет в Церкви, его отношение к властям); б) крат-

кая характеристика митрополитов Алексия и Николая; в) когда и как был избран в Патриархи Тихон; г) какие связи Русская Православная Церковь имеет за границей; д) кто является Патриархами Вселенским, Иерусалимским и другими; е) что я знаю о руководстве Православных Церквей Болгарии, Югославии и Румынии; ж) в каких материальных условиях находятся сейчас митрополиты Сергий, Алексий и Николай; з) количество приходов православной Церкви в СССР и количество епископата» (МЦВ. 1994. № 6 (103)). Получив ответы Карпова, Сталин сказал, что нужно создать специальный орган, к-рый бы осуществлял связь с руководством РПЦ (7 окт. 1943 вышло Постановление СНК, в к-ром было утверждено «Положение о Совете по делам Русской



Православной Церкви при СНК СССР»).

Вечером 4 сент. в Кремле состоялась беседа 3 митрополитов со Сталиным, В. М. Молотовым и Карповым о взаимоотношениях Церкви и гос-ва. Сталин попросил митрополитов высказаться об имевшихся у Русской Церкви и у них лично назревших, но нерешенных вопросах. Митр. Сергий сказал, что самый главный вопрос — о центральном руководстве РПЦ, что он почти 18 лет является Патриаршим Местоблюстителем и думает, что едва ли где-то еще возможна такая ситуация, при к-рой с 1935 г. в Церкви нет Синода. Митр. Сергий просил разрешения собрать Архиерейский Собор, к-рый изберет Патриарха и образует при главе Церкви Свящ. Синод как совещательный орган в составе 5–6 архиереев. Согласившись с предложением митр. Сергия, Сталин спросил о возможном сроке созыва Собора. Митр. Сергий ответил, что Собор можно созвать через месяц.

Этот срок, очевидно, не соответствовал видам Сталина, и он спросил: «А нельзя ли проявить большевистские темпы?» — поинтересовавшись мнением Карпова на этот счет. Карпов ответил, что если помочь митр. Сергию транспортом, предоставить самолеты, то Собор можно созвать через 3–4 дня. Договорились, что А. С. соберется в Москве 8 сент. Допустив возможность избрания Патриарха, правительство признало несбыточность большевистских планов полного разгрома Церкви и устранения ее из жизни народа. По существу, были заключены условия своего рода «конкордата», к-рый в основных чертах гос. власть соблюдала вплоть до начала хрущёвских гонений (см. *Хрущёв Н. С.*).

А. С. состоялся через 4 дня после встречи в Кремле в новом здании Патриархии в Чистом пер. в Москве. В его деяниях участвовало 19 архиереев — все, кто в это время находился на кафедрах на не ок-

Заседание Архиерейского Собора РПЦ. 8 сентября 1943 г. Москва

купированных нем. войсками территориях: митрополиты Сергий (Страгородский),

Ленинградский Алексий (Симанский), Киевский Николай (Ярушевич), архиепископы Красноярский свт. Лука (Войно-Ясенецкий), Сарапульский Иоанн (Братолобов), Казанский Андрей (Комаров), Куйбышевский Алексий (Палицын), Уфимский Стефан (Проценко), Горьковский Сергий (Гришин), Ярославский Иоанн (Соколов), Рязанский Алексий (Сергеев), Калининский Василий (Ратмиров), Новосибирский Варфоломей (Городцов), Саратовский Григорий (Чуков), епископы Молотовский Александр (Толстопятов), Курский Питирим (Свиридов), Кировский Вениамин (Тихоницкий), Ульяновский Димитрий (Градусов) и Ростовский Елевферий (Воронцов). Мн. архиереев доставили на Собор на военных самолетах. Почти все они были исповедниками, прошедшими через тюрьмы, лагеря и ссылки, архиеп. Сарапульский Иоанн (Братолобов) и еп. Молотовский Александр (Толстопятов) были освобождены незадолго до Собора.

А. С. открыл Местоблюститель Патриаршего Престола, прочитавший краткий доклад «О деятельности православной Церкви за два года Отечественной войны». Это был, конечно, не отчетный доклад в общепринятом смысле слова, поскольку говорить открыто о жизни РПЦ в годы, прошедшие после Поместного Собора 1917–1918 гг., не было возможности, в докладе речь шла исключительно о патриотическом служении Церкви во время войны. Затем Собор заслушал доклад митр. Ленинградского Алексия «Долг христианина перед Церковью и Родиной в переживаемую эпоху Отечественной войны». Сравнивая Великую Отечественную войну с *Отечественной войной 1812 г.*, митр. Алексий указал на нравственные условия успеха рус. воинства, общие для всех времен: «Твердая вера в Бога, благословляющего справедливую брань; религиозный подъем духа; сознание правды введомой войны; сознание долга перед Богом и Родиной». Затем митр. Алексий поставил вопрос об избрании Святейшего Патриарха и предложил кандидатуру митр. Сергия, предложение было единодушно одобрено всеми участниками Собора. Митр. Сергий поблагодарил преосвященных за избрание его Патриархом и предложил формулу поминовения Святейшего Патриарха: «Святейшего отца нашего Сергия, Патриарха Московского и всея Руси».

Митр. Сергий предложил избрать Свящ. Синод при Патриархе из 3 постоянных и 3 временных членов. Временных членов предполагалось выбирать на полугодовые сессии по 1 архипастырю от каждой из 3 групп епархий: сев.-вост., центр. и юж. в порядке старшинства. Постоянными членами Синода Собор избрал митрополитов Алексия (Симанского) и Николая (Ярушевича), а также архиеп. Горьковского Сергия (Гришина). Временными членами в Синод приглашены были архиепископы Куйбышевский Алексей (Палицын), Красноярский Лука (Войно-Ясенецкий) и Ярославский Иоанн (Соколов), а также управляющий делами Московской Патриархии прот. Николай Колчицкий. Полномочия нового Синода отличались от полномочий того, к-рый был учрежден определениями Поместного Собора 1917–1918 гг. о высших органах церковного управления: Поместный Собор в свое время предусматривал



Члены Свящ. Синода, избранные на Архиерейском Соборе в 1943 г. В 1-м ряду (слева направо): митр. Ленинградский Алексий (Симанский), Местоблюститель Патриаршего Престола митр. Сергий (Страгородский), митр. Киевский Николай (Ярушевич). Во 2-м ряду (слева направо): архиеп. Куйбышевский Алексей (Палицын), архиеп. Горьковский Сергий (Гришин), архиеп. Красноярский Лука (Войно-Ясенецкий), архиеп. Ярославский Иоанн (Соколов), прот. Николай Колчицкий

для Синода более самостоятельный статус, новый же Синод образовали при Патриархе. Опыт, приобретенный РПЦ в 20–30-х гг. XX в., показал особую ответственность первосвятительского служения, т. к. в пору гонений, при внешних и внутренних расколах и разделениях, для многомиллионной паствы главным духовным ориентиром, помогавшим различать, где правосл. Церковь, а где схизмы, была личность первого архиерея — Патриарха *Тихона*, потом митрополитов смщч. *Петра* и Сергия.

А. С. принял подписанную всеми его участниками декларацию об осуждении изменников веры и Отечества, направленную против коллаборационистов из духовенства и мирян, запятнавших себя сотрудничеством с оккупационными властями и одновременно посягнувших на учинение расколов. Разумеется, этот акт был направлен не против тех священнослужителей, к-рые, находясь на оккупированной территории, вынуждены были вступать в контакты с нем. властями по вопросам, связанным с открытием храмов, епархиальной и приходской жизнью, контролировавшейся нем. администрацией. Он касался священнослужителей, предававших ближних или откровенно переходивших на сторону фашистов. В обращении Собора к советскому правительству была выражена готовность умножить усилия РПЦ в служении правому делу спасения Родины от фашистской агрессии. А. С. издал также «Обращение ко всем христианам мира», проект к-рого был зачитан Саратовским архиеп. Григорием (Чуковым). В нем Собор

охарактеризовал борьбу с фашизмом как проявление благородного порыва человеческого духа «нанести смерть самой войне».

Интронизация новоизбранного Патриарха состоялась 12 сент., по окончании литургии Патриарх Сергий обратился к пастве, молившейся в кафедральном Богоявленском соборе со словом, в к-ром дал оценку состоявшемуся Собору и избранию Патриарха: «Собор преосвященных архипастырей своим единогласным решением от 8 сентября постановил усвоить мне титул Патриарха Московского и всея Руси. Таким образом, наша Русская Церковь этим актом получила всю полноту канонического возглавления, управления и молитвенного представительства... В моем положении по внешности как будто ничего не изменилось с получением патриаршеского сана. Фактически я уже в течение 17 лет несю обязанности Патриарха. Это так кажется только по внешности, а на самом деле это далеко не так. В звании патриаршего Местоблюстителя я чувствовал себя временным и не так сильно опасался за возможные ошибки. Будет, думал я, избран Патриарх, он и исправит все допущенные ошибки. Теперь же, когда облечен высоким званием Патриарха, уже нельзя говорить о том, что кто-то другой исправит ошибки и сделает недоделанное, а нужно самому поступать безошибочно, по Божьей правде и вести людей к вечному спасению» (ЖМП. 1943. № 2. С. 8).

О своем избрании и интронизации Патриарх Сергий сообщил Вост. Патриархам: К-польскому *Вениамину*, Александрийскому *Христофору II*, Антиохийскому *Александру III* и Иерусалимскому *Тимофею*, направив им известительные грамоты. Из Стамбула, Каира, Дамаска и Иерусалима получены были ответные приветственные телеграммы Патриархов, пришли также поздравления от глав инославных Церквей, от церковных деятелей христ. Востока и Запада. Из Тбилиси Патриарха Сергия поздравил с избранием и интронизацией Католикос—Патриарх *Каллистрат (Цинцадзе)*, глава Грузинской Церкви, общение с к-рой у РПЦ было прервано в 1917 г.; эта телеграмма давала надежду на прекращение разделения и восстановление евхаристического общения.

Деяния А. С. стали переломными во внутренней жизни РПЦ: спустя

неск. дней было принято решение об издании «Журнала Московской Патриархии», стали приниматься меры по укреплению дисциплины среди духовенства. 27 окт. Патриарх Сергей обратился в правительство с просьбой амнистировать 24 архиерея и 2 священников. 28 нояб. СНК разрешил открытие в Москве Богословского ин-та и пастырских курсов и определил процедуру возобновления деятельности храмов и приходов. Возобновилась и внешняя деятельность РПЦ — уже 19 сент. Московская Патриархия принимала первую высокую зарубежную делегацию — Архиепископа Йоркского Сирила Гарбета, представлявшего Англиканскую Церковь. Руководство Англиканской Церкви в кон. лета 1943 г. обратилось к советскому правительству с просьбой разрешить проезд своей делегации в Москву, накануне Тегеранской конференции такой визит и особенно встреча членов делегации с Патриархом РПЦ были признаны Сталиным желательными и полезными.

Одновременно начался процесс повсеместного покаянного возвращения в лоно Матери-Церкви обновленцев, чему способствовала и позиция гос-ва: 12 окт. Карпов подал на имя Сталина докладную записку с предложением прекратить поддержку обновленчества и «не препятствовать распаду обновленческой церкви». Согласно Сталина и последовательно проводимая гос. политика, основанная на том, что «переход обновленческого духовенства и приходов — дело внутрицерковное», предопределили скорый конец обновленчества. Начался и процесс возвращения «григорианцев» (см. Григорианский раскол) различных групп «непоминающих» и «непримиримых» — «иосифлян» (см. Иосиф (Петровых)), «истинно православных христиан» (см. Истинно Православная Церковь), «викториан» и др., многие из них в военные годы практически прекратили свою деятельность или превратились в небольшие группы.

Избрание Патриарха, демонстрировавшее начало нормализации церковно-гос. отношений в СССР, вызвало немедленную реакцию со стороны нем. руководства: в нач. окт. 1943 г. Главное управление имперской безопасности совместно с Министерством вост. территорий наметило проведение неск. конференций правосл.

духовенства оккупированных территорий, на к-рых предполагалось принять резолюции о неканоничности избрания Патриарха Сергея, но митр. Виленский и Литовский Сергей (Воскресенский) разъяснил нем. властям, что выборы Патриарха произведены в соответствии с каноническими нормами и не могут быть оспорены. Поддержку своей инициативы германское командование нашло в Русской Православной Церкви за границей, 7 архиереев к-рой на совещании 8–13 окт. 1943 г. в Вене признали избрание Патриарха Сергея «фактом не только неканоничным, но и не церковным, а политическим». Германские власти категорически требовали запретить возношение на богослужениях имени Патриарха Сергея. Резолюция Венского совещания была решительно осуждена митр. Сергием (Воскресенским), и, хотя он вынужден был оповестить духовенство о требованиях нем. властей, сам он на богослужениях всегда поминал Патриарха Сергея.

Арх.: Дневники митр. Алексия (Симанского) за 1943 г. // Архив ЦНЦ.

Лит.: [Мат.-лы Собора] // ЖМП. 1943. № 1. С. 3–17; № 2. С. 3–17; МЦВ. 1994. № 6 (103); Краснов-Левитин А. Воспоминания: Рук Твоих жар. Тель-Авив, 1979. Т. 2; Шкаровский М. В. Русская Православная Церковь и Советское государство в 1943–1964 годах. СПб., 1995; он же. Иосифлянство: течение в Русской Православной Церкви. СПб., 1999. С. 185–194, 258–263; он же. Русская Православная Церковь при Сталине и Хрущёве. М., 1999. С. 119–261, 284–287; Цыпин. История РЦ. С. 297–302; Чумаченко Т. А. Государство. Православная Церковь, верующие: 1941–1961 гг. М., 1999. С. 23–44, 65–78; Одищов М. И. Русские Патриархи XX века. М., 1999. С. 283–292.

Прот. Владислав Цыпин

АРХИЕРЕЙСКИЙ СОБОР РУССКОЙ ПРАВОСЛАВНОЙ ЦЕРКВИ, заседал 21–23 НОЯБРЯ 1944 г., созван в связи с кончиной Святейшего Патриарха Сергея (Страгородского) как подготовительный к Поместному Собору, к-рому предстояло избрать нового Патриарха. Заседания проходили в здании Патриархии в Чистом пер. в Москве под председательством Местоблюстителя Патриаршего Престола Ленинградского митр. Алексия (Симанского), в Соборе участвовали 50 архиереев РПЦ. Во вступительном слове митр. Алексий отметил, что условия для развития церковной жизни благоприятны и что со стороны правительства Церковь видит полную поддержку в церковных и патриотических начинаниях: за последний год было открыто



Местоблюститель Патриаршего Престола митр. Ленинградский Алексий (Симанский) (справа) и митр. Крутицкий Николай (Ярушевич) во время заседания Архиерейского Собора 1944 г.

более 200 храмов, Богословский ин-т и Богословско-пастырские курсы в Москве, Патриархией издается журнал, отражающий церковную жизнь. Далее митр. Алексий напомнил, что в своей деятельности архипастыри РПЦ должны строго придерживаться церковных канонов и установлений и не допускать их нарушения, это является залогом существования твердой церковной власти. В заключение своей речи митр. Алексий изложил программу предстоящего Поместного Собора, отметив главную его задачу — избрание Патриарха. По докладу митр. Крутицкого Николая (Ярушевича) А. С. принял в общение с МП РПЦ архиепископа правосл. карпатороссов в Америке Адама (Филипповского), в 1939 г. лишённого сана за непослушание Патриархии.

На вечернем заседании 22 нояб. А. С. заслушал доклад архиеп. Псковского Григория (Чукова) по проекту «Положения об управлении Русской Православной Церкви». Положение должно было заменить большую часть определений Поместного Собора 1917–1918 гг., к-рые не могли применяться ввиду их радикального противоречия советскому законодательству. Затем митр. Алексий выступил с докладом о патриотическом служении Церкви в годы войны. С докладом о деятельности Богословского ин-та и Богословско-пастырских курсов выступил назначенный ректором Богословского ин-та проф. прот. Тихон Попов, в недавнем прошлом обновленческий архиерей. Отчет о деятельности редакции «Журнала Московской Патриархии» представил ее ответственный секретарь прот. Александр Смирнов.

В 3-й день заседания архиереи утвердили программу предстоящего Поместного Собора. Управляющий

делами Патриархии прот. Николай Колчицкий в докладе о порядке избрания Патриарха предложил следующую процедуру голосования: каждый преосвященный, начиная с младшего по хиротонии, на вопрос, кого он с клиром и паствою своей епархии избирает Патриархом, будет отвечать: «Патриархом Московским и всея Руси мы избираем преосвященнейшего (титул, епархия, имя)». После окончания опроса председатель Собора объявит имя архиепископа, избранного Патриархом. Против такого порядка избрания возражал архиеп. Тамбовский свт. Лука (Войно-Ясенецкий), предлагая повторить опыт Поместного Собора 1917–1918 гг., когда окончательное избрание Патриарха совершалось по жребию из 3 кандидатов, выбранных тайным голосованием на Соборе. Предложение архиеп. Луки не могло быть принято представителями гос. власти, контролировавшими действия церковного управления, поскольку избрание жребием предполагало для них известный риск. Большинство архиереев это хорошо понимало, тем более что с канонической т. зр. вполне правомерно избрание Предстоятеля Церкви открытым голосованием епископов. Поэтому А. С. утвердил порядок избрания Патриарха, предложенный прот. Н. Колчицким. В своем решении Собор опирался на 4-е прав. I Всел. Собора, 3-е прав. VII Всел. Собора и 13-е прав. Карф. Собора. Выбор первого архиерея Поместной Церкви является частным случаем избрания епископов и подлежит общему порядку замещения вдовствующих кафедр. Определение Патриарха в 1917 г. по жребию было уникальным событием в истории церковных выборов. До этого жребий при избрании Первоиерарха применялся лишь в *Александрийской Православной Церкви* в тех редких случаях, когда кандидаты в Патриархи получали равное количество голосов при повторном голосовании. Архиеп. Лука не согласился с принятым решением и вследствие этого не получил приглашения на Поместный Собор. По докладу прот. Н. Колчицкого было утверждено чинопоследование интронизации Патриарха.

На А. С. было решено пригласить на предстоящий Поместный Собор Патриархов К-польского, Александрийского, Антиохийского, Иерусалимского и Грузинского.

Лит.: ЖМП. 1944. № 12. С. 3–20; Шкаровский М. В. Русская Православная Церковь и Советское государство в 1943–1964 гг. СПб., 1995; *он же*. Русская Православная Церковь при Сталине и Хрущеве. М., 1999. С. 293–305; *Цытин*. История РПЦ. С. 316–332; *Чумаченко Т. А.* Государство, православная Церковь, верующие, 1941–1961 гг. М., 1999. С. 78–107.

Прот. Владислав Цытин

АРХИЕРЕЙСКИЙ СОБОР РУССКОЙ ПРАВОСЛАВНОЙ ЦЕРКВИ, заседал 18 ИЮЛЯ 1961 г. в *Троице-Сергиевой лавре*, созван по инициативе гос. власти для утверждения решения о радикальном реформировании приходского управления в РПЦ, принятого Свящ. Синодом под давлением властей.

Вытеснение клириков из руководства приходской жизнью было одним из направлений возобновившегося после прихода к власти в стране Н. С. Хрущёва активного наступления на Церковь. 13 янв. 1960 г. ЦК КПСС принял постановление «О мерах по ликвидации нарушений советского законодательства по культурам», в к-ром особое внимание обратил на то, что «вопреки советскому законодательству о культурах, предоставлявшему право управления религиозными общинами органам, выбранным из числа самих верующих, церковнослужители сосредоточили все руководство приходами в своих руках и используют это в интересах укрепления и распространения религии». 21 февр. 1960 г. был снят с должности председатель Совета по делам РПЦ Г. Г. Карпов, один из активных устроителей церковно-гос. отношений военного и послевоенного времени. Несмотря на попытки Патриарха *Алексия I* противодействовать усиливавшемуся давлению на Церковь со стороны гос-ва, 16 марта 1961 г. Совет Министров СССР принял постановление «Об усилении контроля за исполнением законодательства о культурах», в к-ром подчеркивалась «необходимость восстановления прав исполнительных органов церковных общин в части ведения финансово-хозяйственной деятельности в соответствии с законодательством о культурах». В тот же день Совет по делам РПЦ совместно с Советом по делам религ. культов принял «Инструкцию по применению законодательства о культурах».

31 марта 1961 г. в Совет по делам РПЦ были приглашены Святейший Патриарх и находившиеся в Москве постоянные члены Синода Крутиц-

кий митр. *Питирим (Свиридов)*, Тульский архиеп. *Пимен (Извеков)* и Ярославский еп. *Никодим (Ротов)*. Председатель Совета В. А. Куроедов предложил архиепископам провести коренную реформу приходского управления, передав управление приходскими общинами от настоятеля «исполнительному органу», в к-рый не должны входить клирики храма. 17 апр. 1961 г. в Совете по делам РПЦ состоялась еще одна встреча по данному вопросу. В дневнике Патриарха *Алексия* за 1961 г. сохранилось краткое описание этой беседы: «4/17. Понедельник. Фомина неделя. В два часа с митрополитом *Питиримом* и архиепископом *Пименом* в Совете. Довольно бурное объяснение по поводу требования внести изменения в Положение об управлении Русской Православной Церкви ввиду сообщения, что Правительство обратило внимание на несоответствие некоторых пунктов Положения с параграфами Положения о церковных общинах от 8 апреля 1929 года. Мы выработали текст предложения на месте, не изменяя текста Положения, а только уточняя, согласно законам о Церкви, обязанности и права исполнительного органа приходов».

18 апр. было подготовлено постановление Свящ. Синода (Синод заседал не в полном составе), в к-ром разграничивались обязанности клира и настоятеля прихода, с одной стороны, и исполнительных органов — с др. Настоятелю и клиру вменялось в обязанность сосредоточить свое внимание на духовном руководстве приходом и на богослужении, клирики освобождались от участия в хозяйственно-финансовой деятельности, она полностью возлагалась на исполнительный орган прихода, к-рый нес ответственность перед гражданской властью за сохранность здания и имущества храма. Постановление Свящ. Синода незамедлительно стало проводиться в жизнь под жестким контролем уполномоченных Совета по делам РПЦ, что вызвало тревогу епископов. Свое несогласие со столь радикальной реформой приходского управления высказали архиепископы Ташкентский *Ермоген (Голубев)*, временно уволенный от управления епархией, Винницкий *Симон (Ивановский)*, Симферопольский *Лука (Войно-Ясенецкий)*, епископы Новосибирский *Донат (Щёголев)* и Черниговский

Андрей (Сухенко). Несогласие с решением Синода РПЦ выражали не только рус. архиереи, но и зарубежные правосл. епископы, Болгарский Патриарх Кирилл в послании Патриарху Алексию I, в частности, писал, что Синод не имеет полномочий принимать такие решения.

Подготовка Архиерейского Собора, призванного, по замыслу гос. власти, утвердить решение Синода, велась под жестким контролем Совета по делам РПЦ, о чем свидетельствуют дневниковые записи Патриарха Алексия. Для мн. участников Собора его открытие явилось неожиданностью, т. к. архиереи были приглашены в лавру на празднование памяти прп. *Сергия Радонежского*. Тех епископов, от кого можно было ожидать возражений, на Собор не пригласили, архиеп. Ермоген (Голубев), явившийся без приглашения, не был допущен на заседание как не управляющий кафедрой.

В повестке дня Собора было 4 вопроса: об увеличении числа постоянных членов Свящ. Синода; об изменениях в «*Положении об управлении Русской Православной Церкви*», ка-



хозяйственные уже не лежат на нем и что он может всецело отдасться духовному руководству своих пасомых» (ЖМП. 1961. № 8. С. 6).

Заседание Архиерейского Собора в Троице-Сергиевой лавре. 18 июля 1961 г.

Однако для большинства настоятелей, лишившихся властных полномочий в приходе,

сающихся раздела 4-го — «О приходах»; о вступлении РПЦ во *Всемирный Совет Церквей*; об участии РПЦ во Всемирном общехрист. конгрессе в защиту мира, работавшем в Праге 13–18 июня 1961 г. (см. *Пражское христианское движение в защиту мира*).

Во вступительной речи Патриарх затронул все вопросы повестки дня, в первую очередь остановившись на реформе приходского управления, к-рая предусматривала разграничение «обязанностей клира приходского, в частности настоятелей, и исполнительных органов». «Такое разграничение обязанностей, — сказал он, — находит свое оправдание в известном из книги Деяний святых апостолов апостольском решении

служителям Церкви пребывать в молитве и служении слова, а заботу о столах (хозяйстве) передать избранным из среды церковной лицам (Деян 6. 2–3)». Патриарх не умолчал и о том, что с постановлением Синода об устранении духовенства из двадцаток и приходских советов открыто не согласились нек-рые из действующих архиереев. Они настаивали на том, что реформа приходского управления противоречит «Положению об управлении Русской Православной Церкви», принятому *Поместным Собором 1945 г.*, Архиерейский же Собор, согласно все тому же «Положению», являлся инстанцией нижестоящей по отношению к Поместному Собору. Этими возражениями прикрывались более серьезные опасения, к-рые не могли быть высказаны в открытой форме. В своем выступлении Патриарх Алексий отметил, что «умный настоятель, благоговейный совершитель богослужений и, что весьма важно, человек безукоризненной жизни всегда сумеет сохранить свой авторитет в приходе. И будут прислушиваться к его мнению, а он будет спокоен, что заботы

хозяйственные уже не лежат на нем и что он может всецело отдасться духовному руководству своих пасомых» (ЖМП. 1961. № 8. С. 6).

Однако для большинства настоятелей, лишившихся властных полномочий в приходе, удержать приходскую жизнь от духовного разорения, опираясь исключительно на свой религиозно-нравственный авторитет, представлялось малореальным. Это и вызывало озабоченность и несогласие епископов, выступивших против введения реформы.

Доклад о реформе приходского управления сделал новый постоянный член Синода Тульский архиеп. *Пимен (Извеков)*, приведя доводы в пользу реформы, ранее использованные Куроедовым в беседе с Патриархом и членами Синода. Все архиереи, участвовавшие в обсуждении этой темы — митрополиты Крутицкий Пителир, Одесский Борис (Вик), архиепископы Минский Варлаам (Борисевич), Саратовский

Палладий (Шерстеников), Кишинёвский Нектарий (Тригорьев), — поддержали внесение изменений в «Положение об управлении Русской Православной Церкви», подчеркнув, что освобождение настоятеля от адм.-хозяйственных обязанностей даст ему больше времени и возможностей для того, чтобы сосредоточиться на главном — на духовном окормлении паствы. По результатам обсуждения А. С. одобрил изменения, касающиеся 4-го раздела («О приходах») «Положения об управлении Русской Православной Церкви», и утвердил журнальное постановление Свящ. Синода от 18 апр. 1961 г. о мерах по улучшению существующего строя приходской жизни и по приведению его в соответствие с гражданским законодательством «О религиозных объединениях» в СССР.

У многих, если не у большинства, архиереев это решение вызывало тяжелые чувства. Навязанная Церкви реформа приходского управления, по замыслу ее действительных инициаторов, должна была привести к развалу приходской жизни и подорвать влияние Церкви в об-ве, чего опасались как участники А. С., так и все почти духовенство и сознательные миряне. Однако в сложившихся тогда условиях открытое неповиновение властям могло бы повлечь за собой разгром церковной орг-ции, появление при поддержке властей раскольнических группировок. Рисковать легальным статусом канонической Церкви священноначалие не могло, в этом оно следовало по пути, на к-рый Русская Церковь вступила в 1923 г. при Святейшем Патриархе *Тихоне*. Попытки неск. архиереев из зарубежных епархий РПЦ опспорить решение А. С. на *Поместном Соборе 1971 г.* не имели успеха, оно было отменено на *Поместном Соборе 1988 г.* в связи с принятием нового «*Устава об управлении Русской Православной Церкви*».

На А. С. Патриарх сказал также о необходимости увеличить число постоянных членов Синода за счет включения в него по должности Управляющего делами Московской Патриархии и председателя ОВЦС для более оперативного решения вопросов высшего церковного управления. Решение об увеличении числа постоянных членов Синода было принято на заседании Синода от 16 марта 1961 г. и было вызвано,

в числе проч., тем обстоятельством, что после освобождения от обязанностей председателя ОВЦС митр. Крутицкого *Николая (Ярушевича)*, постоянного члена Свящ. Синода по занимаемой кафедре, и утверждения в этой должности архим. Никодима (Ротова), с возведением в сан епископа Подольского, викария Московской епархии, возникла необходимость закрепить за должностью председателя ОВЦС постоянное членство в Свящ. Синоде. Управляющий делами архиеп. Пимен (Извеков) на том же заседании Синода был переведен с Дмитровского викариата Московской епархии на самостоятельную Тульскую кафедру. Это решение было связано с исключительно широким кругом обязанностей Управляющего делами Московской Патриархии и Председателя ОВЦС, предполагавших постоянную рабочую связь со Святейшим Патриархом и высокое служебное положение. Доклад по этому вопросу на А. С. делал Крутицкий митр. Питирим, в прениях выступил Ленинградский митр. *Гурий (Егоров)*. А. С. утвердил решение Свящ. Синода, и такой состав Синода сохранился в последующие десятилетия.

На заседании Свящ. Синода от 30 марта 1961 г. было принято решение о «своевременности и желательности» вступления РПЦ в ВСЦ, изложенное в послании Патриарха Алексия на имя генерального секретаря ВСЦ д-ра В. А. *Виссерт-Хуфта* с заявлением о вступлении и изложением позиции по экуменическому движению. В докладе на Соборе Патриарх Алексий уделил много внимания вопросу о вступлении РПЦ в ВСЦ, подчеркнув миссионерское значение принятого решения, цель которого заключается в том, чтобы «явить западным христианам свет Православия». Мысль о том, что членство в ВСЦ поможет приобрести для гонимой Русской Церкви защиту со стороны влиятельных церковных сил Запада и всего зарубежного мира, явившаяся одним из наиболее важных аргументов в пользу этого решения, естественно, не могла быть высказана на Соборе. Решение о вступлении в ВСЦ не было неожиданным: по мере ухудшения внутреннего положения Церкви в СССР все большее внимание уделялось контактам с международными христ. орг-циями. В докладе «Русская Православная Церковь и Всемирный Со-

вет Церквей», с к-рым на А. С. выступил Ярославский архиеп. Никодим (Ротов), речь шла о контактах между священноначалием РПЦ и руководством ВСЦ, имевших место в 50 — нач. 60-х гг. Соборным определением была одновременно одобрена как критическая позиция Свящ. Синода РПЦ по отношению к ВСЦ в 1948–1961 гг., так и решение Синода об участии в деятельности этой орг-ции, принятое 30 марта 1961 г.

Еп. Среднеевропейский *Иоанн (Вендланд)* зачитал на Соборе доклад на тему «Об участии Русской Православной Церкви во Всемирном общехристианском конгрессе в защиту мира в Праге, имевшем место 13–18 июня 1961 г.». Собор выразил удовлетворение по поводу проведения в Праге Всемирного общехрист. конгресса, одобрил результаты его работы и решение о продолжении деятельности Пражской мирной христ. конференции. А. С. вынес решение о присвоении первого церковного ордена Русской Православной Церкви во имя св. равноап. кн. Владимира Святейшему Патриарху Московскому и всея Руси Алексию.

А. С. был не самым удачным в истории Русской Церкви, его во многом вынужденные решения суть документ, запечатлевший трагическую эпоху гонений, но это был канонически законный Собор, решения к-рого ни в малейшей степени не затрагивали правосл. вероучения и потому подлежали исполнению независимо от их оценки.

Арх.: *Алексий I, Патриарх*. Дневники за 1961 г. // Арх. ЦНЦ.

Лит.: ЖМП. 1961. № 4, 8; *Гордун С.* Русская Православная Церковь в период с 1943 по 1970 год // ЖМП. 1993. № 1–2; *Одинцов М. И.* Письма и диалоги времен «хрущевской оттепели»: (Десять лет из жизни Патриарха Алексия) // Отеч. арх. 1994. № 5. С. 25–33; *Шкаровский М. В.* Русская православная Церковь и Советское государство в 1943–1964 гг. СПб., 1995; *он же.* Русская Православная Церковь при Сталине и Хрущеве: (Гос.-церк. отношения в СССР в 1939–1964 гг.). М., 1999. С. 359–394, 238–242, 252–283, 314–332; *Цытин*. История РПЦ. С. 393–406; *Чумаченко Т. А.* Государство, православная Церковь, верующие: 1941–1961 гг. М., 1999. С. 174–235; *Василий (Кривошеин)*, архиеп. Воспоминания. Н. Новгород, 1998.

*Прот. Владислав Цытин,
С. Л. Кравец*

АРХИЕРЕЙСКИЙ СОБОР РУССКОЙ ПРАВОСЛАВНОЙ ЦЕРКВИ, заседавший 9–11 октября 1989 г. в *Даниловом московском мон-ре* под председательством Святейшего Пат-

риарха Московского и всея Руси *Пимена (Извекова)*, созван в связи с празднованием 400-летия учреждения Патриаршества на Руси, в работе Собора приняли участие 73 архиерея.

С основным докладом, носившим характер исторического обзора и лишь в самом общем виде касавшимся совр. проблем, выступил митр. Киевский и Галицкий, Патриарший Экзарх Украины *Филарет* (ныне отлученный от Церкви, см. *М. Денисенко*). По докладу председателя синодальной *Комиссии по канонизации* митр. Крутицкого и Коломенского *Ювеналия (Поляркова)* А. С. совершил прославление первого Патриарха Московского свт. *Иова* и первого Предстоятеля Русской Церкви после восстановления Патриаршества в 1917 г. свт. *Тихона*. Канонизация Святейшего Патриарха



Прославление Патриархов Московских и всея Руси святителей Иова и Тихона в Троицком соборе Свято-Данилова мон-ря

Тихона была первым шагом к прославлению новомучеников и новых исповедников Российских, пострадавших в годы революционной смуты и большевистского террора. А. С. поручил Комиссии по канонизации подготовить материалы для прославления в лике святых прот. *Иоанна Кронштадтского*. В докладе митр. Ювеналия сообщалось, что начата работа по подготовке к канонизации митрополитов Петроградского *Венямина (Казанского)*, Киевского *Владимира (Богоявленского)* и Ленинградского *Серафима (Чичагова)*.

В докладе Управляющего делами Московской Патриархии митр. Ростовского и Новочеркасского *Владимира (Сабодана)* были сформулированы основные задачи РПЦ в условиях бурно развивающейся церковной жизни. В области внутрицерковных дел основное внимание было уделено приходам и связанной с возрождением храмов катехизаторской,

духовно-просветительской и социально-благотворительной работе. А. С. принял решение о реорганизации системы духовного образования, признав целесообразным преобразовать ДС в высшие школы. А. С. постановил возродить печатные органы ДА. Собор также рекомендовал архиереям возобновить издание «Епархиальных ведомостей». Особое внимание было уделено вопросам церковной дисциплины, в частности стремлению некоторых клириков «мирские обычаи века сего перенести на структуру Церкви». Митр. Владимир дал характеристику совр. ситуации в церковно-гос. отношениях, отметив, что в условиях, когда «прежнее государственное законодательство о культах устарело, а нового еще нет», мн. представители светской власти продолжают чинить препятствия возрождающейся церковной жизни, несмотря на то что новый церковный Устав был зарегистрирован гос-вом и вошел в жизнь.

Собор высказал свое отношение к разработавшемуся в то время закону «О свободе совести и религиозных организациях». «Мы считаем необходимым, — говорится в соборных «Определениях», — внесение в него следующих положений: 1) юридическое признание Церкви как единой религиозной организации и уравнение ее в правах с другими общественными организациями; 2) предоставление равных прав для религиозной и атеистического обучения, воспитания и пропаганды; 3) предоставление возможности широко и многообразно осуществлять дела милосердия и благотворительности; 4) свободное издание и распространение религиозной литературы; 5) доступ Церкви к средствам массовой информации; 6) отмена дискриминационного налогообложения и уравнение в этом отношении духовенства и церковных работников со всеми советскими гражданами». В «Определениях» не нашел отражения вопрос о *церковной собственности*, поднимавшийся в докладе митр. Владимира.

На Соборе дискутировался вопрос о возможности участия священнослужителей в деятельности выборных гос. органов управления. Эта проблема впервые обсуждалась на заседании Свящ. Синода 27–28 дек. 1988 г. в связи с принятием 1 дек. 1988 г. Закона СССР о выборах народного депутата СССР, предоставившего священнослужителям возможность



зайственной деятельности Московской Патриархии».

Внешней деятельности Русской Церкви были посвящены до-

Участники Архиерейского Собора в Крестовом храме Патриаршей и Синодальной резиденции в Свято-Давидовом монастыре

клады митр. Минского Филарета (Вахромеева) «Межправославные отношения и

быть избранными. Синод благословил представителям Церкви принимать участие в этой деятельности, народными депутатами СССР стали Патриарх Пимен, митр. Ленинградский *Алексий (Ридигер*, вполн. Патриарх Московский), митр. Волоколамский *Питирим (Нечаев)*. Однако уже после первых выборов стало ясно, что «эмоциональный характер и дух предвыборных кампаний» ввергают кандидатов в «мирские страсти», да и сама депутатская деятельность подразумевает постоянную борьбу и чуждый церковному сознанию дух соревнования. По мнению митр. Алексия, наряду с пользой, к-рую священнослужители-депутаты могли принести Церкви и об-ву, «депутатство дало и отрицательный опыт, как место, где нет уважительного отношения друг к другу. Я категорически против того, чтобы сегодня избирались священнослужители, потому что я на себе испытал, насколько мы к парламентаризму не готовы, да думаю, что и другие многие страны не готовы. Там царствует дух противостояния, борьбы. И я после заседания съезда народных депутатов возвращался просто больным, потому что там атмосфера нетерпимости, когда захлопывали, закрывали выступающих» (Архив ЦНЦ).

Вопросам устроения внутрицерковной жизни в новом гражданском об-ве были посвящены доклады архиеп. Смоленского *Кирилла (Гундяева)* «Церковь в отношении к обществу в условиях перестройки», митр. Волоколамского *Питирима* «Об издательской деятельности Московского Патриархата», архиеп. Дмитровского *Александра (Тимофеева)* «О подготовке кадров священно- и церковнослужителей Русской Православной Церкви», архиеп. Зарайского *Алексия (Кутепова)* «О хо-

экуменическое движение на современном этапе» и митр. Ленинградского Алексия о миротворческой деятельности РПЦ. Говоря о крепости и плодотворности межправосл. связей, митр. Филарет обратил внимание на возникшие «прискорбные факты непонимания и разномыслия» во взаимоотношениях с К-польским Патриархатом, имея в виду претензии К-польского Патриарха на главенство в Православии и на окормление *правосл. диаспоры* во всем мире, в т. ч. в бывш. республиках СССР. Обоснование этой позиции было дано митр. Сардским Максимом в кн. «The Oecumenical Patriarchate in the Orthodox Church: A study in the history and canons of the church» (Вселенский Патриархат в Православной Церкви: историческое и церковно-каноническое исследование. Thessaloniki, 1976), к-рая была разработана проф. К. Е. *Скуратом* в ст. «Константинопольский Патриархат и проблемы диаспоры» (ЖМП. 1989. № 9–10).

Предметом отдельного рассмотрения на А. С. стали проблемы, возникшие в церковной жизни зап. епархий Украины, где на волне возрастания националистических настроений предпринимались усилия по возрождению униатской Церкви (см. *Уния*). В докладе митр. Филарета (Вахромеева) отмечалось, что проблема унии «затрагивает весь процесс взаимоотношений между Римокатоличеством и Православием». Ранее действовавшие нелегально в зап. областях Украины греко-католич. общины в кон. 80-х гг. XX в. настойчиво требовали легализации. Традиц. для Галиции сепаратизм стал причиной бурного роста симпатий значительной части местного населения к *Украинской греко-католич. Церкви* (УГКЦ), постоянно апеллировавшей к образу «Церкви-мученицы» —

жертвы советского режима. Проблема обострялась возникновением в Галиции первых приходов раскольников-автокефалистов, объявивших о своем выходе из юрисдикции Московского Патриархата и возрождении раскольничьей *Украинской автокефальной православной церкви* (УАПЦ). Всесторонне рассмотрев ситуацию, складывавшуюся в зап. областях Украины, А. С. выразил озабоченность состоянием церковной жизни в расположенных на этой территории епархиях. Собор подтвердил определение Всеправославного совещания 1986 г. (см. *Совещания глав правосл. Церквей*), что униатская проблема является препятствием на пути к единству и омрачает отношения правосл. Церкви с католич. Церковью. Вскоре после окончания работы Собора, 29 окт. 1989 г., униаты впервые совершили насильственный захват правосл. храма — Преображенской ц. во Львове, — что послужило началом ряда подобных акций по всей Зап. Украине. После того как на состоявшейся 1 дек. встрече председателя президиума Верховного Совета СССР М. С. Горбачёва с папой Римским *Иоанном Павлом II* была достигнута договоренность о легализации УГКЦ на территории СССР, в западноукр. областях началась масштабная кампания по разгрому и уничтожению правосл. епархий. Эти события стали предметом обсуждения на внеочередном *Архиерейском Соборе в янв. 1990 г.*

Постановлением А. С. был образован *Белорусский экзархат* Московского Патриархата, в состав к-рого помимо существовавшей прежде Минской епархии вошли воссозданные Могилёвская, Брестская и Полоцкая епархии. Патриаршим Экзархом Белоруссии стал митр. Минский и Гродненский Филарет. Учреждение Белорусского экзархата должно было воспрепятствовать возможному росту церковно-сепаратистских настроений в Зап. Белоруссии.

Определения А. С. были утверждены *Поместным Собором РПЦ 7–8 июня 1990 г.*

Лит.: ЖМП. 1990. № 1. С. 5–34; № 2. С. 6–48; *Цытин*. История РПЦ. С. 472–473; *Петрушко В. И.* Автокефалистские расколы на Украине в постсоветский период, 1989–1997. М., 1998. С. 26–40.

*Прот. Владислав Цытин,
В. И. Петрушко*

АРХИЕРЕЙСКИЙ СОБОР РУССКОЙ ПРАВОСЛАВНОЙ ЦЕРКВИ, заседал 30–31 ЯНВАРЯ 1990 г. в Патриаршей резиденции в *Даниловом московском мон-ре* под председательством Святейшего Патриарха Московского и всея Руси *Пимена (Извекова)*. Решение о созыве внеочередного А. С. было принято на заседании Свящ. Синода 28 дек. 1989 г.



*Молитва перед началом
Архиерейского Собора. 30 янв. 1990 г.*

в связи с обострением межнациональных и межконфессиональных отношений в отдельных регионах страны, в первую очередь на Зап. Украине в результате легализации деятельности *Украинской греко-католической церкви* (УГКЦ), а также в связи с возобновлением движения раскольников-автокефалистов. После того как 29 окт. 1989 г. униатами был насильственно занят львовский Преображенский собор, процесс захвата правосл. храмов греко-католиками и раскольниками на Зап. Украине принял массовый характер. Начало этому процессу положило создание Комитета защиты Украинской католической Церкви, благодаря усилиям к-рого УГКЦ был придан образ «Церкви-мученицы», пострадавшей от сталинских репрессий, тогда как правосл. Церковь, пострадавшая в несравненно большей степени, националистической пропагандой обвинялась в пособничестве советским властям и КГБ.

6 нояб. 1989 г. архиеп. Львовский *Ириней (Середний)* и епархиальное духовенство обратились с открытым письмом к Римскому папе *Иоанну Павлу II*, в к-ром потребовали остановить подстрекательство к погромам и захватам храмов. Однако после встречи 1 дек. 1989 г. Председателя Верховного Совета СССР М. С. Горбачёва и папы УГКЦ полу-

чила законный статус и, используя националистические настроения в западноукр. областях, развернула настоящее гонение на Православие. Униатскую церковь на территории Украины в это время возглавлял ранее действовавший нелегально архиеп. Владимир (Стернюк). Используя экстремистские настроения среди греко-католиков, он требовал возвращения УГКЦ всех храмов и имущества по состоянию на 1939 г. После того как в нач. 90-х гг. на выборах в местные советы в западноукр. областях победу одержали представители национал-демократов, униаты получили неограниченную поддержку со стороны властей.

Одновременно с возрождением унии на Украине, также при поддержке националистических сил, возобновилась деятельность раскольников-автокефалистов. В февр. 1989 г. в Киеве при поддержке «Народного руха Украины», об-ва «Мемориал» и др. орг-ций был образован Комитет по возрождению *Украинской автокефальной православной церкви* (УАПЦ), призвавший правосл. приходы Украины к выходу из юрисдикции Московского Патриархата. 19 авг. 1989 г. приход львовской Петропавловской ц. во главе с настоятелем прот. Владимиром *Яремой* заявил о своем выходе из РПЦ, к Петропавловскому приходу присоединились неск. западноукр. общин, мотивировавших свои действия тем, что автокефалия якобы способна остановить распространение унии.

После безуспешных попыток найти поддержку у К-польского Патриарха *Димитрия* сторонники автокефалии стали налаживать контакты с эмигрантскими раскольничьими структурами, к-рые вели свое происхождение от УАПЦ, образованной в 1942 г. *Поликарпом (Сикорским)*. Одновременно автокефалисты Галиции нуждались в поддержке канонического архиерея из Московского Патриархата, к-рый согласился бы примкнуть к их движению. Таковым стал уволенный на покой еп. Иоанн (см. В. *Боднарчук*). 20 окт. 1989 г. состоявшийся во Львове «собор» раскольников направил на его имя офиц. предложение возглавить УАПЦ. 22 окт. 1989 г. Боднарчук, поправ каноны, совершил во львовском Петропавловском храме диаконскую хиротонию. Вскоре на предложение автокефалистов откликнулся и др. «иерарх» — лжемитр. *Мстислав*

(Скрышник), последний из лжеиерархии, восходящей к Поликарпу (Сикорскому). Проживавший в США Мстислав (Скрышник) поручил непосредственное управление приходами УАПЦ на Украине Боднарчуку, к-рого возвел в сан «архиепископа». Новообразованная раскольническая структура открыто декларировала свое преемство по отношению к «самосвятской» УАПЦ, образованной после Киевского «собора» 1921 г., и УАПЦ Поликарпа (Сикорского), провозглашенной в 1942 г. 1 нояб. 1989 г. Боднарчук официально объявил о своем выходе из юрисдикции Московского Патриархата, 14 нояб. на расширенном заседании Свящ. Синода РПЦ за учиненный раскол он был лишен монашества и всех степеней священства.

Постановлением Свящ. Синода РПЦ от 15 дек. 1989 г. клирики зап. епархий Украинского экзархата, уклонившиеся в унию, были запрещены в священнослужении. В связи с продолжавшимися захватами униатами храмов в зап. областях Украины 15 дек. 1989 г. Свящ. Синод выступил с особым заявлением, 20 дек. Патриарх Пимен направил телеграммы по этому вопросу М. С. Горбачёву, папе Римскому Иоанну Павлу II, Съезду народных депутатов СССР, Генеральному прокурору СССР и др. офиц. лицам. По договоренности с Ватиканом 12–17 янв. 1990 г. в Москве состоялась встреча представителей Римо-католической и Русской Православной Церквей для обсуждения ситуации на Украине, были выработаны «Рекомендации по нормализации отношений между православными и католиками восточного обряда на Западной Украине», к-рые должны были стать основой для урегулирования создавшегося положения.

В краткой речи на открытии А. С. Святейший Патриарх Пимен обозначил главную тему Собора — «раскол, учиненный сторонниками так называемой Украинской автокефальной православной церковью». По докладу митр. Киевского Филарета (впосл. анафематствованного, см. М. Денисенко) А. С. подтвердил решение Синода о лишении сана Иоанна (Боднарчука), заявил о «неканоничности провозглашенной им «Украинской автокефальной православной церкви греко-украинского обряда» и призвал священнослужителей и мирян, уклонившихся в рас-



Президиум Архиерейского Собора. Сидят (справа налево): Патриарх Московский и всея Руси Пимен (Извеков), Председатель Совета по делам религий при Совмине СССР Ю. Н. Христораднов, митр. Ленинградский Алексей (Ридигер). 30–31 янв. 1990 г.

кол, вернуться в ограду Матери-Церкви. Собор обратился к правительствам СССР и Украинской ССР «с настоятельной просьбой способствовать немедленному прекращению актов насилия и беззакония со стороны униатских экстремистов, чтобы существующие проблемы в отношениях между православными и католиками восточного обряда на Западной Украине решались на основании закона, с учетом интересов и прав сторон, без какой-либо дискриминации и с уважением к договоренностям, выработанным в результате переговоров между Московским Патриархатом и Римо-католической Церковью». А. С. одобрил «Рекомендации» совещания 12–17 янв. 1990 г. и направил Председателю Верховного Совета СССР М. С. Горбачёву телеграмму с призывом «способствовать немедленному прекращению актов насилия и беззакония», совершаемых укр. греко-католиками и раскольниками-автокефалистами совместно с представителями ультранационалистических политических движений.

Во исполнение решения А. С. была создана четырехсторонняя (Московский Патриархат, УПЦ МП, Ватикан и греко-католич. Церковь на Украине) комиссия по урегулированию отношений между православными и католиками вост. обряда в зап. областях Украины, к-рая в ходе заседаний 8–13 марта во Львове выработала практические решения по распределению храмов между православными и униатами. Однако 22 марта было опубликовано заявление греко-католич. Церкви на Украи-

не, в к-ром говорилось, что по согласованию с папой Иоанном Павлом II все документы комиссии признаются неправомочными, затем греко-католики вышли из состава комиссии. Умножились случаи захватов храмов, 10 апр. 1990 г. Свящ. Синод РПЦ заявил протест против подобных действий.

По докладу Председателя ОВЦС архиеп. Смоленского и Калининградского Кирилла (Гундяев), председателя Редакционной комиссии А. С., Собор принял «Положение о экзархатах Московского Патриархата», внеся его в качестве 7-го разд. в «Устав об управлении Русской Православной Церкви». Принятию Положения предшествовало образование Белорусского экзархата. В соответствии с Положением была существенно расширена внутренняя самостоятельность Украинского экзархата. Оба экзархата, согласно решению Собора, стали именоваться также Украинской и Белорусской Православными Церквями. В соответствии с Положением при экзархе, главе экзархата, должен быть создан Синод с функциями, аналогичными функциям Свящ. Синода РПЦ, в Положении была предусмотрена полная самостоятельность экзархатов в финансовом отношении. Новое «Положение об экзархатах» призвано было, как надеялись отцы Собора, ограничить распространение раскольнических движений на Украине и предотвратить их появление в Белоруссии.

А. С. упразднил зарубежные экзархаты РПЦ, подчинив 9 зарубежных епархий Русской Церкви Святейшему Патриарху и Свящ. Синоду, Собор принял решение о возрождении *Тобольской, Брестской и Гомельской епархий*.

Определения А. С. были утверждены Поместным Собором РПЦ 6–12 июня 1990 г.

Лит.: ЖМП. 1990. № 5. С. 4–12; Цытин. История РПЦ. Т. 9. С. 475–477; Петрушко В. И. Автокефалистские расколы на Украине в постсоветский период, 1989–1997. М., 1998. С. 40–43.

Прот. Владислав Цытин,
В. И. Петрушко

АРХИЕРЕЙСКИЙ СОБОР РУССКОЙ ПРАВОСЛАВНОЙ ЦЕРКВИ, заседал 6 ИЮНЯ 1990 г. в Патриаршей резиденции в Даниловом московском мон-ре в связи с предстоящим Поместным Собором, созываемым для избрания Патриарха



после кончины 3 мая 1990 г. Святейшего Патриарха Московского и всея Руси Пимена (Извекова). Председательствовал на А. С. Киевский митр. Филарет (впосл. лишенный сана и анафематствованный, см. М. Денисенко), избранный Местоблостителем Патриаршего Престола на заседании Свящ. Синода 3 мая 1990 г. Сроки проведения Собора были утверждены на заседании Свящ. Синода 8 мая 1990 г. А. С. утвердил программу предстоящего Поместного Собора, избрал 3 кандидатов в Патриархи и постановил, что Поместный Собор может дополнить число кандидатов. Из 92 архиереев РПЦ Патриархом могли быть выбраны 75, поскольку Устав об управлении РПЦ не допускал избрания Патриархом епископа в возрасте моложе 40 лет, а также лица, не являющегося гражданином СССР. В соответствии с принятой процедурой голосования каждый архиерей мог голосовать за 1, 2 или 3 архиереев, вычеркивая остальных из списка. Тайным голосованием в 1-м туре были избраны митр. Ленинградский Алексий (Ридигер, впосл. Патриарх Московский и всея Руси) (37 голосов) и митр. Ростовский Владимир (Сабодан) (34 голоса). 2-й тур состоялся потому, что митр. Киевский Филарет (Денисенко) и митр. Крутицкий Ювеналий (Поярков) получили в 1-м туре равное число голосов — по 25. По результатам 2-го тура перевес в 1 голос (34 против 33) получил митр. Филарет. Т. о., А. С. избрал кандидатами на Патриарший Престол митрополитов Алексия, Владимира и Филарета.

Лит.: Поспеловский Д. В. Русская Православная Церковь в XX веке. М., 1995. С. 423; Цыпин. История РЦ. С. 480.

Прот. Владислав Цыпин

АРХИЕРЕЙСКИЙ СОБОР РУССКОЙ ПРАВОСЛАВНОЙ ЦЕРКВИ, заседал 25–27 октября 1990 г. в Даниловом московском мон-ре под председательством Святейшего Патриарха Московского и всея Руси Алексия II, в деяниях Собора участвовал 91 архиерей. А. С. состоялся в тот период существования СССР, когда уже вполне явственными становились признаки распада страны. Центральная власть стремительно ослабевала, а нараставшие центробежные тенденции порождали в ряде мест сепаратистские движения, выступавшие за выход отдельных республик из состава СССР. Подобные настроения особенно отчетливо про-

являлись в Прибалтийских республиках, Молдавии, на Зап. Украине. Складывавшаяся ситуация не могла не отразиться на церковной жизни. И хотя к этому времени Церковь обрела свободу после десятилетий гонений и дискриминации, в условиях углубления кризиса советской гос. системы и усиления регионального сепаратизма в ряде епархий были учинены раскольнические акции. Одной из важнейших задач А. С. стало осмысление создавшейся в церковной жизни ситуации и выработка мер, призванных воспрепятствовать дальнейшему распространению раскольнических движений на канонической территории РПЦ.

В центре внимания участников Собора стояли 3 вопроса: о новом правовом статусе РПЦ, обусловленном принятием 2 новых законов о свободе совести и вероисповедания — союзного и российского; о расколе, инициированном Синодом Русской православной Церкви за границей (РПЦЗ) на канонической территории Московского Патриархата; о церковной ситуации на Украине, где против правосл. Церкви продолжали выступать греко-католики и раскольники-автокефалисты.

По новому союзному законодательству РПЦ получила надлежащую правовую основу для своей деятельности и приобрела правоспособность юридического лица. В то же время Собор сделал ряд критических замечаний по отдельным положениям союзного закона, отметив отсутствие статуса юридического лица у Церкви в целом и гарантий права церковной собственности на используемые ею храмы и иную недвижимость. В категорической форме А. С. настаивал на том, чтобы гос. учреждения соблюдали закон при регистрации приходских уставов и в случае отказа в регистрации сообщали письменно, на каком основании подобное решение было ими принято, чтобы приход имел возможность обжаловать в суде подобное решение. Как отмечалось в определении А. С., нарушение установленного срока регистрации устава также должно подлежать судебному рассмотрению. А. С. выразил удовлетворение принятием российским законом о свободе вероисповеданий и аналогичных законов в др. союзных республиках.

Собор обратился с воззванием, посвященным действиям иерархии РПЦЗ, учинившей раскол на канонической территории Московского Патриархата.

В мае 1990 г. архиерейским собором РПЦЗ было принято решение об открытии своих приходов и епархий на канонической территории РПЦ, зарубежный Синод призвал клириков и мирян Московского Патриархата к переходу в свою юрисдикцию. Этому призыву последовало незначительное число священнослужителей РПЦ, многие из них, не будучи приверженцами идеологии зарубежных, запятнали себя неблагоприятными деяниями и были подвергнуты за это каноническим прещениям со стороны священноначалия.

А. С. выразил позицию священноначалия РПЦ по тем вопросам, к-рые получали превратную трактовку в полемике РПЦЗ против РПЦ: «Отдавая дань глубокого уважения памяти Патриарха Сергия и с благодарностью вспоминая его борьбу за выживание нашей Церкви в тяжелые для нее годы гонений, мы тем не менее вовсе не считаем себя связанными его Декларацией 1927 г., сохраняющей для нас значение памятника той трагической эпохи в истории нашего Отечества. Нас обвиняют «в попрании памяти новомучеников и исповедников». В нашей Церкви никогда не прерывалось молитвенное поминовение страдальцев за Христа, преемниками которых велось стать нашему епископату и клиру». В звании был также поднят вопрос о статусе РПЦЗ с канонической т. зр. Архиерейский Синод РПЦЗ должен был бы прекратить свое существование в соответствии с указом свт. Тихона, Патриарха Московского и всея России, Свящ. Синода и Высшего Церковного Совета РПЦ от 5 мая 1922 г., к-рым за самочиние, выразившееся в политических заявлениях от имени всей полноты РПЦ, упразднялось Высшее церковное управление за границей, от коего имеет преемство нынешний зарубежный Синод. Осуждение деятельности этого Синода свт. Тихон высказал также в «Предсмертном завещании» от 7 апр. 1925 г., угрожая его участникам в случае упорства судом Собора.

Подобно Архиерейским Соборам РПЦ 1989 г. и янв. 1990 г. А. С. вновь был вынужден обратиться к рассмотрению церковной жизни на Украине, где в течение 1990 г. имел место ряд событий, свидетельствовавших о дальнейшем углублении автокефа-





листского раскола и продолжении агрессивных действий греко-католиков против правосл. верующих. В марте 1990 г. представители греко-католиков в одностороннем порядке покинули четырехстороннюю комиссию, призванную урегулировать церковное положение в Галиции. В течение 1990 г. галицкие униаты продолжали кампанию по насильственному отторжению правосл. храмов, кульминацией к-рой стал захват кафедрального собора св. Юра во Львове, осуществленный 12 авг. при попустительстве правящего архиерея Львовско-Дрогобычской епархии РПЦ еп. *Андрея (Горака)* (в 1992 ушел в раскол, ныне лжемитр. Львовский в юрисдикции *Украинской православной церкви Киевского патриархата*). Вскоре после этих событий из Рима во Львов возвратился пребывавший ранее в эмиграции кардинал Украинской греко-католической церкви (УГКЦ), митр. Мирослав-Иван *Любачивский*. Тем самым УГКЦ полностью восстановила свою структуру на территории Украины и дальнейшие усилия направила по пути количественного роста своих общин и орг-ций.

Усиливалось и автокефалистское движение: к нач. 1990 г. в раскол перешло свыше 200 западноукр. приходов, и их число возрастало с каждым месяцем (к кон. 1990 — свыше 900 общин). В мае 1990 г. Совет по делам религий при Совете министров УССР принял решение о регистрации приходов раскольнической *Украинской автокефальной православной церкви (УАПЦ)*, 7 июня Совет зарегистрировал устав УАПЦ. Практически одновременно с этими событиями, 5–6 июня 1990 г., раскольники провели в Киеве «Всеукраинский собор УАПЦ», на к-ром они еще раз провозгласили автокефалию Украинской Церкви. На «соборе» заочно был избран «патриарх Киевский и всея Украины», к-рым стал проживавший в США *Мстислав (Скрыпник)*, последний представитель «епископата», восходящего к автокефалистскому расколу времени второй мировой войны. Лишенный сана бывш. епископ РПЦ Иоанн *Боднарчук* был избран на раскольничьем лжесоборе «Местоблюстителем патриаршего престола» и «Блаженнейшим митрополитом Львовским и Галицким».

О предоставлении Украинской Православной Церкви (УПЦ) неза-

висимости и самостоятельности в управлении говорилось в обращении, к-рое правосл. епископат Украины направил 9 июля 1990 г. в адрес Свящ. Синода РПЦ. На следующий день Синод УПЦ принял постановление о мерах, направленных на дальнейшее расширение автономии УПЦ, что мотивировалось необходимостью более успешно противостоять унии и расколу. Тексты обращения и постановления были рассмотрены на заседании Свящ. Синода РПЦ 20 июля 1990 г., было решено в связи с исключительной значимостью данного вопроса рассмотреть его на предстоящем в окт. 1990 г. Архиерейском Соборе РПЦ. Для подготовки решения по вопросу о статусе УПЦ была создана комиссия во главе с митр. Крутицким и Коломенским *Ювением (Поярковым)*. 1 окт. 1990 г. Свящ. Синод РПЦ одобрил деятельность комиссии. Выработанные ею материалы и предложения были направлены для ознакомления архиереям РПЦ и вынесены на обсуждение и утверждение предстоящего Архиерейского Собора.

А. С., обсудив вопрос о предоставлении УПЦ независимости и самостоятельности в управлении, определил: «1. Украинской Православной Церкви предоставляется независимость и самостоятельность в ее управлении. 2. В связи с этим наименование «Украинский экзархат» упраздняется. 3. Предстоятель Украинской Православной Церкви избирается украинским епископатом и благословляется Святейшим Патриархом Московским и всея Руси. 4. Предстоятель Украинской Православной Церкви носит титул «Митрополит Киевский и всея Украины». 5. Митрополиту Киевскому и всея Украины в пределах Украинской Православной Церкви усваивается титул «Блаженнейший». 6. Митрополит Киевский и всея Украины имеет право ношения двух панагий и предношения креста во время богослужения. 7. Синод Украинской Православной Церкви избирает и поставляет правящих и викарных архиереев, учреждает и упраздняет кафедры в пределах Украины. 8. Митрополит Киевский и всея Украины, как Предстоятель Украинской Православной Церкви, является постоянным членом Священного Синода Русской Православной Церкви. 9. Настоящее определение Архиерейского Собора Русской Православной Церкви под-

бором Русской Православной Церкви с внесением соответствующих изменений в Устав об управлении Русской Православной Церкви».

На следующий день после окончания работы А. С., 28 окт., Патриарх Московский Алексий II прибыл в Киев для торжественного провозглашения независимости УПЦ, даруемой ради преодоления раскола и водворения мира церковного. В день приезда Патриарх Алексий совершил Божественную литургию в *Софийском соборе* Киева, перед началом к-рой даровал митр. Киевскому и всея Украины Филарету грамоту о независимости Украинской Церкви. В Патриаршей грамоте объявлялось: «Украинская Православная Церковь, соединенная через нашу Русскую Православную Церковь с единой святой соборной и апостольской Церковью, без соборного решения всей Православной католической Полноты да не изменяет у себя ничего, что касается догматов веры и святых канонов». Фактически УПЦ получила полную внутреннюю самостоятельность, сохраняя каноническое единство с Московским Патриархатом. Патриаршее богослужение было омрачено манифестацией, к-рую устроили активисты «Руха» и др. националистических движений. Вскоре после дарования УПЦ независимости Патриарх Алексий направил в адрес укр. правительства офиц. письмо, в к-ром объявил об отказе РПЦ от прав на собственность и имущество, до сих пор принадлежавшие ей на территории Украины. Правопреемницей РПЦ на Украине объявлялась УПЦ.

К сожалению, дарование УПЦ независимости и самостоятельности в управлении так и не принесло умиротворения в церковную жизнь Украины. Дарованной УПЦ самостоятельностью поспешил воспользоваться в своих личных целях, к-рые все более шли вразрез с интересами Украинского Православия, митр. Киевский и всея Украины Филарет. То, что мыслилось как средство предотвращения церковной смуты, было им использовано не во благо Церкви, а исключительно ради укрепления своего влияния. Лит.: ЖМП. 1991. № 2. С. 2–11; *Цыпин*. История РЦ. С. 497–498; *Петрушко В. И.* Автокефалистские расколы на Украине в постсоветский период, 1989–1997. М., 1998. С. 59–60.

*Прот. Владислав Цыпин,
В. И. Петрушко*





АРХИЕРЕЙСКИЙ СОБОР РУССКОЙ ПРАВОСЛАВНОЙ ЦЕРКВИ, заседал 31 МАРТА — 5 АПРЕЛЯ 1992 г. в конференц-зале гостиничного комплекса *Данилова московского мон-ря* под председательством Святейшего Патриарха Московского и всея Руси *Алексия II (Ридигера)*, в деяниях Собора участвовали 97 архиереев.

Во вступительном слове Патриарх Алексий обозначил основные темы



Выступление Святейшего Патриарха Алексия II на Архиерейском Соборе. 31 марта 1992 г.

заседаний: канонизация новомучеников Российских и преподобных *Кирилла и Марии*, родителей прп. *Сергия Радонежского*, церковная ситуация на Украине и статус *Украинской Православной Церкви (УПЦ)*, проблемы взаимоотношения Церкви и об-ва. В 1-й день заседаний Собор также заслушал доклад председателя синодальной *Комиссии по канонизации святых* митр. Крутицкого и Коломенского *Ювеналия (Пояркова)*, в к-ром были изложены одобренные Свящ. Синодом выводы комиссии, исследовавшей жития преподобных схимон. *Кирилла* и схимон. *Марии*, а также новомучеников митр. Киевского *Владимира (Богоявленского)*, митр. Петроградского *Вениамина (Казанского)* и казненных вместе с ним сщмч. архим. *Сергия (Шейна)*, мучеников *Юрия Новицкого* и *Иоанна Ковшарова* (см. также *Петроградский процесс 1922 г.*), вел. кнг. *Елизаветы Феодоровны* и инокини *Варвары*, убиенных в Алапаевске.

По докладу митр. Ювеналия А. С. принял 2 деяния: «О канонизации

преподобных схимонаха *Кирилла* и схимонахини *Марии*, родителей преподобного *Сергия*, игумена *Радонежского*, Чудотворца» и «О канонизации митрополита Киевского и Галицкого *Владимира (Богоявленского, 1848–1918)*, митрополита Петроградского и Гдовского *Вениамина (Казанского; 1873–1922)* и иже с ним убиенных схимонаха *Сергия (Шейна; 1866–1922)*, *Юрия Новицкого (1882–1922)* и *Иоанна Ковшарова (1878–1922)*, великой княгини *Елизаветы (1864–1918)* и инокини *Варвары (1918)*». В деянии о канонизации новомучеников сказано, что это только начало церковного прославления мучеников и исповедников, пострадавших в годы революционной смуты и послереволюционного террора. Было установлено «празднование Собора новомучеников и исповедников Российских 25 января (по старому стилю, в случае совпадения сего числа с воскресным днем) или в ближайший воскресный день после оногo». Во главе Собора новомучеников и исповедников было поставлено имя ранее канонизированного Патриарха Московского и всея России *Тихона*. Предусматривалось, что в процессе канонизации в Собор будут включаться имена и др. новомучеников и исповедников. В 2 последних положениях соборного деяния предписывалось: «Поручить синодальной комиссии по канонизации святых при изучении подвига новомучеников Российских начать исследования материалов, связанных с мученической кончиной царской семьи. Образовать во всех епархиях Русской Православной Церкви комиссии по канонизации святых для сбора и изучения материалов к канонизации подвижников веры и благочестия, особенно мучеников и исповедников XX столетия в пределах каждой епархии».



Президиум Архиерейского Собора. Слева направо: митр. С.-Петербургский *Иоани (Снычёв)*, митр. Киевский *Филарет (Денисенко)*, Патриарх Московский и всея Руси *Алексий II*, митр. Минский *Филарет (Вахромеев)*, митр. Крутицкий *Ювеналий (Поярков)*

1–4 апр. А. С. обсуждал ходатайство укр. архиереев о предоставлении УПЦ автокефального статуса. К этому времени церковная жизнь на Украине получила весьма тревожное развитие, предоставление Московским Патриархатом независимости и самостоятельности в управлении УПЦ в окт. 1990 г. не решило проблему церковных расколов на Украине. Автокефалистский раскол развивался как явление прежде всего политическое, подогреваемое националистическими общественными организациями, к нач. 1991 г. раскольническая *Украинская автокефальная православная церковь (УАПЦ)* имела уже ок. 1 тыс. приходов, в большинстве своем расположенных в националистически настроенных зап. областях Украины. По данным на 1 янв. 1991 г., здесь было 905 общин УАПЦ, тогда как на востоке Украины количество приверженцев раскола оставалось ничтожным — 21 приход.

В значительной степени неуспех борьбы с расколом был обусловлен и тем обстоятельством, что предстоятелем УПЦ в то время являлся митр. Киевский и всея Украины *Филарет* (впосл. анафематствован, см. *М. Денисенко*), к-рый полученную УПЦ широчайшую автономию использовал не для принятия мер по нормализации церковной жизни на Украине, а почти исключительно для укрепления своей неограниченной власти. К нач. 1991 г. в позиции митр. *Филарета* произошла перемена: из непримиримого противника укр. церковной автокефалии он неожиданно стал ее ревнителем. Такое изменение было связано с ростом националистических настроений среди правящей элиты Украины. После провала в авг. 1991 г. путча в Москве и последовавшего за этим выхода Украины из СССР и провозглашения ее полной гос. независимости требование разрыва отношений с Россией

начало предьявляться практически во всех сферах жизни Украины,



церковная жизнь не была исключением. Ради сохранения тесных дружеских отношений с властями митр. Филарет начал оказывать всемерную поддержку новому сепаратистскому политическому курсу, демонстрируя полное единомыслие с председателем Верховной Рады Украины Л. М. Кравчуком, провозгласившим лозунг: «Независимому государству — независимую Церковь». Определенное значение в переходе митр. Филарета на позиции сторонника автокефалии имели публикации в периодических изданиях Киева и Москвы, затрагивавшие его личную жизнь, несовместимую с монашескими обетами, — только полная независимость УПЦ от Московского Патриархата могла гарантировать Филарету безнаказанность за противоканонические действия.

На проходившем 1–3 нояб. 1991 г. Соборе УПЦ под давлением митр. Филарета 95 делегатов, представлявших 22 епархии и 32 мон-ря Украины, приняли определение, в к-ром содержалось требование полной самостоятельности УПЦ. От имени участников Собора епископы УПЦ обратились к Патриарху Московскому Алексию и епископату РПЦ с просьбой даровать Украинской Церкви автокефалию и способствовать учреждению Киевского Патриархата. В определении Собора УПЦ говорилось, что «дарование автокефалии Украинской Православной Церкви будет способствовать укреплению единства Православия на Украине, содействовать ликвидации возникшего автокефального раскола, противостоять униатской и католической экспансии, служить примирению и установлению согласия между враждующими ныне вероисповеданиями, сплочению всех национальностей, проживающих на Украине, и тем самым вносить вклад в укрепление единства всего украинского народа». В это же самое время митр. Филарет вел переговоры о возможности объединения с УАПЦ.

На заседании Свящ. Синода РПЦ 25–27 дек. 1991 г. под председательством Патриарха Алексия, в работе к-рого участвовал и митр. Филарет, было решено разослать обращение и определение Собора УПЦ всем архиереям РПЦ для тщательного изучения, с тем чтобы вполн. этот вопрос стал предметом обсуждения на Архиерейском Соборе. Решение Собора УПЦ встревожило большинство

священнослужителей и мирян на Украине, и в Московскую Патриархию из разных епархий УПЦ стали поступать телеграммы с просьбой оставить их приходы в Московской юрисдикции. В то же время митр. Филарет разослал по епархиям циркуляр о проведении собраний духовенства в поддержку решения Собора УПЦ о предоставлении ей независимости.

22 янв. 1992 г. в Киеве состоялось епископское совещание УПЦ, на к-ром по настоянию митр. Филарета и под грубым нажимом властей было принято ультимативное требование к Патриарху и Синоду РПЦ о предоставлении автокефалии УПЦ. В нем без всяких на то оснований утверждалось, что из Москвы за 3 месяца не поступило никакого ответа на обращение укр. Синода, в связи с чем укр. епископы заявляли о созвучии у них впечатлении, что положительное решение вопроса об автокефалии умышленно затягивается священноначалием РПЦ, сообщения СМИ о безнравственном поведении митр. Филарета объявлялись клеветой и инсинуациями Москвы.

Сразу же после совещания епископы Черновицкий *Онуфрий (Березовский)*, Тернопольский *Сергий (Генцицкий)*, Донецкий *Алтий (Погребняк)* дезавуировали свои подписи под обращением. На следующий день после совещания, 23 февр., решением Синода Украинской Церкви они были смещены со своих кафедр, что вызвало возмущение среди церковного народа, и паства не отпустила архиереев из своих епархий. Епископы Онуфрий и Сергий направили послания Святейшему Патриарху Алексию, в к-рых заявляли об отказе от своих подписей под определением Собора УПЦ, состоявшегося 1–3 нояб. 1991 г., и от своих подписей под обращением епископата Украинской Церкви о даровании автокефалии. За отказ братии *Киево-Печерской лавры* поставить подписи под обращением в поддержку автокефалии с должности заместителя был смещен архим. Елевферий (Диденко). Появилась угроза нового раскола внутри УПЦ.

29 янв. 1992 г. обращение епископата УПЦ было доставлено в Москву архиереями, в то время выступавшими приверженцами автокефалии, — архиеп. Одесским *Лазарем (Швецом)*, еп. Вольнским *Вар-*

фоломеем (Ващуком) и еп. Львовским *Андреем (Гораком)*, к-рый позже ушел в раскол. Для водворения мира церковного Патриарх Алексий отправил 4 февр. телеграмму митр. Филарету с просьбой «воздержаться от любых канонических прещений» до предстоящего 18–19 февр. заседания Свящ. Синода Русской Церкви. На это митр. Филарет дерзко ответил Патриарху в телеграмме от 17 февр.: «Прошу Ваше Святейшество и Священный Синод Русской Православной Церкви не принимать никаких постановлений, касающихся внутренней жизни Украинской Православной Церкви». 17 февр. 1992 г. от митр. Филарета в адрес Святейшего Патриарха поступила еще одна телеграмма, в к-рой он заявил о том, что не придет на заседание Синода по причине болезни. Перед заседанием Синода Святейший Патриарх Алексий получил также открытое письмо Совета по делам религий при Кабинете министров Украины, в к-ром Совет настаивал на предоставлении УПЦ автокефалии. Свящ. Синод РПЦ, заседавший 18–19 февр. 1992 г., выступил с «Посланием Патриарха Московского и всея Руси Алексия II и Священного Синода Русской Православной Церкви митрополиту Киевскому и всея Украины Филарету и епископату Украинской Православной Церкви», в к-ром говорилось, что Синод передает поднятый Собором УПЦ вопрос Архиерейскому Собору, к-рый должен был пройти в период с 31 марта по 4 апр. На заседании Синода было заявлено, что в случае активизации действий митр. Филарета, направленных на получение автокефалии Украинской Церкви в неканоническом русле, РПЦ не оставит своих верных чад, а примет их в свою непосредственную юрисдикцию. Так развивались события вокруг вопроса об автокефалии накануне А. С.

Начало дискуссии на А. С. о целесообразности дарования автокефалии УПЦ положил доклад, с которым выступил митр. Филарет. Он продолжал отстаивать линию на достижение полной независимости Украинской Церкви. Митрополит Киевский по-прежнему обосновывал необходимость предоставления УПЦ автокефалии политическими событиями: распадом СССР и образованием независимого Украинского гос-ва. В обсуждении вопроса об автокефалии УПЦ участвовало

большинство архиереев. Первым выступил архиеп. *Хризостом (Мартишкин)*, к-рый сказал, что он первоначально поддерживал идею предоставления УПЦ автокефалии, однако убедился, что самостоятельность, дарованная Украинской Церкви в 1990 г., за полтора года дала только отрицательные результаты и никоим образом не способствовала уврачеванию раскола. Вину за возобновление унии и распространение автокефалистского раскола на Украине, нестроения в УПЦ и противоканонические прещения, к-рым подверглись ее епископы и клирики, архиеп. Хризостом возложил всецело на митр. Филарета. Дискуссия, проведенная в условиях, исключавших давление укр. властей, показала, что по вопросу об автокефалии среди укр. епископата (в УПЦ в это время был 21 епископ, в работе Собора приняли участие 20 укр. архиереев, 18 из к-рых имели право решающего голоса) нет единого мнения. Подавляющее большинство укр. архиереев высказались против предоставления автокефалии Украинской Церкви, гл. обр. из-за того, что при полной самостоятельности правосл. Церковь на Украине окажется один на один перед лицом униатской агрессии, а раскольники все равно не прекратят своей разрушительной деятельности. Укр. архиереи сообщали о резко негативном отношении своей паствы к возможному отделению УПЦ. Большинство епископов укр. епархий дезавуировали свои подписи под обращением с просьбой о даровании автокефалии, т. к. были к тому принуждаемы под страхом прещений со стороны митр. Филарета и репрессий со стороны светских властей.

Поворотным моментом в соборной дискуссии явилось предложение Магаданского еп. *Аркадия (Афонина)* рассмотреть вопрос о смене предстоятеля УПЦ, поддержанное митр. Агафангелом (Саввиным), еп. Уральским *Антонием (Москаленко)* и др. архиереями. Поскольку идея автокефалии по сути персонифицировалась в личности Филарета (Денисенко), немногочисленные сторонники автокефалии стремились не допустить его отставки. С этой целью еп. Варфоломей зачитал от лица 6 епископов — приверженцев автокефалии обращение, в к-ром утверждалось, что ввиду дарованной УПЦ

в 1990 г. самостоятельности и независимости подписавшие обращение архиереи считают антиканоничным рассмотрение на А. С. вопросов, касающихся внутренней жизни Украинской Церкви, а именно деятельности ее предстоятеля. Однако большинство укр. архиереев, напротив, сочло вполне приемлемым свободное обсуждение вопроса о деятельности митр. Филарета именно в Москве, где на епископат не оказывали давления сам.предстоятель УПЦ и власти Украины. В итоге обсуждение проблемы автокефалии постепенно переросло в дискуссию об аморальном поведении митр. Киевского и его грубых просчетах в управлении Украинской Церковью.

Митр. Смоленский и Калининградский *Кирилл (Гундяев)*, Председатель ОВЦС МП, председатель Редакционной комиссии А. С., информировал участников Собора о том, что епископы — сторонники автокефалии УПЦ намеревались обратиться к К-польскому Патриарху в надежде от него получить независимость Украинской Церкви, используя существующее у Вселенской Патриархии представление о том, что только К-польский Патриарх вправе даровать автокефалию Поместной Церкви. Митр. Кирилл сообщил об отрицательном отношении К-поля к этому предприятию и отказе принять посланцев из Киева, прибывших для предварительных переговоров в Стамбул. По словам Председателя ОВЦС, К-польская Патриархия завершила, что предоставление автокефалии УПЦ будет возможно только при условии согласия на это Московского Патриархата.

Подводя итог дискуссии, Патриарх Алексей сказал: «Нас уверяют, что предоставление автокефалии Украинской Православной Церкви решит все вопросы, как ранее нас уверяли в необходимости независимости в управлении и даровании митрополиту Филарету титула Блаженнейшего. Но титул Блаженнейшего не спас положения, предоставление независимости и «незалежности» тоже не дало результата. Не вернулись ушедшие в неканоническую автокефалию приходы, раскол укрепился. Возьмем ли мы на себя ответственность за разделение, есть ли у нас уверенность в том, что это принесет благо святой Церкви?.. Для того чтобы говорить об автокефалии, нужна спокойная обстановка. Но в

наше время — время разрушения экономических, национальных, человеческих связей, разделения и противостояния, от которых так устал народ, желание сохранить единство Церкви является гласом Божиим. Все мы в ответе за то, что происходит на Украине, но с предстоятеля Украинской Церкви спрос особый. Мы просим владыку Филарета ради блага Православия на Украине, ради нашего единства, во имя спасения Церкви на Украине уйти со своего поста и предоставить епископам Украины возможность выбрать нового предстоятеля». На уходе митр. Филарета со своего поста настаивали мн. др. иерархи. Тем не менее митр. Филарет упорствовал, и это повлекло за собой более резкие предложения — о голосовании по вопросу снятия митр. Филарета с поста предстоятеля УПЦ.

Тогда митр. Филарет изъявил готовность оставить пост предстоятеля Украинской Церкви и подчиниться воле А. С., голосу большинства священнослужителей и мирян Украины: «Я чувствую, что нужен пророк Иона, и я готов им быть. Но я прошу, чтобы этого Иону бросили так, чтобы на Украине не взбунтовалось море, поэтому прошу предоставить возможность украинскому епископату провести выборы нового предстоятеля Украинской Православной Церкви в Киеве. Я даю архипастырское слово, что такой Собор будет проведен, что никакого давления оказываться не будет. Патриарх Алексей своим указом утвердит нового предстоятеля. Украинская Православная Церковь должна полностью осуществить свои права, данные ей Архиерейским Собором 1990 г. Также я прошу дать мне возможность продолжать служение у престола Божия и не отправлять меня на покой». Патриарх выразил согласие на то, чтобы митр. Филарет продолжил архипастырское служение на одной из кафедр Украины. Филарет также получил согласие Патриарха и А. С. на проведение выборов нового митрополита Киевского в Киеве, а не в Москве.

Неск. укр. архиереев предупредили Патриарха, что словам митр. Филарета верить нельзя. По настоянию Патриарха митр. Филарет перед крестом и Евангелием подтвердил свое обещание сложить полномочия, как только соберется Собор УПЦ, он также обещал провести сразу же

после Архиерейского Собора РПЦ заседание Синода УПЦ для восстановления на своих кафедрах незаконно смещенных им епископов. Однако по возвращении на Украину митр. Филарет изменил слову архиерея, крестному целованию и учинил раскол. Все сказанное им на А. С. оказалось не более чем уловкой, направленной на то, чтобы любой ценой сохранить свое положение.

По итогам состоявшейся дискуссии о статусе УПЦ Собор принял определение, в к-ром было выражено единодушное мнение, что единство правосл. Церкви в нынешних трудных условиях исторического бытия является залогом сохранения внутрицерковного мира и важным фактором преодоления межнационального отчуждения и вражды. Единство и мир внутри Церкви есть непременное условие успеха ее пастырского служения, через к-рое она несет совр. человеку весть о спасении. Определение также объявляло о том, что митр. Филарет во имя мира церковного подаст прошение на предстоящем Архиерейском Соборе Украинской Церкви об освобождении его от обязанностей ее предстоятеля и будет нести епископское служение на одной из кафедр УПЦ. Собор обратился с посланием «К пастырям и пастве православной Украины», в к-ром подчеркивалось, что законный канонический порядок предоставления автокефалии предполагает принятие соответствующего решения на Поместном Соборе в согласии со всеми Поместными Православными Церквями.

На 2 последних заседаниях Собора обсуждались публикации в средствах массовой информации подлинных или сфальсифицированных отрывков из агентурных документов советских спецслужб. По мнению публикаторов, эти документы должны были свидетельствовать о том, что нек-рые священнослужители, в т. ч. и архиереи, сотрудничали с органами госбезопасности. Для объективного изучения проблемы А. С. образовал особую комиссию во главе с еп. Костромским *Александром (Могилёвым)*.

А. С. издал также обращение, в к-ром изложил позицию РПЦ по вопросам, волновавшим об-во в период радикальных перемен в стране. Собор, в частности, выразил озабоченность тем, что становление национальной государственности ослож-

няется внутривнутриполитическими и межнациональными конфликтами, приводящими даже к пролитию крови. Обращаясь к «властям предрержащим», Собор призвал их помочь наиболее незащищенным слоям населения — сиротам и инвалидам, пожилым людям и многодетным семьям, безработным и беженцам. А. С. подержал в своем обращении право каждой личности на религ. самоопределение, высказался за равенство всех религий перед законом, но



Во время молитвы в Троицком соборе Свято-Данилова мон-ря перед началом Архиерейского Собора. 11 июня 1992 г.

одновременно выразил озабоченность тем, что духовный вакуум, образовавшийся вследствие многолетнего господства атеизма, привел к бездумному увлечению *окультизмом*. В соборном обращении осуждается стремление нек-рых политиков превратить Церковь в орудие для достижения политических планов и идей. «Церковь,— говорится в этой связи в соборном документе,— не связывает себя ни с каким общественным или государственным строем, ни с какой политической силой». В обращении А. С. содержится также адресованный общественным деятелям, работникам прессы, радио и телевидения, людям культуры и искусства, педагогам призыв заботиться о нравственном облике народа. Собор осудил поправки об-вом норм морали почти во всех сферах человеческой деятельности, пропаганду эротики и порнографии, разрушающих личность, семью и об-во.

Лит.: ЖМП. 1992. № 6. С. 1—XVI; № 8. С. 1—XVI; *Цытин*. История РПЦ. С. 509—515; *Петрушко В. И.* Автокефалистские расколы на Украине в постсоветский период, 1989—1997. М., 1998. С. 97—113.

Прот. Владислав Цытин,
В. И. Петрушко

АРХИЕРЕЙСКИЙ СОБОР РУССКОЙ ПРАВОСЛАВНОЙ ЦЕРКВИ, заседал 11 ИЮНЯ 1992 г. в Даниловом московском мон-ре под

председательством Святейшего Патриарха Московского и всея Руси *Алексия II*. Собор был созван во внеочередном порядке для рассмотрения дела по обвинению митр. Киевского Филарета (см. М. *Денисенко*) в антицерковной деятельности. На А. С. по разным причинам не явилось 14 архиереев, в т. ч. 5 украинских, двое из них, митр. Филарет и Почаевский еп. *Иаков* (см. И. *Панчук*), заявили, что не подчиняются Собору.

Причиной созыва А. С. явилось крайне опасное развитие событий церковной жизни на Украине. Согласие митр. Филарета на уход с поста

главы Украинской Церкви, заявленное на *Архиерейском Соборе в апр. 1992 г.*,

давало надежду на благоприятное разрешение церковного кризиса, однако, вернувшись в Киев, митр. Филарет 14 апр. провел пресс-конференцию, на к-рой обвинил Архиерейский Собор в давлении на него, заявив, что на Соборе он был «как на Голгофе», где его «распинали». Свое обещание уйти с поста предстоятеля УПЦ он объяснил дипломатическими соображениями, заявив, что в действительности будет возглавлять Украинскую Церковь до конца своих дней.

30 апр. в Житомире состоялось собрание представителей духовенства, мон-рей, правосл. братств и мирян, на к-ром присутствовали также Винницкий митр. *Агафангел (Саввин)*, Житомирский архиеп. *Иов (Тыволюк)*, епископы Кировоградский *Василий (Васильцев)*, Черновицкий *Онуфрий (Березовский)*, Тернопольский *Сергий (Генцицкий)*, Донецкий *Алитий (Погребняк)*. В своем постановлении собрание выразило недоверие митр. Филарету в связи с его преднамеренным обманом отцов Архиерейского Собора. Отказ митр. Филарета исполнить обещание, данное в апр. 1992 г., участники собрания квалифицировали как клятвопреступление. Собрание заявило также, что оно настаивает на созыве 11 мая Архиерейского Собора УПЦ, на к-ром следует принять отставку



митр. Филарета с поста предстоятеля УПЦ по его заявлению об этом на Архиерейском Соборе РПЦ. О согласии с принятым решением заявили после собрания епископы Луганский *Иоанникий (Кобзев)* и Симферопольский *Глеб (Савин)*.

6 и 7 мая состоялось расширенное заседание Свящ. Синода РПЦ, но митр. Филарет, постоянный его член, на заседание не явился. Синод, рассмотрев церковную ситуацию на Украине, постановил осудить заявления митр. Филарета по поводу Архиерейского Собора как не соответствующие истине и вводящие в заблуждение паству, Синод квалифицировал их как хулу на соборный разум Церкви. Свящ. Синод предписал митр. Филарету до 15 мая созвать Архиерейский Собор УПЦ, подать на нем прошение об отставке с поста предстоятеля и действительно уйти в отставку, как он торжественно перед крестом и Евангелием обещал сделать. В связи с чрезвычайным положением, сложившимся в УПЦ, митр. Филарету было запрещено в период до Архиерейского Собора УПЦ действовать в качестве предстоятеля, а именно созывать Синод, рукополагать архиереев, издавать указы и обращения, касающиеся Украинской Церкви. Все прещения и наказания, наложенные или могущие быть наложенными им на архиереев, клириков и мирян в связи с выраженной ими поддержкой определения Архиерейского Собора РПЦ от 2 апр. 1992 г., были объявлены незаконными и недействительными. Свящ. Синод предупредил митр. Филарета, что в случае неисполнения определений Архиерейского Собора РПЦ и Синода он будет предан церковному суду.

Однако и это постановление Свящ. Синода РПЦ было проигнорировано митр. Филаретом. 21 мая Синод снова обсуждал церковную ситуацию на Украине и опять в отсутствие виновника кризиса, к-рый не пожелал явиться на заседание. Старейшему по хиротонии архипастырю Украинской Церкви Харьковскому митр. *Никодиму (Руснаку)* Синод поручил созвать Собор укр. епископов до празднования дня Св. Троицы, для того чтобы принять отставку митр. Филарета и избрать нового предстоятеля УПЦ. Временное исполнение обязанностей 1-го епископа УПЦ возлагалось на митр. Никодима. Получив извещение о по-

становлении Свящ. Синода, митр. Филарет заявил, что он считает решение Синода необоснованным и «недееспособным».

26 мая Патриарх Алексей направил митр. Филарету телеграмму, в к-рой, взывая к его архипастырской и христ. совести, просил его во имя блага церковного подчиниться каноническому священноначалию. В тот же день митр. Филарет собрал в Киеве своих сторонников на конференцию, в к-рой участвовали неск. священнослужителей и мирян, но не присутствовал ни один архиерей. Конференция отвергла постановление Свящ. Синода РПЦ, ее участники, ничтожная по числу группа священников и мирян, стремясь вовлечь в конфликт К-польского Патриарха *Варфоломея*, обратились к нему с посланием, в к-ром заявили о прекращении действия акта 1686 г. о переходе *Западнорусской митрополии* в юрисдикцию Московского Патриархата.

На Архиерейском Соборе УПЦ, созванном митр. Никодимом в Харь-



ков в начале было заслушано заявление 16 епископов Украинской Церк-

Президиум Архиерейского Собора. Слева направо: митр. Крутицкий Ювеналий (Поляков), митр. Минский Филарет (Вахромеев), Патриарх Московский и всея Руси Алексей II, митр. С.-Петербургский Иоанн (Снычёв), митр. Киевский Владимир (Сабодан)

кове 27 мая, присутствовали 18 архипастырей, митр. Филарет не пожелал явиться на Собор. Собор выразил недоверие Филарету и уволил его с Киевской кафедры, за учинение раскольнических действий Собор в качестве предсудебной меры запретил Филарету священнослужение впредь до окончательного решения по этому вопросу Архиерейского Собора кириархальной Церкви. После этого состоялось избрание нового предстоятеля Украинской Церкви тайным голосованием, в результате 2 туров голосования главой Украинской Церкви был избран митр. *Владимир (Сабодан)*.

На заседании, состоявшемся 28 мая, Свящ. Синод РПЦ выразил согласие с решением Архиерейского Собора УПЦ и назначил на 11 июня

созыв Архиерейского Собора РПЦ для рассмотрения дела бывш. митр. Киевского Филарета. Патриарх Алексей в канун Собора в соответствии с определением «Об Украинской Православной Церкви», принятым *Архиерейским Собором в окт. 1990 г.*, благословил новоизбранного Киевского митрополита на его служение в качестве главы Украинской Церкви. Филарет получил трехкратный вызов на Архиерейский Собор от Святейшего Патриарха, но на заседания не явился, после чего Собор, согласно канонам, мог рассматривать дело обвиняемого в его отсутствие. Игнорируя решение Украинского Собора и постановление Свящ. Синода РПЦ, запрещенный в священнослужении, Филарет продолжал совершать богослужения, в канун Архиерейского Собора он вместе с Почаевским еп. *Иаковом (Панчуком)*, пренебрегая канонами и постановлениями высшей власти Русской и Украинской Церквей, совершал епископские «хиротонии».

На А. С. в начале было заслушано заявление 16 епископов Украинской Церк-

ви, давшее подкрепленную ссылками на каноны характеристику раскольническим действиям митр. Филарета, за к-рые он подлежал лишению сана на основании 15-го прав. Двукратного Собора. Вряде выступлений была подтверждена справедливость обвинений, выдвинутых укр. епископами, при этом тема личной жизни Филарета, к-рая в ту пору широко обсуждалась на страницах московских и киевских газет, почти не затрагивалась.

Приняв во внимание обращение архипастырей УПЦ и А. С. о необходимости канонических прещений по отношению к митр. Филарету, каковое по своей сути является судебным иском, А. С. постановил передать дело митр. Филарета, бывш. Киевского, суду Архиерейского Собора РПЦ и осуществить это судебное разбирательство на настоящем



заседании Собора. Тщательно рассмотрев все обстоятельства дела по обвинению бывш. митр. Киевского Филарета и Почаевского еп. Иакова в тяжких церковных преступлениях, А. С. в особом «Судебном деянии» постановил: «За жестокое и высокомерное отношение митрополита Филарета (Денисенко) к подведомственному духовенству, диктат и шантаж (Тит 1. 7–8; 27-е прав. святых апостолов), внесение своим поведением и личной жизнью соблазна в среду верующих (Мф 18. 7; 3-е прав. I Всел. Собора, 5-е прав. V–VI Всел. Собора), клятвopеступление (25-е прав. святых апостолов), публичную клевету и хулу на Архиерейский Собор (6-е прав. II Всел. Собора), совершение священнодействий, включая рукоположения, в состоянии запрещения (28-е прав. святых апостолов), учинение раскола в Церкви (15-е прав. Двукратного Собора): 1) Извергнуть митрополита Филарета (Денисенко) из сущего сана, лишив его всех степеней священства и всех прав, связанных с пребыванием в клире. 2) Считать все рукоположения в сан диакона, пресвитера и епископа, совершенные митрополитом Филаретом в запрещенном состоянии с 27 мая с. г., а также все прещения, наложенные им на клириков и мирян с 6 мая с. г., незаконными и недействительными. 3) Извергнуть из сана епископа Почаевского Иакова (Панчука) за соучастие в антиканонических действиях бывшего митрополита Киевского Филарета, лишив его всех степеней священства». Эти решения А. С. постановил довести до сведения Предстоятелей всех Поместных правосл. Церквей.

Разъясняя свой судебный приговор, А. С. в особом послании пастырям и верующим чадам УПЦ свидетельствовал, что Филарет и Иаков лишены сана не за убеждения, а за преступления против Церкви, выразившиеся в сознательном грубейшем нарушении священных канонов. Относительно представления УПЦ полной канонической самостоятельности Собор заявил, что этот вопрос должен решаться законным каноническим путем через созыв Поместного Собора и согласование его решений с волей всех братских Поместных Церквей.

Бывш. Житомирский еп. Иоанн (см. В. Боднарчук), лишенный сана за учиненный в 1989 г. автокефалист-

ский раскол, прислал на Собор заявление, в к-ром просил принять его в общение с Церковью. При этом, однако, он не столько приносил покаяние, сколько обвинял других и оправдывал свои действия. Канонические нормы допускают восстановление в священном сане в 2 случаях: если приговор основан на фактической ошибке или если при рассмотрении дела были допущены процедурные нарушения. Кроме того, неповиновение вынесенному приговору о лишении сана независимо от его справедливости лишает извергнутого права подавать *апелляцию*. В свое время бывш. Житомирский архиерей не подчинился приговору законной церковной власти и продолжал совершать богослужения, поэтому с канонической т. зр. он утратил право на *апелляцию*. А. С. постановил передать дело В. Н. Боднарчука на рассмотрение Свящ. Синоду. Решение это не удовлетворило Боднарчука, и он заявил в посл., что его обращение к А. С. «было только пробным шаром» и он не собирается возвращаться в лоно Московского Патриархата.

Помимо ситуации на Украине А. С. рассмотрел вопрос об образовании новых епархий в *Белорусском Экзархате* и постановил возродить древние *Туровскую* и *Полоцкую* епархии. Лит.: ЖМП. 1992. № 8. С. IV–XII.

*Прот. Владислав Цыпин,
В. И. Петрушко*

АРХИЕРЕЙСКИЙ СОБОР РУССКОЙ ПРАВОСЛАВНОЙ ЦЕРКВИ, заседал 29 НОЯБРЯ — 2 ДЕКАБРЯ 1994 г. в конференц-зале гостиничного комплекса *Данилова московского мон-ря* под председательством Святейшего Патриарха Московского и всея Руси *Алексия II* при участии 126 архиереев.

В 1-й день заседаний Святейшим Патриархом был зачитан отчетный доклад, в к-ром нашли отражение важнейшие события церковной жизни за 2,5 года, прошедших после *Архиерейского Собора РПЦ 1992 г.*, прежде всего подтверждение Свящ. Синодом в авг. 1992 г. решения свт. *Тихона*, Патриарха Московского и всея России, о даровании «самостоятельности в делах церковно-хозяйственных, церковно-административных, школьно-просветительных и церковно-гражданских» правосл. Церквам в Эстонии и Латвии, а также решение о даровании такой же само-

стоятельности правосл. Церкви в Молдавии, принятое на заседании Свящ. Синода в окт. 1992 г. Патриарх Алексей отметил существенный рост числа приходов и мон-рей РПЦ: ко времени А. С. РПЦ имела 281 мон-рь и 31 монастырское подворье, число приходов достигло 15 985, в Церкви совершали служение 12 841 священник и 1402 диакона. Действовали 3 духовные академии, *Православный Свято-Тихоновский богословский ин-т*, количество семинарий увеличилось с 6 до 14, существовало 28 духовных уч-щ, число их продолжало расти. Общее количество всех воспитанников духовных учебных заведений, включая регентские и иконописные школы, составило ок. 4 тыс. чел., вместе с заочным сектором — ок. 6 тыс. Значительными событиями церковной жизни в межсоборный период Патриарх Алексей назвал возобновление регулярных богослужений в храмах *Московского Кремля* и в *Василия Блаженного соборе*, освящение восстановленного *Казанского собора* на Красной пл., начало восстановления *храма Христа Спасителя*, а также всенародное празднование 600-летия со дня кончины прп. *Сергия Радонежского*.

Касаясь негативных явлений в жизни Церкви, Патриарх указал на недопустимость проявления равнодушия и нетерпимости со стороны архипастырей в общении с клириками и мирянами, осудил имевшие место факты необоснованного перевода священнослужителей из одного прихода в др., как правило приводившие к конфликтам, а в отдельных случаях провоцировавшие расколы. Патриарх говорил также о ненормальной дифференциации духовенства по имущественному признаку, когда священнослужители не закрывавшихся приходов имеют существенно больший достаток, нежели настоятели восстанавливаемых приходов, живущие подчас в нищете. Остро критический характер носил раздел доклада Первосвященителя, касавшийся издательской деятельности Церкви.

Значительная часть доклада Святейшего Патриарха была посвящена внешней деятельности РПЦ: состоянию учреждений Московского Патриархата в дальнем зарубежье, проблемам паломничества, взаимоотношениям с Православными Поместными Церквами, богословской разработке тем в рамках подготовки



Участники Архиерейского Собора перед Успенским собором Московского Кремля

к Святому и Великому Собору Восточной Православной Церкви. В разделе, посвященном взаимоотношениям с инославным миром, Патриарх Алексий крайне негативно оценил деятельность зарубежных инославных миссий на канонической территории Московского Патриархата. Святейший Патриарх отметил, что в условиях, когда государство практически не принимает мер, чтобы защитить духовно-культурную идентичность народа, вся тяжесть борьбы за его духовное здоровье ложится на Церковь. Заключительный раздел доклада посвящен проблеме возрождения правосл. миссии. Патриарх Алексий затронул также вопрос о богослужении, предложив образовать специальную синодальную комиссию, к-рая продолжила бы труд, начатый Поместным Собором 1917–1918 гг., по упорядочению богослужебной практики и завершила бы начатое тогда редактирование богослужебных текстов.

В определении А. С. «О вопросах внутренней жизни и внешней деятельности Церкви» утверждены решения о самостоятельности Церквей в Эстонии, Латвии и Молдавии, об учреждении и восстановлении Владивостокской, Магаданской, Николаевской, Запорожской, Черкасской, Уральской, Чимкентской, Гродненской, Глуховской, Каменец-Подольской, Овручской, Новоградской, Кемеровской, Йошкар-Олинской, Курганской, Якутской, Южно-Сахалинской, Петропавловской, Благовещенской, Белоцерковской, Горловской, Тульчинской, Хустской, Брянской, Барнаулской, Майкопской и Читинской епархий, а также объединение трех

епархий — Берлинской, Дюссельдорфской и Баденской в Берлинскую и Германскую епархию. А. С. принял решение о перераспределении средств внутри епархий между более обеспеченными и бедными приходами, преобразовании Хозяйственного управления в Хозяйственно-экономическое с целью упорядочения финансовой деятельности в Церкви. Архиереи РПЦ предупредили бывш. свящ. Глеба Якушина и мон. Филарета (см. М. Денисенко), что в случае продолжения ими антицерковных деяний они будут отлучены от правосл. Церкви через анафематствование.

В определении «О взаимоотношениях Церкви с государством и светским обществом на канонической территории Московского Патриархата в настоящее время» А. С. подтвердил «непредпочтительность» для Церкви к.-л. гос. строя, политической доктрины, движения и т. д., невозможность для Церкви поддерживать политические партии, союзы и блоки, запретил священнослужителям выдвигать свои кандидатуры на выборах в местные или федеральные органы власти, признал крайне нежелательным членство священнослужителей в политических партиях, движениях. Собор отметил, что эти запреты не распространяются на мирян. А. С. обратился к гос. органам власти с призывом разработать комплекс законодательных актов, регламентирующих возвращение каноническим учреждениям РПЦ несправедливо отнятого имущества, прежде всего святых, храмов, икон, освобождение от налогов и предоставление иных финансовых льгот,

решение вопроса о религ. прозелитизме и сектантстве. Собор постановил приступить к разработке «всеобъемлющей концепции, отражающей общецерковный взгляд на вопросы церковно-государственных отношений и проблемы современного общества в целом» (см. *Основы социальной концепции РПЦ*).

Одним из главных деяний А. С. явилось прославление свт. Московского Филарета (Дроздова), священномучеников протопр. Александра Хотовицкого, погибшего в 1937 г., и прот. Иоанна Кочурова, убитого в первые дни после Октябрьской революции 1917 г. Доклад о прославлении новых угодников Божиих сделал председатель Комиссии по канонизации святых митр. Крутицкий и Коломенский Ювеналий (Поляков). Особое внимание он уделил также подготовке комиссией ряда исследований, связанных с предполагаемой канонизацией имп. Николая II. К числу важнейших документов, принятых Свящ. Синодом в межсоборный период, относятся рекомендации Комиссии по канонизации «О порядке канонизации местночтимых святых Русской Православной Церкви на епархиальном уровне», на основании к-рых в последующие годы проводились мн. прославления местных святых.

Митр. Минский и Слуцкий Филарет (Вахромеев), Председатель Богословской комиссии при Свящ. Синоде РПЦ, созданной 27 дек. 1993 г. и ставшей преемницей Комиссии Свящ. Синода по христ. единству, образованной в 1963 г., выступил с докладом «Об отношении Русской Православной Церкви к межхристианскому сотрудничеству в поисках единства». Подробно изложив историю *экуменического движения*, митр. Филарет четко обозначил как положительные, так и негативные стороны этого процесса, особо остановившись на неоднозначном отношении правосл. священнослужителей и мирян к «экуменической молитве о единстве христиан». В ходе острой полемики по вопросу о взаимоотношениях РПЦ с инославным миром, об участии в ВСЦ, выступавшие отмечали негативные стороны в деятельности ВСЦ, к-рые уводят Совет далеко от задачи, поставленной при создании этой орг-ции, — соединение Церквей на фундаменте наследия древней Церкви. В определении «Об отношении Русской Православной



Церкви к межхристианскому сотрудничеству в поисках единства» А. С. поручил Богословской комиссии провести историко-богословское исследование как самого экуменического движения, так и вопросов участия РПЦ в его деятельности, а также изучить вопросы, вызывающие особую тревогу у духовенства РПЦ, в т. ч. вопрос о совместной молитве.

В отчетном докладе, посвященном деятельности Богословской комиссии, особое внимание было уделено итоговому документу Смешанной комиссии по *богословскому диалогу* между правосл. Церковью и Восточными Церквами, принятому в 1990 г., — «Второму общему заявлению и предложению Церквам». При этом Комиссией был сделан ряд критических замечаний, связанных гл. обр. с христологической терминологией в документе. В принятом на основании этого доклада определении А. С. подчеркивалось, что «Второе общее заявление» не может рассматриваться как окончательный документ, Богословской комиссии поручалась его серьезная доработка.

С отчетными докладами на Соборе также выступили и. о. председателя Учебного комитета еп. Верейский Евгений (Решетников) и председатель Отдела религиозного образования и катехизации игум. Иоанн (Экономцев). В ходе соборной дискуссии неоднократно со стороны архиепископов звучала критика состояния дел в Отделе религ. образования и катехизации и *Издательском отделе*; высказывались предложения о слиянии Отдела религ. образования с Учебным комитетом; выступавшие поддержали мысль, выраженную в докладе Святейшего Патриарха, о реорганизации порядка церковного управления издательским делом. По итогам обсуждения Собором были приняты соответствующие определения. Принято было также определение «Об установлении особого ежегодного поминовения усопших в день Победы 9 мая (26 апр.)». Собор издал обращение в связи с началом восстановления храма Христа Спасителя.

Лит.: Архиерейский Собор РПЦ 29 нояб.—2 дек. 1994 г.: Док-ты. Доклады. М., 1995.

Прот. Владислав Цыпин,
С. Л. Кравец

АРХИЕРЕЙСКИЙ СОБОР РУССКОЙ ПРАВОСЛАВНОЙ ЦЕРКВИ, заседал 18–23 ФЕВРАЛЯ 1997 г. в гостинице Данилова московского

мон-ря, в деяниях Собора участвовали 133 архиепископа. Вопрос о созыве А. С. был рассмотрен на заседании Свящ. Синода 17 февр. 1997 г. В соборных докладах и дискуссиях получили развитие темы, обсуждавшиеся на *Архиерейском Соборе РПЦ 1994 г.*, к-рый наметил наиболее важные задачи и тенденции в церковной жизни.

В докладе, прочитанном Святейшим Патриархом Алексием II в 1-й день соборных заседаний, нашли отражение важнейшие события церковной жизни за время, прошедшее после Архиерейского Собора 1994 г.,



Президиум Архиерейского Собора 1997 г. Слева направо: митр. Минский Филарет (Вахромеев), митр. Киевский Владимир (Сабодан), Патриарх Московский и всея Руси Алексий II, митр. С.-Петербургский Владимир (Котляров), митр. Крутицкий Ювеналий (Поярков)

когда были восстановлены или образованы епархии: *Абаканская, Белгородская, Томская, Элистинская, Сыктывкарская, Мурманская*, по решению Свящ. Синода УПЦ были образованы 2 епархии на Украине — *Владимиро-Вольнская* и *Криворожская*. Святейший Патриарх привел данные о действующих *мон-рях* РПЦ: 185 мужских и 205 женских, из них 242 в России, 89 на Украине, 57 в др. странах СНГ, Балтии и дальнего зарубежья, а также 47 монастырских подворий. Патриарх Алексий напомнил о знаменательных событиях церковной жизни, происшедших в период между Соборами: празднование 600-летия московского *Сретенского мон-ря* (7 сент. 1995), торжественная встреча верующими во главе с Патриархом нового списка *Иверской иконы Божией Матери*, привезенного с *Афона* (24 окт. 1995), освящение часовни в честь *Иверской иконы Божией Матери* и Воскресенских ворот на Красной пл. (25 окт. 1995).

Одной из важнейших задач служения Церкви в условиях активной

прозелитической деятельности инославных миссионеров и пропаганды сектантства Патриарх назвал миссионерскую работу, отметив, «что в развитии прозелитизма есть и доля нашей вины: люди отходят от Православия в силу недостатков нашей просветительской и миссионерской работы, нежелания отдельных священнослужителей кропотливо трудиться над духовным воспитанием приходящих в Церковь людей». Во исполнение решений Архиерейского Собора 1994 г. в февр. 1995 г. была образована группа, к-рая разработала концепцию возрождения миссионерской деятельности РПЦ, утвержденную Свящ. Синодом 6 окт. 1995 г. В дек. Свящ. Синод принял решение об образовании *Миссионерского отдела*, председателем к-рого был назначен еп. Белгородский и Старооскольский Иоанн (Попов). Для координации работы епархиальных миссионерских учреждений Миссионерский отдел начал издание ж. «Миссионерское обозрение», в к-ром публикуются информационно-консультативные материалы по проблемам миссионерской деятельности.

В докладе Патриарха Алексия Собору отмечалось, что, несмотря на спад активности псевдохрист. и псевдорелиг. сект и гос. запрет на деятельность наиболее одиозных из них («*Белого братства*» и «*Аум Синрикё*»), по-прежнему активны движения гностического типа: теософы, антропософы, рериховцы, а также оккультные группы и орг-ции разных толков — астрологи, экстрасенсы и целители, резко возросло число сатанистских сект. Секты проникают в школы и вузы, активизируют свою деятельность в медицинских учреждениях. А. С. направил письмо председателю и депутатам Гос. Думы, в к-ром предложил поставить правовой заслон бесконтрольной деятельности в России деструктивных псевдорелиг. орг-ций и зарубежных миссионеров.

Отдельный раздел доклада Святейшего Патриарха был посвящен церковной благотворительности и социальному служению. Патриарх Алексий II отметил, что расширение политических и гражданских прав и свобод не должно обернуться крушением социальных прав и свертыванием социальных программ. Церковь приняла ряд мер по социальной защите своей паствы: было открыто



неск. церковных больниц, организованы курсы для подготовки сестер милосердия, создан ряд школ-приютов для сирот и детей из неблагополучных семей, гуманитарная помощь была предоставлена многочисленным беженцам из «горячих точек». РПЦ, по мнению Святейшего Патриарха, должна стать полноправным субъектом такой социальной политики, к-рая смогла бы улучшить ситуацию в стране.

Учебный комитет РПЦ в межсобранный период продолжил свои труды по созданию новой программы духовного образования и определению стандарта высшего богословского образования. А. С. обратил внимание на сокращение числа рукоположений среди учащихся и выпускников духовных школ и предложил в новой программе усилить религиозно-нравственный аспект воспитания семинаристов. Собор отметил рост числа воскресных, церковно-приходских и монастырских школ в России (1550, в них воцерковлялись и обучались более 72 тыс. детей и 5 тыс. взрослых), правосл. школ и гимназий (40), к 1997 г. в России существовали также 2 правосл. ун-та. Собор отметил, что Церковь через собственные просветительские учреждения не сможет удовлетворить потребности населения в духовном образовании, в связи с чем было признано необходимым добиваться введения в школьные программы преподавания основ правосл. культуры и нравственности, организовать поддержку Церковью лучших разработок в области совр. учебных пособий по этим предметам для гос. системы образования. А. С. обратил внимание на необходимость анализа не только правосл., но и светских учебных пособий и программ, посвященных семейному и половому воспитанию школьников.

В докладе Предстоятеля РПЦ были подробно охарактеризованы церковная работа с молодежью в рамках *Всецерковного правосл. молодежного движения*, взаимодействие с Вооруженными силами и правоохранительными учреждениями, финансовое положение Церкви и ее экономическая деятельность.

В разделе доклада, посвященном межправосл. связям, Святейший Патриарх, подчеркнув традиционно братские отношения РПЦ с правосл. Поместными Церквами, особо остановился на характеристике взаимо-

отношений с *К-польским Патриархатом*, омраченных вмешательством последнего в церковную жизнь Эстонии. 20 февр. 1996 г. Свящ. Синод К-польской Церкви принял решение о создании на территории Эстонии «Автономной православной Эстонской митрополии» в юрисдикции К-польского Патриархата на базе зарубежной церковной структуры с центром в Стокгольме (см. *Александр (Паулус)*). Кризис во взаимоотношениях с К-польской Патриархией привел к тому, что «мы были вынуждены пойти на крайнюю меру — приостановить евхаристическое и каноническое общение Русской Православной Церкви с Константинопольским Патриархатом, а также поминовение имени Патриарха Константинопольского за Патриаршим богослужением в Русской Православной Церкви» (Доклад Святейшего Патриарха Алексея // ЖМП. 1997. 3. С. 57). 16 мая 1996 г. совместным решением Священных Синодов двух Патриархатов стороны договорились о восстановлении канонических отношений при условии 4-месячного моратория на исполнение решения К-поля об учреждении его юрисдикции на территории Эстонии и снятия Московским Патриархатом канонических прещений с клириков, самовольно перешедших в к-польскую юрисдикцию. Общение между двумя Церквами было восстановлено. Действия РПЦ были с пониманием восприняты Предстоятелями ряда Поместных Православных Церквей.

Говоря о положении на Украине, Святейший Патриарх отметил, что, несмотря на все усилия раскольников, поддержанных в нек-рых местах властью и прессой, укр. раскол не получил заметного распространения. 2 основные неканонические группировки — *Украинская Православная Церковь Киевского Патриархата* (УПЦ КП) и *Украинская автокефальная православная Церковь* (УАПЦ) — обладали приблизительно одинаковым весом: на нач. 1996 г. УПЦ КП имела 1332 прихода, УАПЦ — 1209, гл. обр. на территории Галиции, Ровенской, Волынской и Киевской областей. Большинство пастырей и мирян (свыше 6500 приходов) сохранили верность канонической УПЦ.

Отношения с Архиерейским Синодом *Русской Православной Церкви за границей* (РПЦЗ), по словам Святейшего Патриарха, продолжали

оставаться напряженными. Их возможному положительному развитию препятствовали случаи принятия этой Церковью в свою юрисдикцию клириков Московского Патриархата, запрещенных в священнослужении за различные нарушения канонической дисциплины. Первосвяtitель отметил, однако, то обстоятельство, что среди епископата РПЦЗ становится заметным стремление к поиску взаимоприемлемых форм диалога с Московским Патриархатом.

Обратившись к положению правосл. общин в Китае, Святейший Патриарх сказал, что, поскольку *Китайская автономная правосл. Церковь* не имеет своего Предстоятеля, до его избрания Поместным Собором этой Церкви исполнение его обязанностей лежит на Предстоятеле Материнской Церкви — Патриархе Московском и всея Руси.

В разделе доклада, посвященном межконфессиональным и межрелиг. отношениям, Патриарх, отметив добрый характер взаимоотношений Русской Церкви с древними Восточными (дохалкидонскими) Церквами, сосредоточил основное внимание на проблемах, возникших в отношениях с Римско-католической Церковью, гл. обр. из-за униатской экспансии в Галиции и др. регионах Украины, активизации униатов в Белоруссии и прозелитической активности Ватикана в России и в др. странах на канонической территории Московского Патриархата. На 3 встречах представителей Русской Православной и Римско-католической Церквей, состоявшихся в 1995–1996 гг. в Москве и Риме, были достигнуты договоренности о запрете на прозелитизм, об исключении насилия в решении спорных вопросов о принадлежности храмовых зданий. Однако, несмотря на соглашения, межконфессиональная напряженность между правосл. и греко-католич. общинами сохраняется, в ряде мест Зап. Украины греко-католики при поддержке местных властей продолжают силой удерживать ранее захваченные у православных храмы, многие из к-рых по решению местных судебных инстанций должны быть переданы правосл. верующим. Вместе с тем Патриарх Алексей в докладе на А. С. отметил, что существует и ряд положительных примеров сотрудничества православных и католиков в области благотворитель-



Участники Архиерейского Собора

ности, миротворчества, в научно-богословской сфере. Обратившись к взаимоотношениям с протестант. миром, Святейший Патриарх положительно оценил результаты ряда собеседований с протестант. Церквами и в то же время резко осудил прозелитическую активность, к-рая наносит вред международной христ. солидарности.

Отдельный раздел доклада Патриарха был посвящен отношениям Церкви с гос-вом и светским об-вом, к-рые в целом характеризовались отсутствием зависимости и давления. Предстоятель Русской Церкви назвал делом первостепенной важности совершенствование законодательства о свободе совести и религ. орг-циях, отметив необходимость регламентировать деятельность религ. иностранных орг-ций, защитить российское об-во от разрушительной деятельности псевдорелиг. объединений, обеспечить нормальный доступ Церкви к правосл. людям в армии и школе, освободить церковные структуры от чрезмерного налогового бремени. В обращении А. С. к председателю и депутатам Гос. Думы говорится о том, что действующее религ. законодательство должно отразить тот факт, что правосл. Церковь в течение тысячи лет формировала духовно-нравственный облик рус. народа и что к ней принадлежит подавляющее большинство верующих граждан России. В то же время Святейший Патриарх подчеркнул, что Русская Церковь ни в коей мере не стремится к получению статуса гос. религии, не вмешивается в управление гос-вом и не участвует в по-

литической борьбе. В определении А. С. «О взаимоотношениях с государством и светским обществом» единственно возможной позицией для Церкви был признан отказ от вовлеченности в политическую борьбу, от поддержки к.-л. политических сил, от вмешательства в дела гос-ва. С др. стороны, в определении говорится о необходимости активного взаимодействия с властью разных уровней в делах, полезных для Церкви и всего народа, особенно в сферах миротворчества, благотворительности, решения социальных проблем, сохранения и развития культурного наследия, заботы о нравственности народа. Собор подтвердил недопустимость участия архиереев и священнослужителей в предвыборной агитации и членства в политических объединениях, уставы к-рых предусматривают выдвижение своих кандидатов на выборные гос. посты любых уровней. В то же время А. С. поддержал участие мирян в деятельности политических орг-ций, если последние не имеют в своем составе священнослужителей и ведут ответственные консультации с церковным священноначалием.

Говоря о миротворческом служении Церкви, Святейший Патриарх затронул трагическую тему войны в Чечне, и в частности упомянул прот. Сергия (см. *Филипп (Жигулин)*), к-рый был освобожден из плена почти через полгода благодаря усилиям со стороны церковного священноначалия, властей России и зарубежных гос-в, международных и общественных орг-ций, свящ. Анатолия Чистюсова, взятого в плен

вместе с о. Сергием и убитого в плену, а также др. клириков, захваченных в Чечне и потом освобожденных после мн. усилий.

С особой тревогой Патриарх Алексей говорил о пагубном для нравственного здоровья об-ва влиянии средств массовой информации, особенно телевидения, навязчиво пропагандирующих разврат и насилие. Своим определением А. С. призвал священнослужителей и мирян неустанно напоминать гос-ву и об-ву о пагубности пропаганды порока, безнравственного и преступного образа жизни, насилия, межнациональной, религ. и культурной розни.

Особый раздел доклада Патриарха Алексея был посвящен общецерковному издательскому делу, в т. ч. изданию «Истории Русской Церкви» и началу работ над «Православной энциклопедией».

19 февр. на А. С. выступили с докладами митрополиты Крутицкий и Коломенский *Ювеналий (Поярков)*, Минский и Слуцкий *Филарет (Вахромеев)* и еп. Верейский *Евгений (Решетников)*. Председатель синодальной *Комиссии по канонизации святых* митр. Ювеналий доложил Собору о проделанной комиссией в межсоборный период работе. Главным в деятельности комиссии оставался вопрос, связанный с изучением материалов о жизни и мученической кончине царской семьи: митр. Ювеналий повторил выводы комиссии относительно канонизации царской семьи, сделанные ранее в его докладе Свящ. Синоду: «Подводя итог изучению государственной и церковной деятельности последнего российского императора, комиссия не нашла в них достаточных оснований для его канонизации. Однако в осмыслении страданий и мученической кончины царской семьи комиссия нашла возможным поставить вопрос о причислении к лику святых страстотерпцев членов царской семьи на основании последнего периода их жизни». А. С. постановил передать вопрос о канонизации царской семьи для решения Поместному Собору и в то же время поручил епархиальным архиереям и духовным академиям до созыва Поместного Собора направлять материалы, связанные с вопросом о канонизации царской семьи, в Комиссию по канонизации. Однако уже во время работы А. С. епископы Владивостокский *Вениамин (Пушкарь)*,

Новосибирский *Сергий (Соколов)*, Тернопольский *Сергий (Генцицкий)* в своих выступлениях поставили вопрос о том, чтобы канонизацию имп. *Николая II* и царской семьи не откладывать до Поместного Собора, а принять решение об этом на настоящем Соборе. Митр. Ювеналий представил Собору материалы для канонизации в лике священномучеников погибших в 1937 г. архипастырей: Местоблюстителя Патриаршего Престола митр. Крутицкого *Петра (Полянского)*, митр. *Серафима (Чичагова)*, архиеп. *Фаддея (Успенского)*. Своим деянием А. С. причислил их к лику святых Русской Церкви.

Со следующим докладом выступил председатель *Богословской комиссии* митр. Филарет. По вопросу об участии РПЦ во *Всемирном Совете Церквей* были сделаны следующие выводы: необходимо вынести на межправосл. обсуждение весь комплекс вопросов, связанных с участием представителей правосл. Церквей в контактах с инославным миром и в работе в международных христ. орг-циях, эта деятельность должна быть строго регламентирована. Давая оценку «Второго общего заявления» Смешанной комиссии по *богословскому диалогу* между правосл. Церквями и Древними Восточными (дохалкидонскими) Церквями, принятого в Шамбези в сент. 1990 г., митр. Филарет предложил не рассматривать это заявление как полное и исчерпывающее положение правосл. христологии и перенести изучение вопросов, связанных с диалогом, на всеправосл. уровень, имея в виду и широкое обсуждение в кругах духовенства, богословов и мирян РПЦ. В определении Собора по докладу митр. Филарета подчеркивалось, что смущение, к-рое производят в правосл. среде практика т. н. *экуменических богослужений* (см. *Экуменическое движение*) и возникновение новых тенденций в богословии и практике зап. протестантизма, выразившихся в принятии женского священства, в употреблении «инклюзивного языка», приводящего к искажению библейского текста, в пересмотре новозаветных нравственных норм, регулирующих отношения между полами, делает необходимым межправосл. обсуждение всего комплекса вопросов, связанных с участием представителей правосл. Церквей в контактах с инославным миром, в частности в двусторонних

богословских диалогах, в работе ВСЦ и др. международных христ. орг-ций.

Доклад и. о. председателя *Учебного комитета* и ректора Московских духовных школ еп. Евгения был посвящен проблемам богословского образования, заключающимся, в частности, в нехватке преподавательских кадров, снижении числа рукоположений среди выпускников ДС и финансовых трудностях.

После докладов состоялась дискуссия. Острокритический характер носило выступление Львовского еп. *Августина (Маркевича)*. Рассказав о трагической ситуации в его епархии и во всей Галиции, он упрекал собратьев-архипастырей в недостаточном противостоянии униатскому прозелитизму. Кроме того, еп. Августин дал жесткую характеристику проявлениям необновленчества. Критическое отношение к экуменизму выразили в своих выступлениях епископы Уфимский *Никон (Васюков)* и Тернопольский *Сергий (Генцицкий)*. Постоянные члены Свящ. Синода митрополиты Смоленский Кирилл и Крутицкий Ювеналий и архиеп. Солнечногорский *Сергий (Фомин)*, хотя и полемизировали между собой в оценке эффективности участия представителей нашей Церкви в деятельности ВСЦ в прошлом, в основном высказались за то, чтобы РПЦ оставалась в ВСЦ. Их поддержали епископы Уральский *Антоний (Москаленко)* и Зарайский *Павел (Пономарев)*, управляющий приходами Московского Патриархата в США. Киевский митр. *Владимир (Сабодан)* говорил о крайне тяжелом положении УПЦ, против к-рой ополчились раскольники-автокефалысты, униаты, римо-католики, язычники, греч. старостильники, раскольники из т. н. «Свободной церкви», представители РПЦЗ. Глава УПЦ просил А. С. дать укр. Синоду полномочия на диалог с братскими поместными Церквями по вопросу о положении УПЦ.

Большой интерес у участников А. С. вызвал зачитанный Керченским архиеп. *Анатолем (Кузнецовым)* текст речи отсутствовавшего по болезни Сурожского митр. *Антония (Блума)*. Митр. Антоний поднял вопрос о духовничестве, участии РПЦ в ВСЦ и экуменическом движении, отношениях правосл. и католич. Церквей. Митр. Антоний жестко критиковал папистскую тенденцию

в политике К-польской Патриархии. Коснулся он и вопроса о канонизации имп. Николая II и царской семьи, высказавшись за их прославление в лике святых и в то же время подчеркнув, что канонизация императора не будет обозначать канонизацию монархии как формы гос. правления.

По докладу Святейшего Патриарха и результатам дискуссии А. С. принял определение «Об отдельных вопросах внутренней жизни и внешней деятельности Церкви». Основные положения соборных определений нашли отражение в послании Собора «боголюбивым пастырям, честному иночеству и всем верным чадам Русской Православной Церкви», в к-ром подчеркивалась нерушимость «единения епископата, клира и всех верных чад церковных вокруг канонического Главы Русской Православной Церкви».

В ходе А. С. Харьковский митр. *Никодим (Руснак)*, Львовский еп. Августин, Одесский митр. *Агафангел (Саввин)* подняли вопрос об отлучении от Церкви лишенного сана и кощунственно называющего себя «патриархом» мон. Филарета (см. *М. Денисенко*). Собор отлучил от Церкви через анафематствование мон. Филарета и предупредил об отлучении в случае нераскаяния мон. Иакова (см. *И. Панчук*) и *Андрея (Горак)*, ранее изверженных из епископского сана. В особом акте Собор отлучил от Церкви также Г. П. *Якунина*, к-рый «не внял обращенному к нему призыву к покаянию и прекращению бесчинств, продолжал кощунственно носить священнические одежды, вступил в общение с раскольническим образованием лишенного всех степеней священства монаха Филарета (Денисенко), ныне отлученного от Церкви; продолжает возводить хулы на епископат, духовенство и верных чад матери Церкви, тем нанося ей ущерб». Собор принял определение о лишении сана запрещенных ранее в священнослужении архимандритов Валентина (Русанцова), Адриана (Старины), игум. Иоасафа (Шибяева) и, призвав их к покаянию, предупредил, что в случае нераскаяния и они будут отлучены от Церкви.

А. С. явился свидетельством единения епископов РПЦ, совершающих свое служение в разных гос-вах и регионах, вокруг Первосвятителя, за единением архипастырей стояло

единство церковного народа в об-ве, раздираемом противоречиями и враждой. 20 февр. участники Собора совершили паломничество к святыням Москвы, посетили кремлевские соборы. В *Успенском соборе* Кремля совершилось знаменательное событие — Предстоятель РПЦ впервые после Патриарха *Адриана* взшел на Патриаршее место, к-рое без малого 300 лет оставалось пусто. 23 февр. за Божественной литургией в храме Преображения Господня — крипте восстанавливаемого *храма Христа Спасителя*, к-рую совершил Патриарх *Алексий* в сослужении 126 архипастырей — участников А. С., совершено было прославление священномучеников митр. Петра, митр. Серафима и архиеп. Фаддея.

Лит.: Архирейский Собор Русской Православной Церкви. 18–23 февраля 1997 г., Св.-Данилов мон-рь: Сб. док-тов. М., 1997.

Прот. Владислав Цыпин,

С. Л. Кравец

АРХИЕРЕЙСКИЙ ЮБИЛЕЙНЫЙ СОБОР РУССКОЙ ПРАВОСЛАВНОЙ ЦЕРКВИ, заседал 13–16 АВГУСТА 2000 г. в зале церковных Соборов *храма Христа Спасителя*, в работе А. ю. С. участвовали 144 архипастыря.

После совершения Божественной литургии в *Успенском соборе* Московского Кремля Собор открыл Святейший Патриарх Московский и всея Руси *Алексий II*. Затем А. ю. С. утвердил программу и регламент заседаний. Президиум Собора в соответствии с «Уставом об управлении Русской Православной Церкви» составил Свящ. Синод. Собор избрал секретариат из 4 архиереев во главе с секретарем Собора — Управляющим делами Московской Патриархии митр. Солнечногорским *Сергием (Фоминым)*, Редакционную комиссию из 11 иерархов под председательством митр. Смоленского и Калининградского *Кирилла (Гундяева)*, Председателя ОВЦС МП, а также Мандатную комиссию из 3 архиереев под председательством митр. Одесского и Измаильского *Агафангела (Саввина)*.

В первый день заседаний Патриарх *Алексий* огласил доклад «Русская Православная Церковь на рубеже веков», в к-ром дал характеристику деятельности РПЦ на исходе 2-го тысячелетия и привел статистические данные: к 2000 г. в Московский Патриархат входило 130 епархий,



Участники Архирейского Собора 2000 г. перед храмом Христа Спасителя

возглавлявшихся 128 епархиальными и 25 викарными архиереями, 545 мон-рей, 19 417 приходов. В докладе Первосвятителя были подробно освещены и проанализированы состояние высшего и епархиального церковного управления, проблемы приходской жизни, мон-ри и монашество, состояние системы духовного образования, церковный бюджет и хозяйственная деятельность РПЦ, церковная печать, церковное служение молодежи, социальное служение Церкви, миссионерство, а также вопросы взаимоотношений Церкви с армией и правоохранительными учреждениями. Свой доклад Святейший Патриарх завершил представлением задач, стоявших перед А. ю. С.: оценка деятельности РПЦ на рубеже тысячелетий, канонизация Собора святых мучеников и исповедников и иных угодников Божиих, принятие новой редакции «Устава Русской Православной Церкви», рассмотрение проекта «Основ социальной концепции Русской Православной Церкви» и проекта документа об основных принципах отношений Русской Церкви с инославными Церквями.

14 авг. участники Собора обсудили доклад Святейшего Патриарха. Особое внимание в ходе дискуссии было уделено вопросу о статусе *Украинской Православной Церкви (УПЦ)* и межконфессиональным и церковно-гос. отношениям на Украине. По этой теме выступили Львовский архиеп. *Августин (Маркевич)*,

речь к-рого носила остропроблемный характер, а также Одесский митр. *Агафангел*, архиепископы Винницкий *Макарий (Свистун)*, Черкасский *Софроний (Дмитрук)*, епископы Тульчинский *Ипполит (Хилько)*, Каменец-Подольский *Феодор (Гаюн)*, Белоцерковский *Серафим (Зализницкий)* и др. архипастыри, представлявшие УПЦ. Положение правосл. Церкви в Эстонии осветил в своем выступлении архиеп. Таллинский и всея Эстонии *Корнелий (Якобс)*. В дискуссии по его докладу прозвучал призыв к признанию правительством Эстонии *Эстонской Православной Церкви* Московского Патриархата правовым субъектом, не прекращавшим своего существования в 1940 г. и неизменно действовавшим на территории Эстонии, приспособившая свою структуру к обстоятельствам времени. Среди др. тем, поднимавшихся при обсуждении доклада Святейшего Патриарха, были пастырская и духовническая практика, богословское образование, монашеская жизнь, отношение к межхрист. связям.

На вечернем заседании председатель синодальной *Комиссии по канонизации святых* митр. Крутицкий и Коломенский *Ювеналий (Поляков)* представил доклад о прославлении новых мучеников и исповедников Российских XX в., а также подвижников веры и благочестия, подвизавшихся в разные исторические эпохи, особо в докладе говорилось о прославлении имп. *Николая II* и др.



царственных мучеников. В состоявшейся затем дискуссии в центре внимания оказался вопрос о канонизации императора и членов его семьи. Предложение о прославлении царственных мучеников поддержали митрополиты Ставропольский *Геддеон (Докукин)*, Челябинский *Иов (Тывоноук)*, Рязанский *Симон (Новиков)*, архиепископы Львовский *Августин*, Астанайский *Алексий (Кутепов)*, Псковский *Евсевий (Саввин)* и др. архипастыри. Сомнение в церковной пользе такого акта выразил только Брюссельский архиеп. *Симон (Ишунин)*, к-рый сказал, что вопрос о прославлении имп. Николая II не объединяет, но разделяет его паству. После обстоятельной дискуссии А. ю. С. единогласно принял решение прославить для общецерковного почитания в лике святых Собор новомучеников и исповедников Российских XX в., поименно известных и донные миру не явленных, но ведомых Богу. С включением в Собор ранее канонизированных местночтимых новомучеников число прославленных новомучеников и исповедников составило более 1200; в результате соборной канонизации сонм рус. святых по меньшей мере втроекратно превзошел число рус. святых, канонизированных ранее за всю историю Русской Церкви.

В сонме новомучеников и исповедников Российских Собором были прославлены как *страстотерпцы* имп. Николай II, императрица *Александра Феодоровна*, царевич *Алексий*, вел. княжны *Ольга*, *Татиана*, *Мария* и *Анастасия*, бессудно убиенные в Екатеринбурге 17 июля 1918 г. Собором были также канонизированы еще 57 святых, послуживших Богу и Церкви в разные исторические периоды, среди них — сщмч. митр. *Арсений (Мацеевич)*, валаамские преподобномученики, убитые швед. протестантами, оптинские старцы, ранее местночтимые, подвижники XX в.: преподобные *Алексий Зосимовский*, *Серафим Вырицкий*, св. прав. *Алексий Мечёв*.

Вслед за принятием деяния о канонизации святых А. ю. С. заслушал доклад председателя синодальной *Богословской комиссии* Патриаршего экзарха всея Беларуси митр. Минского и Слуцкого *Филарета (Вахромеева)*, посвященный деятельности возглавляемой им комиссии и освещению разрабатываемых ею тем, в частности состоянию богословской

мысли РПЦ и ее взаимоотношениям с инославием. После краткой дискуссии по докладу Собор одобрил предложенный проект документа «Основные принципы отношения Русской Православной Церкви к инославию», в к-ром, с одной стороны, правосл. Церковь характеризуется как единственная из конфессий, тождественная единой святой соборной и апостольской Церкви *Символа веры*, а с др.— признается относительная церковность и инославных Церквей, насколько они сохранили наследие древней Церкви.

На утреннем заседании 15 авг. Собору был представлен доклад Смоленского митр. Кирилла, председателя синодальной рабочей группы по выработке проекта «Основ социальной концепции Русской Православной Церкви». После долгой дискуссии по докладу, в к-рой участвовали Челябинский митр. *Иов*, архиепископы Винницкий *Макарий*, Львовский *Августин*, Белгородский *Иоанн (Попов)*, Таллинский *Корнилий*, Тверской *Виктор (Олейник)*, Аргентинский *Платон (Удовенко)*, епископы Тираспольский *Юстиниан*, Вологодский *Максимилиан (Лазаренко)*, отцы Собора постановили одобрить «Основы социальной концепции». Принятый документ стал уникальным явлением в истории правосл. Церкви, поскольку ни одна др. Поместная Церковь не имеет подобного документа, в к-ром бы так полно и систематично была выражена позиция Церкви по общественным проблемам, в т. ч. таким, как *собственность*, *светская культура и наука*, *мир*, *война*, *преступность*, *светское право*, *СМИ*, *труд*, *вопросы семьи и брака*, *биоэтики и экологии*.

Во 2-й половине дня вниманию участников А. ю. С. были представлены доклады руководителей синодальных учреждений Московского Патриархата. Председатель *Миссионерского отдела* Белгородский архиеп. *Иоанн* в своем докладе говорил, в частности, о религиозно-просветительских изданиях на языках народов России, осуществленных возглавляемым им отделом, об организованных отделом миссионерских поездках, к-рых в 1999 г. состоялось 93. Вопросом социального служения и благотворительности был посвящен доклад Управляющего делами Московской Патриархии Солнечногорского митр. *Сергия*, сделавшего акцент на особой значи-

мости социального служения Церкви в условиях резкого имущественного расслоения российского об-ва.

О служении РПЦ в области религ. образования и катехизации Собору доложил председатель соответствующего отдела игум. *Иоанн (Экономцев)*, к-рый, в частности, сказал о введении с 2000 г. в светских высших школах гос. стандарта по специальности «теология». Председатель *Всецерковного правосл. молодежного движения* Костромской архиеп. *Александр (Мозилёв)* предложил в своем докладе преобразовать руководящий орган возглавляемого им движения в синодальный отдел по молодежному служению. Издательской деятельности Московского Патриархата был посвящен доклад Председателя Издательского совета Бронницкого архиеп. *Тихона (Емельянова)*. Проблемы духовного образования в РПЦ были рассмотрены в докладе председателя *Учебного комитета* при Свящ. Синоде Вере́йского архиеп. *Евгения (Решетникова)*, докладчик привел также статистические сведения о системе духовного образования: в 2000 г. в ведении Учебного комитета состояли 5 ДА, 1 богословский ин-т (ПСТБИ), 27 ДС, 27 ДУ и 6 пастырских курсов (также действовали 2 правосл. ун-та, находившиеся в ведении Отдела по религ. образованию и катехизации). Особое внимание архиеп. Евгений уделил проблемам, возникающим в связи с осуществляемой уже в течение неск. лет реформой духовной школы. Председатель *Отдела по взаимодействию Церкви с Вооруженными силами и правоохранительными учреждениями* Красногорский еп. *Савва (Волков)* в своем докладе акцентировал внимание на возрождении служения военного и тюремного духовенства.

На утреннем заседании 16 авг. А. ю. С. заслушал и подверг детальному обсуждению доклад митр. Кирилла, председателя ОВЦС МП, о деятельности возглавляемого им отдела в межсоборный период. Основными темами состоявшейся затем продолжительной дискуссии стали межхрист. отношения и церковная ситуация на Украине. В обсуждении доклада среди проч. приняли участие Челябинский митр. *Иов*, архиепископы Донецкий *Иларион (Шукало)*, Клинский *Лонгин (Тальтин)*, Таллинский *Корнилий*, Астанайский *Алексий*, Самарский



Сергий (Полеткин), епископы Мурманский Симон (Гетья), Петропавловский Игнатий (Полозрудов), Полоцкий Феодосий (Бильченко), Жигитовский Гурий (Кузьменко), Владивостокский Вениамин (Пушкар). В выступлениях, посвященных церковной ситуации на Украине, содержались предложения об изменении статуса Украинской Церкви, причем разного характера: Тульчинский еп. Ипполит высказался за возвращение ей прежнего статуса *экзархата*, а Черкасский архиеп. Софроний — за предоставление Украинской Церкви полной *автономии*. В завершение дискуссии по вопросу о статусе Украинской Церкви выступил ее Предстоятель Блаженнейший митр. Киевский и всея Украины Владимир (Сабодан), к-рый отверг крайние предложения как о возвращении к статусу *экзархата*, так и о полной автономии.

Затем митр. Смоленский Кирилл выступил еще с одним докладом, в к-ром представил проект новой редакции *Устава Русской Православной Церкви*. После детального и остродискуссионного рассмотрения каждого раздела Устав был принят Собором с рядом поправок. Издание нового Устава было вызвано в первую очередь тем, что после политических перемен нач. 90-х гг. XX в. РПЦ оказалась в радикально иных правовых условиях, чем прежде: она обрела свободу и одновременно ее каноническая территория вследствие распада СССР оказалась в пределах неск. гос-в. Кроме того, церковная жизнь 90-х гг. обнаружила, что нек-рые положения Устава 1988 г. либо нецелесообразны практически, либо требуют изменения по соображениям канонического характера. Главные новации Устава 2000 г. заключаются в перераспределении компетенции Поместного и Архиерейского Соборов в сторону расширения полномочий Архиерейского Собора. В этой связи в новом Уставе уже не предусматривается периодичность в созыве Поместных Соборов, декларированная Уставом 1988 г., но ввиду реальных условий церковной жизни оказавшаяся нереализованной. Новый Устав предусматривает реформу в сфере *церковного суда*: положения, регламентирующие судоустройство и распределение компетенции разных инстанций церковного суда, выделены в Уставе в отдельную главу. Устав устанавли-

вает различный статус для Церквей, имеющих разный уровень самостоятельности по отношению к кириархальной — Русской Православной Церкви. В новом Уставе положения, регламентирующие управление церковным имуществом, сформулированы с учетом ныне действующего законодательства, признающего за церковными учреждениями права юридических лиц.

В заключительных параграфах вводной главы содержатся 2 важных положения: «Должностные лица и сотрудники канонических подразделений, а также клирики и миряне не могут обращаться в органы государственной власти и в гражданский суд по вопросам, относящимся к внутрицерковной жизни, включая каноническое управление, церковное устройство, богослужебную и пастырскую деятельность» (см. 11-е прав. Антиох.) — и другое: «Канонические подразделения Русской Православной Церкви не ведут политической деятельности и не предоставляют свои помещения для проведения политических мероприятий». Эта норма косвенным образом вытекает из 81-го Апостольского правила, к-рое гласит: «Не подобает епископу или пресвитеру вдаваться в дела народного управления». Изменено название Устава: ранее это был «Устав об управлении...», новый акт именуется «Уставом Русской Православной Церкви». Однако основные положения и большая часть формулировок Устава 2000 г. совпадают с положениями и текстом предыдущего Устава, поэтому до известной степени ныне действующий Устав можно рассматривать не как новый документ, но как новую редакцию прежнего.

В последней главе Устава констатируется, что «с момента принятия настоящего Устава утрачивает силу Устав об управлении Русской Православной Церкви, принятый Поместным Собором 8 июня 1988 года». Право внесения поправок к Уставу предоставляется здесь Архиерейскому Собору, ранее такой компетенцией обладал Поместный Собор. Поэтому, чтобы не войти в противоречие с положениями прежнего Устава, А. ю. С. по предложению митр. Крутицкого Ювеналия внес в определение положение о том, что настоящий Устав будет рассматриваться и утверждаться на следующем Поместном Соборе, после чего эта

важнейшая законодательная функция — принятие Устава и внесение в него изменений — окончательно станет исключительной прерогативой Архиерейского Собора.

Собор обсудил и принял «Послание боголюбивым пастырям, честному иночеству и всем верным чадам Русской Православной Церкви», «Определение об Украинской Православной Церкви», в к-ром был установлен ее статус самоуправляемой Церкви с широкой автономией, «Определение о положении Православной Церкви в Эстонии» и «Определение о вопросах внутренней жизни и внешней деятельности Русской Православной Церкви». Участники Собора направили Президенту РФ В. В. Путину письмо, в к-ром была поставлена проблема возврата церковной собственности. Работа А. ю. С. завершилась вечером 16 авг.

Во время деяний А. ю. С. поступила трагическая весть о катастрофе российской подводной лодки «Курск» в Баренцевом м. В связи с этим отцами Собора во главе со Святейшим Патриархом была вознесена молитва о спасении экипажа лодки.

18 авг. в зале церковных Соборов храма Христа Спасителя состоялся торжественный акт, посвященный 2000-летию Рождества Христова, на к-ром присутствовали участники Собора, духовенство и миряне Москвы, высокие гости, представившие Поместные правосл. Церкви, в т. ч. Католикос-Патриарх всей Грузии Илия II, Патриарх Румынский Феоктист, Патриарх Болгарский Максим. Центральным выступлением был доклад Святейшего Патриарха Алексия, в к-ром Предстоятель охарактеризовал основные проблемы, стоящие перед РПЦ накануне XXI в. 20 авг. в храме Христа Спасителя состоялась канонизация святых,

Прославление новых мучеников и исповедников Российских XX в. в храме Христа Спасителя. 20 авг. 2000 г.



прославленных Собором. А. ю. С. явился событием исключительной важности в истории Русской Церкви. Его значение определяется прежде всего беспримерной канонизацией Собора новых мучеников и исповедников Российских, принятием «Основ социальной концепции Русской Православной Церкви» и нового Устава. Эти акты Собора дают основание поставить его в ряд таких событий истории Церкви, как *Стоглавый Собор* или *Поместный Собор 1917–1918 гг.*

Лит.: ЖМП. 2000. № 9–11; Православная Москва. Сент. 2000 г. № 18 (228); Русская Церковь на рубеже веков. Юбилейный Архиерейский Собор Московской Патриархии. СПб., 2001.

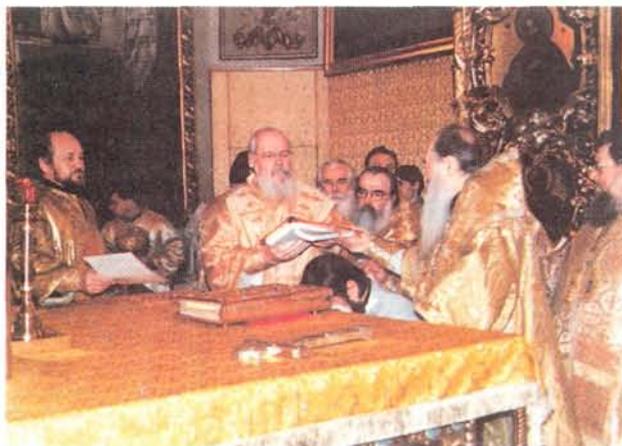
Прот. Владислав Цыпин

АРХИЕРЕЙСКОЕ БОГОСЛУЖЕНИЕ [греч. ἀρχιερατικὴ λειτουργία, лат. liturgia pontificalis], в *визант. обряде* — богослужение, совершаемое архиереем (лицом в епископском сане).

По апостольскому церковному устройству *епископ* является главой своей церковной области, символизируя Христа — Главу всей Церкви: «Где будет епископ, там должен быть и народ, так же, как где Иисус Христос, там и кафолическая Церковь» (*Игнатий Богоносец, сщмч.* Письмо к Смирнянам. Гл. 8); поэтому и в богослужебном собрании епископ занимает то же место, какое занимал Христос среди Своих учеников. В связи с этим архиерею принадлежит право (а в древности — зачастую и обязанность) председательствовать за всяким богослужением в своей епархии; *викарными епископами* и *священниками* службы совершаются постольку, поскольку им позволяется это епархиальным архиереем: «Только та Евхаристия должна почитаться истинною, которая совершается епископом или тем, кому он сам предоставит это» (Там же). Согласно древним описаниям христ. богослужения — «Апостольскому преданию» (III в.), «Апостольским постановлениям» (ок. 380), «О церковной иерархии» (одному из трактатов «*Ареопагитик*», кон. V — нач. VI в.) и др., — епископ возглавлял сонм священнослужителей при совершении не только таинств Евхаристии и Священства, но и Крещения, Миропомазания, Покаяния. Следы этого есть и в более поздних богослужебных книгах: в РНБ. О. п. I. 14. Л. 48 об. —

68 об., XIV в., и во мн. др. рукописях говорится об архиерее, совершающем Крещение и Миропомазание; принятый ныне в греч. Церквях *Архиратикон* содержит особый чин обручения и венчания, совершаемый архиереем (за Божественной литургией или отдельно — Ἀρχιερατικόν. Σ. 126–139); чины *отпеваний* по совр. печатным Требникам считают обычным участие архиерея (Требник Большой. Л. 104 об., 126) и т. д. Т. о., всякое богослужение может быть архиерейским.

В ходе истории в Церкви установилась приходская система, так что основными совершителями богослужений в каждом приходе стали священники. Тем не менее литургическая жизнь прихода всецело зависит от правящего архиерея: «Ни один священник не может священнодействовать... если не имеет рукоположения, рукоположение же — от архиерея; следовательно, чрез него (священника) действует благодать архиерейская. Далее, священник не совершает таинств без престола, престол же освящается миром, а мир освящается одним архиереем... Еще: никто не крестит, если не имеет рукоположения... И также не может



*Рукоположение
во епископа*

крестить без мира... Следовательно, архиерейство совершает все божественные таинства... И без него не будет ни престола, ни рукоположения, ни св. мира, ни Крещения, ни, следовательно, христиан» (*Симеон Солунский*. О священном помазании. Гл. 77 (в рус. изд. (45)). Идея связи епископа и прихода постоянно подчеркивается: имя правящего архиерея возглашается почти за всяким богослужением; Евхаристия совершается на *антиминсе*, подписанном архиереем.

Несмотря на то что каждому священнику вверено совершение Евха-

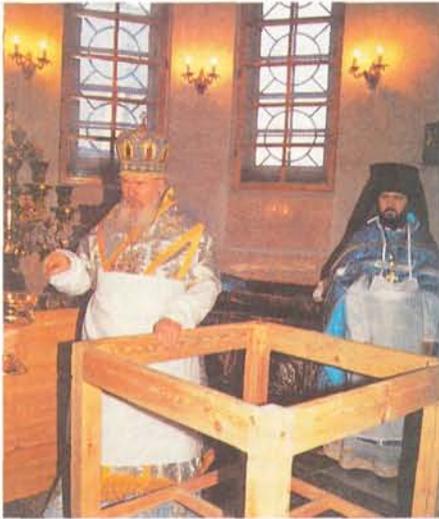
ристини и проч. служб в своем приходе, он не обладает полнотой апостольского дара, почивающей на епископе, — таинство Священства и нек-рые священнодействия могут быть совершены только епископом: «Божественное законодательство уделило посвящение иерархических чинов, освящение божественного мира и священное совершение жертвенника (т. е. освящение престола. — *Ред.*) единственно совершающим силам боговдохновенных иерархов» (Агеор. ЕН. 5. 5). Кроме того, порядок Божественной литургии и отчасти служб *суточного круга* может достаточно сильно изменяться, если епископ возглавляет богослужение (или даже просто присутствует в храме), поэтому А. б. принято называть именно указанные таинство и священнодействия, а также те особенности в чинопоследованиях литургии и др. служб, к-рые связаны с участием в них архиерея.

Священнодействия, совершаемые только архиереем. В визант. обряде, принятом ныне в правосл. Церкви, только епископом могут быть совершены следующие священнодействия: рукоположения во епископа (в отличие от

проч. рукоположений совершается при обязательном участии неск. епископов), пресвитера, диакона; хиротесии во иподиако-

на, чтеца, певчего, священосца (с сер. XVII в. этот чин в РПЦ, как правило, не отделяется от хиротесии чтеца; в греч. Церквях эти

чины разделены — Ἀρχιερατικόν. Σ. 99–100); хиротесии во *архи-* и *протодиакона*, *протоиерея* и *протопресвитера*, *игумена* и *архимандрита* (а также в церковные чины иконома и др.); награждения клириков за Божественной литургией *наградами церковными*; чины освящения храма (кроме архиерейского в РПЦ иногда практикуется сокращенный иерейский чин, т. н. малое освящение — см. в ст. «*Освящение храма*») и *антиминса*; чин освящения *мира* (может совершаться только Главой автокефальной Церкви или по его поручению); чин венчания на царство (соверша-



Освящение храма

ется только Предстоятелем Церкви в монархическом гос-ве); большинство *действ литургических* (чины шествия на ослати, пещного действия и др.) предполагают обязательное участие архиерея. Большой Требник (со ссылкой на Дионисия Ареопажита — см. Агеор. ЕН. 5. 5) вкратце указывает: «Три оубо действия сѣтъ, ѿ нѣхъ ни единого священникъ кромѣ самаго точно архиереа совершати можетъ. Первое, мѣра священїе. Второе, жертвенника, и храма священїе. Третье, рукоположенїе священства» (гл. 109. Л. 276). Порядок всех перечисленных священнодействий см. в соответствующих статьях.

Особенности в порядке др. священнодействий при участии в них архиерея. Уставное А. б. требует участия большого числа клириков: протодиакона, неск. пресвитеров и диаконов, иподиаконов — два подают архиерею *дикирий* и *трикирий* (они же обычно постилают для архиерея *орлецы*), двум (или четырьмя) вручаются *рипиды*, один (т. н. книгодержец) держит перед архиереем *богослужбные книги*, один (т. н. посошник) носит архиерейский жезл, одному (при совершении службы правящим архиереем в своей епархии) вручается *примикирий* — выносная свеча; за Патриаршими богослужениями еще один иподиакон держит во время богослужения выносной Патриарший крест. За совр. греч. А. б., как правило, функции иподиаконов исполняют диаконы.

Архиерей облачается особенным образом, что символизирует полноту почивающей на нем благодати. Одно из древнейших свидетельств облачения архиерея в одежды, отли-

чающиеся от одежд проч. клириков, содержится в «Апостольских постановлениях» (VIII 12. 4). В вост. традиции главным знаком отличия епископа от пресвитеров служит *омофор*, упоминаемый как обычное архиерейское облачение уже прп. *Исидором Пелусиотом* († 1-я пол. V в.) (*Κοῦρκουλα*. С. 63–65). Вплоть до XI–XII вв. омофор был единственным знаком отличия архиереев и надевался поверх полного священнического облачения, но со временем к архиерейским облачениям добавились и др., так что с XVIII в. полный комплект архиерейских облачений в правосл. традиции включает архиерейский *камисий* (т. н. подсаккосник), *епитрахиль*, *пояс*, *поручи*, *палицу*, *саккос* (может заменяться *фелонью*), 2 омофора (большой и малый, из коих 1-й надевается во время процессий, 2-й — во время собственно тайнодействий), *панаягию* (архиерей за богослужением также носит крест и вторую панаягию, если



Саккос, большой омофор и палица. XIX в. (ЦАК МДА).
Принадлежали Патриарху Московскому и всея Руси Сергию

он награжден ею), *митру*; как архипастырь архиерей имеет архипастырский *жезл* (в рус. традиции украшается *сулком*; в поздней греч. практике сулком украшают свои жезлы председатели Поместных Церквей; в РПЦ Патриарх, как правило, служит с особым жезлом без сулка); как монах архиерей облачается также в монашеские одежды, из них богослужбное значение имеют архиерейская *мантия*, *клобук* или *куколь*, у Патриарха — второй *параман* (*Дмитриевский*. Ставленник. С. 265–329). В греч. практике *дикирий* и *три-*



Греческое архиерейское богослужение. Архидиакон с трикирием

кирий украшаются лентами и эмблемой с вышитыми на ней символом Христа и буквами *альфа* и *омега*. См. в ст. «Облачения церковные».

Для А. б. в России принято устраивать в центре храма возвышение — т. н. архиерейский *амвон* (др. названия — *рундук*, облачальное место; в Чиновнике изд. 1982–1983 неправильно назван *кафедрой*), на к-ром стоит архиерей, когда находится не в алтаре, а в храме, и с к-рого читается Евангелие. Сооружение высоких амвонов (метр и более высотой) в центре храма в Византии и на Руси было обычным явлением, не связанным исключительно с А. б., — с амвона читалось Свящ. Писание, пелись важнейшие песнопения, произносились *ектении*. В греч. практике уже с XIV в. архиерейский амвон часто не устраивается.

За рус. А. б. нередко звучат оставленные непереведенными греч. тексты: «Εἰς πολλὰ ἔτη, δεσποτα» (На многая лета, владыко — см. *Ис полла эти, дэспота*); «Τὸν δεσπότην καὶ ἀρχιερέα ἡμῶν, Κύριε, φύλαττε» (Владыку и архиерея нашего, Господи, сохрани), «Ἄξιος» (Достоин — см. *Аксиос*), «Κύριε, ἐλέησον» (Господи, помилуй) и др.; в конце Патриаршей службы поется *полихронион*. Это след того, что РПЦ в течение долгого времени возглавляли греч. иерархи (*Голубцов*. С. 115–120).

В Византии книгой, содержавшей чинопоследования А. б., был *Евхологий*; на Руси рукописи Евхология (в слав. традиции разделяется на *Служебник* и *Требник*), приспосаблинные для А. б., обычно называли «святительскими Служебниками». С сер. XVII в. за епископской редакцией

Евхология закрепилось название *Чинovníк архидерейский* (в слав. Церквах) или Архидератикон (в греч. Церквах). Первые печатные издания: слав.— Венеция, 1538–1540; Москва, 1600, 1610, 1668, 1677, 1688, 1721, 1722, 1760, 1798; греч.— Венеция, 1714 (переиздан в 1773, 1777, 1778); К-поль, 1820. Первые печатные униатские издания: Супрасль, 1716 (под названием: «Понтификал, си есть Службеник святигельский»); Унев, 1740; Супрасль, 1793. В 1910 г. в Москве с благословения Святейшего Синода был напечатан единоверческий Чинovníк (тексты в нем скопированы из рукописей ГИМ. Син. № 909 и 680, XVI в.). Основными богослужебными книгами, регламентирующими совершение А. б. в наст. время, являются: в РПЦ — *Чинovníк архидерейский священнослужения* (М., 1982–1983. 2 т.); в греч. Церквах — *Архидератикон*. (Αθήνα, 1999²).

Божественная литургия. Из-за скудости данных трудно судить о том, отличался ли архидерейский чин Божественной литургии от иерейского в I–IV вв., однако общая простота древних чинопоследований, а также то, что ординарным совершителем Евхаристии был епископ, позволяют утверждать, что священнический чин литургии в раннехрист. эпоху был простым повторением епископского.

Особенности архидерейской литургии визант. обряда сложились не сразу. Поскольку древнейшие сохранившиеся списки к-польских *литургий свт. Иоанна Златоуста* и *свт. Василия Великого* датируются кон. VIII в. (Vat. Barber. gr. 336 — *Parenti, Velkovska*. Eucologio), источниками, позволяющими судить о развитии к-польского евхаристического чина в V–VIII вв., являются литургические комментарии (в первую очередь

трактат «О церковной иерархии» (кон. V — нач. VI в.) и «Церковная история» свт. *Германа I К-польского* († 733)), а также косвенные свидетельства святых отцов и церковных писателей (см. классификацию источников в кн.: *Taft. Great Entrance*. P. XVII–XLII, источники по истории архидерейского чина литургии: *idem. The Pontifical Liturgy*. Pt. 2. P. 89–97).

Из творений свт. Иоанна Златоуста († 407) можно заключить, что в нач. V в. только архидерей мог восседать на *горнем месте* в отличие от пресвитеров, сядившихся по сторонам от него (*Paverd F. van de*. P. 417–428). Это отличие до сих пор сохра-



Рукоположение во пресвитера. Ставленник на великом входе несет воздѹх

няется за А. б. Вторым древнейшим и важнейшим отличием архидерейской литургии следует считать возможность включения в нее чинопоследований хиротоний: епископской — после Трисвятого, т. е. до начала литургии, к-рая во времена свт. Иоанна Златоуста начиналась с возгласа «Εἰρήνη πᾶσι» (*Миръ всѣмъ*); пресвитерской — после великого входа; диаконской — после *анафоры*.

Место хиротонии в службе соответствует месту, занимаемому

Святители Василий Великий, Иоанн Златоуст, Григорий Богослов. Икона «Страшный Суд» из Благовещенского собора г. Сольвычегодска. 2-я пол. XVI в. (СИХМ). Фрагмент

в евхаристическом собрании епископом (возглавлять литургию), пресвитером (участвовать в совер-

шении таинства Евхаристии или совершать его самостоятельно), диаконом (помогать епископу и пресвитеру). При наличии пресвитерской хиротонии чин литургии усложняется вручением новорукоположенному т. н. *Залюга*, части св. Агнца, во время анафоры (а при диаконской — дополнительным осенением дикирием и трикирием после анафоры и хиротонии).

Прп. Исидор Пелусиот свидетельствует о наличии в V в. практики снимать за литургией омофор во время чтения Евангелия: «Омофор епископа, сделанный из шерсти, а не из льна, означает кожу заблудшей овцы, которую Господь, взывав, воспринял на рамена Свои... Когда приходит при открывании достопоклоняемого Евангелия Сам истинный Пастырь, тогда и епископ восстает и слагает с себя уподобляющий его Христу образ, давая тем знать, что предстоит Сам Господь, Вождь пастырей, Бог и Владыка» (Письмо 136). В трактате «О церковной иерархии» (Агеор. ЕН. 3. intr.) отмечено совершаемое епископом каждение после входа в церковь, т. е. каждение после малого входа, поскольку литургия в то время начиналась с этого.

В V–VIII вв. возникает целый ряд характерных моментов в к-польской литургии, связанных в т. ч. и с особенностями церковной архитектуры К-поля (см. об этом: *Mathews*. P. 105–176). Впосл. нек-рые из обрядов, сопряженных с первыми, исчезли из иерейского чина Евхаристии, но следы их сохранились в архидерейском и стали ассоциироваться только с А. б. (хотя и не были изначально специфически епископскими). Среди таких моментов: использование *Трисвятого* в качестве *входного* песнопения; прибавление к литургии в VII–VIII вв. *эпирксиса* (3 начальных *антифонов* литургии), еще долго после этого считавшегося необязательным; совершение протесиса (т. е. *проскомидии*) в отдельном от храма здании — *скевофилакионе* (сосудохранительнице), откуда приготовленные для Евхаристии хлеб и вино приносили диаконы во время великого входа (т. о., предстоятель не участвовал в процессии с Дарами), *умовение рук* после великого входа всеми епископами и священниками, чтение предстоятелем и сослужащими диалога *accessus ad altare*, во время к-рого сослужащие говорили предстоятелю (как епископу,



так и священнику) слова: «Духъ стѣйи найдеть на тѣ, и сила вышнѣго усѣнитъ тѣ» (Лк 1. 35), что в евхаристическом контексте выражает правосл. взгляд на участие Св. Духа в освящении Даров.

Древнейшие рукописи визант. Евхология VIII–X вв., как правило, вовсе не содержат рубрик (примечаний уставного и обрядового характера), поэтому с достаточной степенью подробности визант. А. б. известны, начиная с появления в X в. *уставов литургии* (Jacob. La concélébration. P. 249–252). Порядок Патриаршей литургии в К-поле X в. известен из опубликованной в XVII в. Ж. Гоаром рукописи, открытой диак. Исидором Пиромалисом на о-ве Патмос (Goar. Euchologion. P. 180–184; ркп. ныне утрачена), а также по опубликованному еще в XVI в. лат. переводу Патриаршего чина литургии (ркп., ныне также утраченная, хранилась в мон-ре Йоханнисберг в Германии — *Cochlaeus*. P. 119–132). Особенности чина этого времени: 1) архиерей облачается в скевофилакионе, здесь же он, если хочет, принимает участие в проскомидии; 2) архиерей не входит в храм во время энарксиса, к-рый совершается без его участия; 3) во время сугубой ектении архиерей благословляет народ; 4) архиерей не участвует в перенесении Даров из скевофилакиона в храм, умывает руки до великого входа, в диалоге *accessus ad altare* слова Евангелия от Луки (1. 35) обращены к предстоятелю (т. о., роли в диалоге распределены правильно). Собственно архиерейскими особенностями здесь являются только № 2 и 3 (хотя из лат. перевода литургии свт. Иоанна Златоуста, сделанного Львом Тосканом ок. 1173–1178 гг., следует, что и № 3 не был исключительной особенностью А. б. — Jacob. La traduction. P. 147).

Следующий этап развития визант. архиерейского чина Божественной литургии отражен в памятниках XI–XII вв.: Hieros. S. Crucis. 109, XI в.; Lond. Brit. Lib. Add. 34060. Fol. 511–515 (неск. пергаменных листов XII в., вставленных в ркп. XV в.); араб. переводе архиерейской литургии свт. Иоанна Златоуста (С. Vacha); литургических толкованиях: «Протеории» Николая и Феодора Андиды (XI в.) и «Литургическом комментарии» (XII в.), носящем имя Патриарха Иерусалимского Софрония (VII в.). Согласно этим источникам, архиерейская литургия имеет следую-

щие отличия: 1) епископ не участвует в энарксисе, находясь в это время в нартексе (притворе); 2) «Дѣйте проскунишѣте...» (Прїидїте, поклонїтсѣ...) поется поочередно певцами и народом (согласно «Литургическому комментарию»); 3) во время пения Трисвятого епископ, держа в руке свечу и кланяясь, трижды тихо произносит стихи, являющиеся парафразом Пс 79. 15–16 (Гдї вжє силз, прїзри съ невесє, и вїждь, и посѣтї вїноградъ сєй, и вѣтвердї и, єгоже насадї десница твоѧ; в источниках текст несколько варьируется), в 3-й раз он осеняет свечой св. престол (Х. Маттеос полагает, что этот стих является следом древнего исполнения Трисвятого как входного антифона — P. 107–110); 4) в конце Трисвятого архиерей трижды благословляет (по одним источникам — священников, по др. — народ) и восходит на горнее место; 5) архиерей снимает омофор во время чтения Евангелия (эта особенность уже отмечалась выше); 6) во время сугубой ектении архиерей трижды благословляет народ; 7) архиерей не участвует в перенесении Даров из скевофилакиона в храм, после (согласно нек-рым источникам, до) великого входа совершает умовение рук, в диалоге *accessus ad altare* правильное распределение ролей.

Чин греч. А. б. XIV–XVI вв. известен по большому числу памятников. Это в первую очередь уставы архиерейской литургии — написанный диаконом, протонотарием Великой ц. Димитрием Гемистосом (Hieros. Patr. 362 (607), XIV в.; Alexandr. Patr. 371, 1407 г.; Ath. Laur. Δ. 80, 1541 г. — *Дмитриевский*. Описание. Т. 2. С. 301–319; *Habert*. P. 1–304), Диатаксис Феодора Агаллиана (Χριστόπουλος. Σ. 48–51), XV в., и чин, опубликованный А. А. Дмитриевским по рукописи XV в. из б-ки *Андрея ап. скита* на Афоне (*Дмитриевский*. Описание. Т. 1. С. 164–172; *он же*. Современное богослужение. С. 44–54). Кроме того, сохранились многочисленные греч. архиерейские Евхологии того времени (см. также в ст. «Чинovníк архиерейский»). Наконец, ценные сведения содержатся в литургических трактатах Николая Кавасилы († ок. 1391) и Симеона, архиеп. Фессалоникийского († 1429). Греч. архиерейский чин литургии XIV–XVI вв. имеет следующие особенности: 1) архиерей облачается в храм, стоя в своей *стасидии* (стихи на облачение он читает

сам); 2) энарксис совершается без участия архиерея, к-рый тем не менее находится в храме и прочитывает сам молитвы антифонов; 3) во время малого входа, когда архиерей шествует в алтарь, ему многократно возглашают: «Εїς πολλὰ ἔτη, δέσποτα»; 4) сразу после малого входа архиерей совершает каждение; 5) перед Трисвятым епископ трижды осеняет дикирием Евангелие (или св. престол) с чтением парафраза Пс 79. 15–16; 6) Трисвятое поочередно поют певчие и священнослужители; 7) во время Трисвятого епископ трижды осеняет трикирием Евангелие с чтением тех же стихов, что и перед Трисвятым; 8) в конце Трисвятого архиерей восходит на горнее место и оттуда трижды благословляет народ трикирием; 9) перед *кондаком*, поющимся на *Слава*, возглашается *похвала* (многочетия царям, Патриарху и проч.); 10) перед чтением Евангелия архиерей снимает омофор (к-рый далее надевается только при совершении пресвитерской или диаконской хиротонии, а также перед возгласом «Сѣга стѣмъ»); 11) во время прошения сугубой ектении о царях епископ трижды благословляет народ трикирием; 12) архиерей не участвует в перенесении Даров из жертвенника в алтарь, умывает руки до великого входа, в диалоге *accessus ad altare* правильное распределение ролей; 13) после пения *херувимской песни* епископ трижды осеняет народ трикирием; 14) перед *Символом веры* архиерей с сослужащими трижды воздевают *воздух*, читая Трисвятое; 15) во время *intercessio* анафоры диакон произносит *диптихи* (эта особенность не является строго архиерейской: в древности диптихи могли произноситься и за иерейской службой — так, напр., в ркп. Ath. Dionys. 105, XIII в.).

Памятники, описывающие совершение архиерейской литургии на Руси в X–XIV вв., неизвестны (древнейший рус. Чиновник РНБ. Соф. № 1056, 2-я пол. XIV в., не содержит литургии), однако можно утверждать, что и пресвитеры, и епископы использовали единый литургический *формуляр* (комплекс богослужебных текстов). Особенности А. б. — осенение свечами и проч. — фиксировались, по-видимому, устной традицией. Это предположение подтверждается следующим: а) зафиксировано использование архиереями

иерейских Служебников, напр. *Варлаама Хутынского Служебника*, где присутствуют позднейшие пометки, относящиеся к А. б. (ГИМ. Син. № 604, нач. XIII в. Л. 11 об., 16 об. — 17 об.), свт. *Киприана Служебника* (ГИМ. Син. 601, кон. XIV — нач. XV в.); б) в святительских Служебниках часто выписан иерейский формуляр литургии (напр., РГБ. Рогож. № 679, XIX в. (копия ркп. 1416 г.; ср. с РГИА. Ф. 834. Оп. 3. № 4026)).

По архиерейскому Служебнику (ГИМ. Син. № 600, 1400 г.) особенности литургии, совершаемой епископом, ограничиваются тем, что он осеняет свечами после малого входа, читает стихи Пс 79. 15–16 во время Трисвятого и совершает особое благословение иереев во время чтения Апостола.

Достаточно большое число рус. архиерейских Служебников XV — 1-й пол. XVII в. содержит чин литургии, близкий к греч. чину XIV–XVI вв. (ГИМ. Син. № 310 (нач. XVI в.), 680 и 909, XVI в.; БАН. Новг. № 918 (21. 4. 13), XVI в. и др.; ср. со славянско-лат. ркп. сер. XVII в., хранящейся в белорус. б-ке Франциска Скорины в Лондоне (факсимильное изд.: *The Pontifical Liturgy*. P. 9–112), со слав. ркп. из Боснии (Lond. Brit. Lib. Add. 16373, Л. 2–148 об. 1706 г.) и с др. южнорус. и южнослав. памятниками XVII — нач. XVIII в.). Специфическими для рус. редакции этого чина являются: а) сложный порядок *встречи архиерея* у дома (начинается со слов Пс 112. 1–2: «Хвалите отроцы Господа, хвалите имя Господне» — «Буди имя Господне благословено от ныне и до века»), шествия его в храм (следует отметить, что иерейский формуляр литургии содержал примерно те же предваряющие вход в храм молитвы («идуше в церковь», «егда звонят» и т. п.), что и архиерейский; конечно, священника не сопровождали, как епископа, свещеносцы и певчие) и встречи архиерея в храме (*Голубцов*. С. 150–161); б) то, что прежде облачения, к-рое бывает в храме, архиерей входит на нек-рое время в алтарь (для чтения предваряющих литургию молитв («за входящая в церковь» и др.)); в) кроме молитвы Трисвятого архиерей читает молитву 1-го часа («Христе, [Боже наш], Свете истинный») во время осенения свечами (после каждения, если оно указано), затем еще одну краткую формулу («Отца и Сына и Святаго Духа. Вкупе благо-

словено в трех собствех и составех едино Божество и едино Существо»); г) благословение во время чтения Апостола подходящих к епископу иереев (к Патриарху — архиереев: ГИМ. Син. 690, сер. XVII в.); д) вложение самим архиереем фимиама в кадило при каждении перед Евангелием.

В ходе подготовки реформы рус. богослужения в сер. XVII в. встает вопрос о несоответствиях между греч. и рус. традициями совершения архиерейской литургии, подробно описанных *Арсением (Сухановым) (Ивановский)*. С. 249–279) и, следов., о новом переводе греч. чина (греч. чин, записанный по наблюдениям Арсения, напр., в ГИМ. Син. № 698. Л. 165–199, XVII в.). В 1653 г. по просьбе царя *Алексея Михайловича* и Патриарха *Никона* находившийся в Москве Патриарх К-польский *Афанасий III Пателларий* записывает порядок архиерейской литургии (греч. оригинал, написанный рукой Афанасия — ГИМ. Син. греч. № 245). Рус. перевод этого чина был положен в основу нового изд. *Чиновника* архиерейского священнослужения 1668 г. (сохранился кавычный экземпляр этого Чиновника, где видно, что именно было исправлено в чине, предоставленном Патриархом Афанасием — РНБ. СПбДА. А. I. 331/1–2) и определил тот порядок архиерейской литургии, к-рый существует в РПЦ до наст. времени. Вряд ли можно говорить о том, что чин Патриарха Афанасия отражал повсеместную практику греч. Церквей в XVII в., напр., уже в слав. ркп., созданной в Боснии в 1706 г. (Lond. Brit. Lib. Add. 16373), содержатся особенности, характерные частично для рус. традиции XVI в., частично для поздней греч. практики, но не для чина Патриарха Афанасия.

Архиерейская литургия в совр. рус. практике (формуляр: *Чиновник*. Т. 1. С. 49–118; уставные указания: *Чиновник*: Прил. С. 28–47; НКС. Т. 1. С. 292–309; *Руководство*. С. 3–90) включает в себя следующие отличия от иерейской (опущены указания о снятии/надевании митры): 1) особый порядок шествия архиерея из дома в храм для совершения литургии (на практике часто опускается); 2) чин встречи архиерея (облаченного в мантию и клобук) всем духовенством с изнесением напрестольного креста (при этом поются: «*Ѡ востѣкъ солнца до запады хвально ѿма*

гдне. Бѣди ѿма гдне благословено ѿ нынѣ и до вѣка» (Пс 112. 3, 2; ср. с дониконским чином встречи) и «*Достойно есть*» или *застойник*; встреча архиерея сопровождается звоном в колокола); 3) епископ не входит в алтарь до малого входа (т. о., он не участвует в проскомидии и энарксисе); 4) благословение народа на 3 стороны после прочтения *входных молитв* (хор поет: «*Τὸν δεσπότην καὶ ἀρχιερέα ἡμῶν, Κύριε, φύλαττε*» и трижды «*Εἰς πολλὰ ἔτη, δέσποτα*»); 5) при Патриаршей службе (часто и за всяким А. б.) во время шествия архиерея на облачительное место хор поет ирмос 5-й песни канона Недели ваий: «*На горѣ сѣиныхъ възиди, вѣговѣствѣи*» (ср.: Ис 40. 9; архиерейский амвон сравнивается с горой Сион); 6) облачение архиерея в центре храма, на архиерейском амвоне (протодиакон и диакон, держа в руках кадила, кадят архиерея, возглашая обычные стихи на каждый предмет облачения; облачаться архиерею помогают иподиаконы, они же износят из алтаря предметы облачения; при Патриаршей службе предметы облачения износят царскими вратами иереи; хор поет стихи на облачение («*Да возрадѣется душа твоѧ ѿ гдѣ*» и т. д.; на *Рождество Христово* и в *Великую субботу* стихи заменяются ирмосами канона праздника, на *Пасху* — стихирами Пасхи)); при упрощенном А. б. облачение в храме опускается и архиерей облачается в алтаре; 7) в конце облачения епископ берет в руки дикирий и трикирий, протодиакон возглашает: «*Такъ да просвѣтитсѧ свѣтъ твоѧ предъ человеки, такъ да видѧтъ двѣра дѣла твоѧ и прославѧтъ Оца нашего, иже есть на небѣхъ, всегда, нынѣ и присно, и во вѣки вѣковъ, аминь*» (парафраз Мф 5. 16), архиерей осеняет духовенство и народ на 4 стороны свечами (хор поет: «*Τὸν δεσπότην καὶ ἀρχιερέα ἡμῶν, Κύριε, φύλαττε*» и трижды «*Εἰς πολλὰ ἔτη, δέσποτα*»); 8) по окончании облачения, как правило, уже в начале литургии, архиерей умывает руки (внесено в архиерейский чин из иерейского; в иерейский чин в свою очередь умовение рук перенесено из обрядов *accessus ad altare* — *Taft*. *Great Entrance*. P. 163–177); 9) царские врата не затворяются вплоть до возгласа: «*Вѣла сѣимъ*» (до реформ XVII в. разницы в порядке затворения святых дверей между архиерейской и иерейской службами, видимо, не было); 10) всю литургию, за исключением малого и



Во время Трисвятого.
Служение Патриарха Московского
и всея Руси Пимена

великого входов и времени Причащения, у царских врат стоят посошник с архиерейским жезлом и (если службу совершает правящий архиерей) иподиакон с примикирием; 11) во время энарксиса епископ сидит на кафедре, специально поставляемой на архиерейском амвоне, встает для чтения молитв антифонов; 12) малый вход начинается с целования иерархом Евангелия и осенения народа на 4 стороны трикирием и дикирием и пения духовенством в 1-й раз: «Прїидїте, поклонїмсѧ...»; затем архиерей поднимается на солею, осеняет лики на 2 стороны трикирием и дикирием, «Прїидїте, поклонїмсѧ...» поет хор во 2-й раз; при пении духовенством «Прїидїте, поклонїмсѧ...» в 3-й раз епископ, держа в левой руке дикирий (Патриарх держит вместо дикирия жезл), кадит алтарь, перед епископом предходит протодиакон с трикирием; во время каждения соли, иконостаса, хора и народа и в алтаре, и певцами поочередно поется «Еїс πολλὰ ἔτη, δέσποτα»; 13) при Патриаршей службе перед последним кондаком после пения стиха «Г҃ди, спасї благочестївыѧ...» возглашается т. н. великая похвала (поминование Глав 15 автокефальных Церквей, властей и всех православных); малая похвала (произносившаяся до никоновских реформ и донныне существующая в греч. практике), предназначенная для обычного (не Патриаршего) А. б., в совр. рус. практике, как правило, опускается; 14) пение последнего кондака в алтаре; 15) Трисвятое поется не 4 с половиной, а 7 с половиной раз

поочередно хором и священнослужителями; во время пения во 2-й раз епископ осеняет дикирием Евангелие на престоле; после пения в 3-й раз архиерей, держа в руках крест и дикирий, выходит на солею и произносит стих: «Прїзри съ небесе, в҃же, и виждь, и посѣти виноградъ сей, и утверди њ, е҃гоже насади десница твоѧ», после чего осеняет народ на 3 стороны и духовенство в алтаре; во время шествия на горнее место архиерей осеняет св. престол и горнее место дикирием (при этом протодиакон читает тропарь 8-й песни 1-го канона Богоявления «Трѡнцы ѡблечїе...» и подает епископу трикирий); при пении в 6-й раз архиерей с горнего места осеняет трикирием всех сослужащих; 16) вложение самим епископом ладана в кадило при диаконском каждении перед Евангелием; 17) иерарх сидит на горнем месте, а не на «сопрестолии»; 18) чтение Евангелия диаконом с архиерейского амвона; 19) преднесение архиерейского омофора перед читающим Евангелие диаконом (по сообщению Арсения Суханова, в XVII в. на Востоке обычным было возложение омофора на плечо читающему; это символ того, что через Евангелие говорит Верховный Пастырь Христос); 20) благословение народа дикирием и трикирием после Евангелия (некогда совершавшееся во время сугубой ектении) при пении «Еїс πολλὰ ἔτη, δέσποτα»; 21) пение и священнослужителями, и хором троекратного «Г҃ди, помїлѡй» при возглашении прошения о епископе на сугубой ектении; 22) умовение архиереем рук перед великим входом с чтением



Осенение
народа свечами.
Служение Патриарха
Московского и всея Руси
Алексия II

молитвы на освящение воды: «Г҃ди в҃же нашъ, вѣтївыи стрѣи іорданскїѧ»; 23) облачение в малый омофор и «вторая» епископская проскомидия перед великим входом (древние чины ничего не говорят об изъятии

частиц из просфор и вообще о к.-л. архиерейском проскомисании перед великим входом; это поздний греч. обычай); 24) особый порядок великого входа, с преднесением Дарам воздуха (его несет на главе ставленник во пресвитеры; если пресвитерской хиротонии нет, воздух возлагается на плечо одного из диаконов), митры и омофора, примикирия, жезла, кадил, трикирия, дикирия, рипид; епископ встречает Дары в царских вратах и, покадив и произнеся обычные формулы поминования (Патриарх поминает на великом входе Глав Поместных Церквей), поставляет поочередно дискос и потир на св. престол; 25) роли в диалоге accessus ad altare распределены правильно; 26) осенение народа дикирием и трикирием после великого входа при пении «Еїс πολλὰ ἔτη, δέσποτα»; 27) целование епископом дискоса, потира, воздуха и престола с чтением Трисвятого после возгласа «Возлюбимъ дрѣтъ дрѣга» (в совр. иерейском формуляре указание на это действие отсутствует, но на практике оно совершается); 28) веяние воздухом над головой епископа (этот обряд символизирует веяние Духа Св.; обряд, вероятно, появился в связи с тем, что древние воздухи, имевшие огромные размеры (до 2 м в длину), можно было убрать с престола, только перенести их через голову предстоятеля — Taft. Great Entrance. P. 424–425); 29) троекратное осенение епископом народа дикирием и трикирием непосредственно перед анафорой, при произнесении им возгласов «Бл҃годать г҃да», «Горѣ имѣвїмъ сердца», «Благодарїмъ г҃да» (обычай осенения свечами во

время вступительного диалога анафоры появляется на Руси только вместе с чином Патриарха Афанасия); 30) надевание

архиереем важнейшего предмета архиерейского облачения — омофора — при чтении анафоры только во время *установительных слов, анамнесиса и эпиклезы* (появление этого обычая во 2-й пол. XVII в. связано с проникновением в правосл. богословие зап. идеи *тайносовершительных формул*;

на практике указания Чиновника в этом месте не всегда соблюдаются буквально); 31) поминовение архиереем Патриарха и сослужащих епископов, старшим пресвитером — самого архиерея; 32) произнесение диаконом диптихов («выклички») в конце анафоры; 33) облачение в малый омофор перед возгласом «**Ἐῤῥᾶ σῦν ἡμῖν**», раздроблением св. Хлеба и Причащением; 34) осенение народа дикирием и трикирием после Причащения, со словами: «**Ἐσπᾶσι, εἰς τὸν τῶν ἡμῶν**» и пение в ответ: «**Εἰς πολλὰ ἔτη, δέσποτα**»; 35) архиерей в отличие от иерея не участвует в перенесении святых Даров после Причащения на жертвенник (что соответствует древней практике, когда святые Дары относились в скевофилакион диаконами и пресвитерами); 36) обозначение в Чиновнике молитвы «**Ἰσπληνίη τοῦ νόμου καὶ προφητείας**» как «**ко нечной**», а не как молитвы «**всегда потребности сгала**» (что больше соответствует древнему названию: «молитва в сосудохранилище», она читалась клириками в скевофилакионе, где они разоблачались после службы); 37) отпуст с осенением дикирием и трикирием и пением «**Εἰς πολλὰ ἔτη, δέσποτα**»; 38) особый чин снятия облачений с архиерея: «**Ἡμεῖς ὡπιδίαισιν**» и т. д. (присутствующий и в иерейском Служебнике (С. 173–175), но без указаний на разоблачение; на практике при иерейском служении обычно не связывается со снятием облачений, а включается в состав молитв после Причащения); 39) исход иерарха, облаченного в мантию и клобук, из храма при пении «**Τὸν δεσπότην καὶ ἀρχιερέα ἡμῶν, Κύριε, φύλαττε**».

Следует отметить, что епископ может совершать службу т. н. иерейским чином, т. е. по иерейскому формуляру, от особенностей А. б. сохраняются только то, что епископ служит в архиерейском облачении, не снимая малый омофор; ему постилают орлецы, он восседает на горнем месте и сам влагает фимиам в кадило при каждении перед Евангелием, не выходит из алтаря на малый и великий входы (если, конечно, в службе также участвует хотя бы один священник). Такую службу принято совершать в день хиротонии.

Архиерейская литургия в **совр. греч.** практике (см: Ἀρχιερατικόν. Σ. 24–55; *Χριστόδουλος (Παρασκευαΐδης), ἀρχιεπ.* / Σ. 39–64) в основном совпадает с рус., однако имеет

целый ряд характерных отличий: 1) поскольку в практике греч. Церкви *утреня* почти всегда совершается утром, а также из-за того, что по принятому в приходской практике *Виолакиса Типикону* часы обычно опускаются и литургия начинается сразу после утрени, облачение архиерея к литургии совершается во время заключительной части утрени (см. ниже); 2) в зависимости от желания архиерея облачение может происходить как в алтаре, так и в храме: а) если архиерей решает облачиться в алтаре, то священные облачения заранее возлагаются на престол, затем, когда архиерей войдет в алтарь и снимет мантию, диаконы надевают облачения на архиерея, возглашая псаломские стихи, далее епископ умывает руки, подходит к жертвеннику и сам завершает протесис, наконец, архиерей и священнослужители исходят в храм во время пения *Великого славословия*; б) если архиерей решает облачиться в храме, то облачение начинается с многократных возгласий диаконов: «**Ἐξέλθετε, ἱερεῖς· ἱερεῖς ἐξέλθετε**» (Иереи, изыдите! Изыдите, иереи!), в это время иереи исходят из алтаря через царские врата, вынося на подносах священные облачения епископа; далее облачение совершается так же, как и в рус. практике, однако облачают архиерея не иподиаконы, а иереи и диакон, а хор поет не слова псаломских стихов, а богородичен «тяжкого» (7-го) гласа «**Ἄνωθεν οἱ προφῆται**» (**Глаголюще пророцы**); 3) при произнесении на великой ектении прошения о епископе, помимо того что протодиакон и иерей кланяются архиерею (как и в рус. практике), хор негромко поет «**Εἰς πολλὰ ἔτη, δέσποτα**»; 4) на малом входе, после целования епископом Евангелия, он вместе с сослужащими поет «**Δεῦτε προσκυνήσωμεν**» (**Принидите, поклонимся**); в двенадцатые Господские

Малый вход



праздники и на Пасху заменяется входным стихом), осеняя в это время дикирием и трикирием на 4 стороны, хор отвечает: «**Εἰς πολλὰ ἔτη, δέσποτα**» и «**Σῶσον ἡμᾶς Υἱὲ Θεοῦ**» (**Спаси ны, сиее вжйи...**); 5) сразу после малого входа архиерей со священниками поют в алтаре 1-й из тропарей; архиерей, имея в левой руке жезл, совершает каждение (пред архиереем предходят диаконы с дикирием и трикирием); хор поет остальные тропари («**Εἰς πολλὰ ἔτη, δέσποτα**») не поется); кондак праздника опять поется в алтаре; 6) Трисвятого поется 7 с половиной раз поочередно хорами и священнослужителями; архиерей прочитывает вслух всех стоящих в алтаре молитву Трисвятого, во время 3-го Трисвятого (поется в алтаре) осеняет на престольное Евангелие дикирием, во время 5-го (опять поется в алтаре) — трикирием; последнее разделяется на 4 части (Α': Ἅγιος ὁ Θεός, Β': Ἅγιος ἰσχυρός, Γ': Ἅγιος ἀθάνατος, Δ': Ἐλέησον ἡμᾶς) и поется священниками, в то время как архиерей после каждой из первых трех частей Трисвятого, стоя в царских вратах, произносит: «**Κύριε, Κύριε, ἐπίβλεψον ἐξ οὐρανοῦ**» (**Гди, гди, призри съ небесе**) и осеняет народ дикирием и трикирием (хор отвечает: «**Εἰς πολλὰ ἔτη, δέσποτα**»); 7) после Трисвятого епископ восходит на горнее место, а диакон, имея в руке трикирий и обратившись лицом к народу, трижды возглашает: «**Κύριε, σῶσον τοὺς εὐσεβεῖς**» (**Гди, спаси благочестивыя**; в 3-й раз вместо «**εὐσεβεῖς**» (благочестивых) может произноситься «**βασιλεῖς**» (царей)), первое возглашение повторяется с пением священнослужителями, др. два — хорами; наконец, диакон возглашает: «**Καὶ ἐπάκουσον ἡμῶν**» (**И услышиши ны**), что повторяют с пением священнослужители; 8) вслед за этим возглашается малая похвала (при служении всякого архиерея), архиерей благословляет народ 2 руками; 9) Апостол вручает чтецу сам архиерей, обычай подавать архиерею фимиам для вложения в кадило не наблюдается; 10) к чтению Евангелия архиерей, сняв омофор, выходит в царские врата; после преподания епископом мира перед Евангелием хор поет «**Εἰς πολλὰ ἔτη, δέσποτα**» (в Архиратиконе указание об этом отсутствует); во все время чтения Евангелия епископ стоит в царских вратах лицом к народу; после прочтения Евангелия архиерей осеняет народ дикирием

(хор: «Εἰς πολλὰ ἔτη, δέσποτα»); когда диакон, читавший Евангелие, подаст его архиерею, епископ осеняет им народ и входит в алтарь; 11) архиерей облачается в малый омофор уже во время сугубой ектении; 12) Херувимская песнь читается архиереем единожды (остальные 2 раза ее читают 1-й и 2-й священники), затем архиерей, имея в левой руке жезл, совершает каждение (перед архиереем предходят диаконы с дикирием, трикирием и напрестольным крестом); 13) архиерей изымает частицы из просфор во время пения Херувимской только в том случае, если он облачался не в алтаре; 14) великий вход совершается в том же порядке, что и в рус. А. б. (причем износимый на вход омофор возлагают епископу на плечи уже в царских вратах), однако отличаются формулы поминовения: согласно общей греч. практике, над дискосом архиерей поминает живых, а над потиром — усопших; при служении Предстоятеля Поместной Церкви др. Предстоятели Поместных Церквей не поминаются на великом входе (их имена прочитываются во время диптихов в анафоре); 15) роли в диалоге *accessus ad altare* в греч. Архиератиконе под влиянием проникшего в иерейский формуляр литургии искажения распределены неправильно; 16) после прочтения диалога и окончания пения Херувимской архиерей осеняет народ трикирием (хор: «Εἰς πολλὰ ἔτη, δέσποτα»); 17) лобзание мира совершается так же, как и в рус. храмах, греч. особенностью является то, что диаконы исходят для лобзания друг друга на солею; 18) как и за рус. А. б., в греч. Церквях священники во время Символа веры веют воздухом над головой архиерея, однако прежде этого епископ сам прочитывает Символ веры, осеняя престол крестообразно дискосом и потиром; 19) во время начального диалога анафоры не бывает осенения народа дикирием и трикирием, к-рое плохо согласуется с содержанием возгласов (в Архиератиконе, отражающем обычаи К-польской Церкви, предписывается благословлять народ напрестольным крестом только при произнесении слов: «*Ἡ χάρις τοῦ Κυρίου*» (Благодать Гда) — Σ. 42; в уставе архиеп. Афинского Христудула крест не упоминается: Σ. 57); 20) анафора читается архиереем вслух всех стоящих в алтаре; 21) среди возглашаемых диаконом диптихов за ли-



(Благословение гдне...) архиерей благословляет народ напрестольным крестом (согласно Архиератикону — рукой); 27) после отпуста, во

Служение греческих иерархов. Начало литургии

время пения «*Τὸν δεσπότην καὶ ἀρχιερέα ἡμῶν, Κύριε, φύλαττε.*

тургией, совершаемой Предстоятелем Поместной Церкви, а также вообще за всякой особо торжественной архиерейской литургией возносятся имена Глав Поместных Церквей (то, что поминовение совершается именно во время диптихов, точно соответствует обычаям древней Церкви); 22) после анафоры архиерей благословляет народ дикирием (согласно Архиератикону — напрестольным крестом) со словами: «*Καὶ ἔσται τὰ ἐλέη*» (И да вждтз мнластн), хор поет «*Εἰς πολλὰ ἔτη, δέσποτα*» (об этом Архиератикон умалчивает), далее следуют священнодействия перед Причащением и само Причащение; 24) благодарственную молитву после Причащения «*Εὐχαριστοῦμέν σοι, Δέσποτα, φιλόνηρωπε, εὐεργέτα τῶν ψυχῶν ἡμῶν*» (Благодаримъ тл, влко человеклоблбче, благодѣтелю душъ нашихъ...) архиерей читает во время ектении «*Ὁρθοί. Μεταλαβόντες*» (Прѳстн прѳим. шѳ...) вслух всех стоящих в алтаре; 25) «конечную» молитву епископ читает перед жертвенником; 26) во время возгласа «*Εὐλογία Κυρίου*»

Εἰς πολλὰ ἔτη, δέσποτα», архиерей благословляет народ трикирием; 28) после литургии епископ раздает *антидор* со словами: «*Εὐλογία Κυρίου καὶ ἔλεος ἔλθοι ἐφ' ὑμᾶς τῇ αὐτοῦ θεῖα χάριτι καὶ φιλοανθρωπία*» (Благословение гдне и мнласть да прѳидѳтз на васъ тогѳ вжѳст. венною благодатѳю и человеклоблбемъ).

При *сслужении* неск. архиереев возглавлять службу должен или Предстоятель автокефальной Церкви, или местный правящий епископ (когда они присутствуют), т. к. «Евхаристия совершается от имени местного епископа» (Архиератикόν. Σ. 13); А. б. в чужой епархии совершается только с благословения местного правящего архиерея, имя к-рого обязательно возносится за литургией (Ibidem). В рус. практике при сслужении архиереев честь предстоятельства за службой может быть передана правящим епископом архиерею, старшему по хиротонии или по титулу. За Патриаршей литургией Патриарх облачается в храм, ссужащие архиереи — в алтаре; возглавляющий службу надевает большой омофор, остальные, как правило, малый. Ссужащие архиереи исходят в центр храма к началу литургии, в греч. практике это сопровождается возгласиями диаконов: «*Ἐξέλθετε, ἀρχιερεῖς*» (Изыдите, архиереи).

Литургия преждеосвященных Даров. При совершении архиереем *литургии преждеосвященных Даров* (Чинovníк. Т. 1. С. 173–200) встреча и начальные обряды совершаются так же, как и на полной литургии, однако не читаются обычные стихи на облачение (сохраняется лишь стих «*Τάκω да просвѳтѳтсл*» перед осенением свечами), хор в это время поет «*Свыше прѳрѳцы*» или ирмосы *Великого канона прп. Андрея Критского*. Всю часть службы до вечернего входа архиерей находится на архиерейском амвоне; в это время царские врата закрыты и отворяются на

Архиерейское благословение



все ектении. Вечерний и великий входы совершаются так же, как на полной литургии, только на вечернем входе вместо «*Придите, поклонимся*» поется «*Свѣтѣ тихій*» (с повторением окончания певцами), на великом входе и дискос (с преждеосвященным Хлебом), и чашу несут пресвитеры. Далее литургия совершается с теми же особенностями, что и полная (после анафоры). За литургией преждеосвященных Даров может совершаться рукоположение только во диаконы.

Вечерня и утренняя. Согласно принятому ныне в правосл. Церкви *Иерусалимскому уставу*, чины *вечерни* и утрени (и их праздничное соединение — *всенощное бдение*) имеют монастырское (а не кафедральное в отличие, напр., от *песенного последования*) происхождение: совершителями их по Типикону (гл. 2, 9) являются чередные священник и диакон, в то время как общую молитву возглавляет игумен монастыря, восседающий (без священных облачений) на особом троне в храме и читающий оттуда наиболее важные псалмы и молитвословия. Присутствующему за вечерней или утреней епископу средневеков. практика усваивала роль игумена: епископ (не облачавшийся в священные одежды) всю службу восседал на троне у правого переднего столпа храма (*Голубцов*. С. 124–150).

Эта практика в общем сохраняется и в **совр. греч.** традиции (Архиратикон. С. 12–25; *Χριστόδουλος (Παρασκευαΐδης), αρχιεπ.*]. С. 5–38): 1) архиерей в мантии (на службах в седмичные дни Великого поста и в первые 3 дня Страстной седмицы — без мантии) и с жезлом приходит к вечерне (к началу) или к утрени (во время кондака и икоса, прежде пения *катавасий*, к-рые в греч. приходской практике поют не после каждой из песен канона, а подряд после 8-й), благословляет рукой народ при пении «*Εἰς πολλὰ ἔτη, δέσποτα*» и садится на трон, стоящий у правого хора; 2) во время службы архиерей читает: предначинательный псалом (Пс 103, к-рому могут припеваться *аниксандарии*), «*Свете Тихий*» (при служении мн. иереев это песнопение поют священники), *паримии* (если есть), «*Сподоби, Господи*», «*Ныне отпущаеши*» (на вечерне), «*Воскресение Христово видевше*» (на воскресной утрени; сразу после целования архиереем Евангелия, во время пения Пс 50,

один из хоров негромко поет «*Εἰς πολλὰ ἔτη, δέσποτα*»); если желает — поет на утрени последнюю *катавасию* (9-ю; может также петь (поочередно с хором) остальные *катавасии*, песнь Богородицы, *экспостиларии*); 3) в начале всех священнодействий клирики кланяются архиерею, в начале пения стихир на *Господи возвах* и хвалитных канонархи испрашивают у него благословение, возглашая: «*Κέλευσον, Δέσποτα ἅγιε, ἦχος Ν*» (*Благослови, владыко, гласъ N*); 4) находясь на троне, епископ благословляет вечерний вход и читает на вечерне *главопреклонную молитву*; 5) если на вечерне совершается *благословение хлебов*, то в начале *литии* епископ, не сходя с трона, облачается в малый омофор, а когда приходит время благословлять хлебы, читает положенную молитву и благословляет подносимый ему священником хлеб; 6) для произнесения ектений и совершения каждый диаконы, как правило, исходят из алтаря царскими вратами, держа в руках *дикирий* или *трикирий*; 7) вечерня может оканчиваться по-разному: а) если было благословение хлебов, 1-й диакон возглашает: «*Τοῦ Κυρίου δεηθῶμεν*» (*Гдѣ помолнимся*), архиерей благословляет народ *напрестольным крестом*, говоря: «*Εὐλογία Κυρίου καὶ ἔλεος*» (*Благословеніе Гдѣ и мѣтъ*), следует отпуст; б) если благословения хлебов не было, диакон возглашает: «*Σοφία*» (*Премѣдрость*), иерей: «*Ὁ ὢν εὐλογητός*» (*Сыйи благословенъ*), архиерей читает: «*Στερεώσαι Κύριος ὁ Θεός*» (*Оутверди гдѣи вѣже*), следует отпуст; 8) утренняя также может оканчиваться по-разному: а) если архиерей не собирается служить литургию, то во время пения стиха хвалитных псалмов «*Αἰνεῖτε αὐτὸν πάντες οἱ ἄγγελοι*» (*Хвалите гдѣи вси аггѣли*) архиерей выходит на середину храма и благословляет народ рукой при пении «*Εἰς πολλὰ ἔτη, δέσποτα*»; б) если архиерей собирается служить литургию и хочет облачиться в алтаре, то во время пения того же стиха он выходит на середину храма, диакон и епископ читают входные молитвы (хор медленно поет «*Τὸν δεσπότην καὶ ἀρχιερέα ἡμῶν, Κύριε, φύλαττε*»), в конце к-рых епископ благословляет народ *трикирием* при пении «*Εἰς πολλὰ ἔτη, δέσποτα*», следуют хвалитные псалмы и стихирь, во время к-рых епископ в алтаре облачается; на Великое славословие и окончание утрени архиерей в полном облаче-

нии исходит в храм; в) если епископ собирается служить литургию и хочет облачиться в храме, то он выходит в середину храма сразу после пения Великого славословия, диакон и епископ читают входные молитвы (хор медленно поет «*Τὸν δεσπότην καὶ ἀρχιερέα ἡμῶν, Κύριε, φύλαττε*»), далее следуют облачение архиерея (хор поет «*Ἄνωθεν οἱ προφῆται*» (*Свыше пророцы*)), благословение свечами (хор «*Εἰς πολλὰ ἔτη, δέσποτα*»), пение отпустительного тропаря, сразу начинается Божественная литургия.

В совр. рус. практике (см: НКС. Т. 1. С. 312; Чиновник архиерейского священнослужения: Прил. С. 50) во время вечерни и утрени архиерей, как правило, находится в алтаре, здесь он прочитывает *светильничные* и *утренние молитвы*; в начале всех священнодействий клирики кланяются епископу; со своего места епископ благословляет вечерний вход. Со времен Патриарха Никона в России под влиянием греч. практики того времени принято, чтобы при совершении литии на вечерне епископ, облачившись в епитрахиль, поручи, мантию, малый омофор и клобук, исходил в притвор вместе со священниками, диаконами и иподиаконами с *дикирием* и *трикирием*, а в конце вечерни сам благословлял хлебы, пшеницу, вино и елей. В рус. традиции при совершении праздничной утрени епископ в полном облачении исходит в центр храма (в сопровождении иподиаконов с *рипидами*, *дикирием* и *трикирием*) во время пения *полиелея*, кадит, сам читает Евангелие; совершив помазание елеем, удаляется в алтарь. Особенности архиерейских вечерни и утрени, близкие к описанному, отмечаются в рукописи ГИМ. Син. 690, сер. XVII в. Утрени праздников — Рождества Христова, *Великой пятницы*, Пасхи — и вечерни вечером в эти дни, как правило, от начала и до конца возглавляются архиереем, стоящим в полном облачении в центре храма.

Благословения и отпусты. Облачая полнотой священнических даров, архиерей может преподавать пастырское *благословение* не одной, а двумя руками. При этом в присутствии архиерея священники вовсе не преподают благословения; исключение делается только для новорожденного иерея (если совершалась хиротония). За богослужением в присутствии архиерея (даже и не служащего) иерей не осеняет народ

рукой. Особое почтение к епископскому сану подчеркивается тем, что в начале каждения диакон кадит архиерея не просто трижды, а трижды по трижды (НКС. Т. 1. С. 312–313; Чинovníк: Прил. С. 50–51; [Χριστόδουλος (Παρασκευαΐδης), ἀρχιεπ.]. Σ. 18).

За А. б. (а также в кафедральных соборах и на архиерейских подворьях) обычная формула испрашивания благословения на малых часах «**Имѣнемъ гд̄нимъ благословіи, ѿтче**» заменяется на «**Именемъ гд̄нимъ, прѣвсвѣщеннѣишій [или высоквпрѣвсвѣщеннѣишій, свѣтѣишій] — в зависимости от титула архиерея [владыко, благословіи], а ответный возглас «Молитвами свѣтѣишѣх ѿтѣцъ нашихъ» — на «Молитвами свѣтѣишѣх владыки нашего» (это связано с тем, что под упоминаемыми в возгласе «святыми отцами» преподобные составители Типикона и Часослова имели в виду не почивших святых, а своих духовников и, шире, всех здравствующих монашествующих). «Благословіи» перед *отпустом* заменяется на «Прѣвсвѣщеннѣишій [или высоквпрѣвсвѣщеннѣишій, свѣтѣишій] владыко, благословіи». Кроме того, после отпуста прибавляется «Εἰς πολλὰ ἔτη, δέσποτα», а на *многочетии* поминается служящий архиерей. В греч. практике после отпуста за А. б. всегда поется: «Τὸν δεσπότην καὶ ἀρχιερέα ἡμῶν, Κύριε, φύλαττε. Εἰς πολλὰ ἔτη, δέσποτα», архиерей возглашает: «Δι' εὐχῶν τῶν ἁγίων πατέρων ἡμῶν» (Молитвами свѣтѣишѣх ѿтѣцъ нашихъ), иерей отвечает «Δι' εὐχῶν τῶν ἁγίου δεσπότη ἡμῶν» (Молитвами свѣтѣишѣх владыки нашего).**

Ист.: *литургические*: Parenti, Velkovska. Eucologio; Mateos. Typicon; Goar. Euchologion; Cochlaeus J. Speculum antiquae devotionis circa missam... Mainz, 1549; Habert I. ΑΡΧΙΕΡΑΤΙΚΟΝ... Ρ. 1643, 1726²; Hertford, 1970; Τρεππέλας. Τρεῖς λειτουργίαι; *idem*. Μικρὸν εὐχολόγιον; Дмитриевский. Описание. Т. 1. С. 164–172; Т. 2. С. 301–319; Χριστόπουλος Μ. Τυπικὴ διάταξις τῆς βασιλείου τάξεως τῆς κυριακῆς τῆς σταυροπροσκυνήσεως // ΕΕΒΣ. 1935. Ν 11. Σ. 48–51; εὐχολόγιον τὸ Μέγα; Ἀρχιερατικόν; Горский, Невоструев. Описание. Т. 3. Ч. 1. С. 91–224; Ч. 2. С. 511–513; Ивановский Н. И. Прокинитарий Арсения Суханова, 1649–1653 гг. // ППС. 1899. № 7. Вып. 3. С. 249–279; Чиновник; Vacha C. Notions générales sur les versions arabes de la liturgie de S. Jean Chrysostome suivies d'une ancienne version inédite // Χρυσόστομος: Studi e ricerche intorno a S. Giovanni Crisostomo / A cura del comitato per il XV^o centenario della sua morte. R., 1908. Ρ. 405–471; Кекелидзе. Литургические груз. памятники; *он же*. Древнегрузинский Архиератикон. Тбилиси, 1912; The Pontifical Liturgy of St. John Chrysostom: A Manuscript of the 17th Century in the Slavonic Text and Latin Translation / Ed. C. Sipović. L., 1978; *патристические*: Апост. пред.; Апост. постановл.; Isidori Pelousiotae

Epist. 136 // PG. 78. Col. 272 (рус. пер.: Исидор Пелусиот, *прп.* Письма. М., 2000. Т. 1. С. 66–67); Агеор. ЕН; Герман, *свт.* Сказания; Протеория; [pseudo-Isophronii Patriarchae Hierosolymitani Commentarius liturgicus // PG. 87γ. Col. 3981–4001.

Лит.: Дмитриевский А. А. Современное богослужение на православном Востоке. К., 1891. Вып. 1; *он же*. Ставленник. К., 1904; Голубцов А. П. Соборные Чиновники и особенности службы по ним. М., 1907; Руководство для священноцерковнослужителей при архиерейском служении литургии св. Иоанна Златоустого. Пермь, 1915. Н. Новг., 1997²; Korolevskij S. Le Pontifical dans le rite byzantin // OCP. 1944. Vol. 10. Ρ. 202–215; Κοῦρκουλα Κ. Τὰ ἱερατικὰ ἄμφια καὶ ὁ συμβολισμὸς αὐτῶν ἐν τῇ ὀρθόδοξῳ ἑλληνικῇ Ἐκκλησίᾳ. Ἀθήνα, 1960, 1991²; *Borner*. Commentaires; *Марусин* М. Чини Святительских Служб в Київському Евхології з початку XVI ст. R., 1966. (Видання Укр. Католицького ун-ту ім. св. Климента папи; 27); *Jacob*. La traduction de la liturgie de saint Jean Chrysostome par Léon Toscan // OCP. 1966. Vol. 32. Ρ. 111–162; *idem*. Formulaire; *idem*. La concélébration de l'anaphore Byzance d'après le témoignage de Léon Toscan // OCP. 1969. Vol. 35. Ρ. 249–252; *Mateos*. Célébration; *Paverd F. van de*. Zur Geschichte der Messliturgie in Antiocheia und Konstantinopel gegen Ende des 4. Jh.: Analyse der Quellen bei Johannes Chrysostomos. R., 1970. (OCA; 187); *Mathews*. Early Churches of Constantinople; *Taft*. Great Entrance; *idem*. The Pontifical Liturgy of the Great Church according to a 12th Century Diataxis in Codex British Museum Add. 34060 // OCP. 1979. Vol. 45. Ρ. 279–307; 1980. Vol. 46. Ρ. 89–124; *idem*. The Diptychs. R., 1992. (OCA; 238); *idem*. Precommunion; НКС. Т. 1. С. 292–315; Т. 4. С. 105–109, 142–148; Чиновник архиерейского священнослужения: Прил. М., 1982; [Χριστόδουλος (Παρασκευαΐδης), ἀρχιεπ.] Τάξις τοῦ Μεγάλου καὶ Πανηγυρικοῦ Ἑσπερινοῦ καὶ τοῦ Ὁρθρου τῶν Κυριακῶν, χοροστατοῦντος Ἀρχιερέως, ὡς καὶ τῆς Θείας Λειτουργίας. Ἀθήνα, 2000.

М. С. Желтов

АРХИЕРЕЙСКОЕ ПРЕДСОБОРНОЕ СОВЕЩАНИЕ РУССКОЙ ПРАВОСЛАВНОЙ ЦЕРКВИ, состоялось 28 МАЯ 1971 г. в Успенском храме Новодевичьего московского мон-ря под председательством Местоблюстителя Патриаршего Престола митр. Крутицкого и Коломенского Пимена (Извекова). После кончины 17 апр. 1970 г. Святейшего Патриарха Московского и всея Руси Алексия I в соответствии с «Положением об управлении Русской Православной Церкви» началась подготовка к созыву Поместного Собора для избрания нового Патриарха (см. Поместный Собор РПЦ 1971 г.). 15 мая 1970 г. Свящ. Синод РПЦ установил годовой траур по почившему Патриарху, 25 июня на расширенном заседании Синода было принято решение о созыве Поместного Собора для избрания нового Патриарха по истечении срока траура — с 30 мая по

2 июня 1971 г. Решение Синода противоречило 14-й статье 1-го разд. Положения, согласно к-рому выборы нового Патриарха должны были состояться не позднее 6 месяцев после кончины Предстоятеля. Отсрочка выборов была связана с тем, что Поместному Собору предстояло помимо избрания нового Главы Церкви утвердить постановление Архиерейского Собора РПЦ 1961 г. о внесении изменений в 4-й разд. «Положения об управлении Русской Православной Церкви» — о приходском управлении, принятое под жестким давлением властей. КГБ опасался возможных выступлений архиереев на Поместном Соборе против постановления 1961 г. и потому вынудил Синод отсрочить созыв Собора, чтобы гос. органы имели время для проведения предварительной работы по организации соборных решений. В том, чтобы архиереи единодушно выступили по всем вопросам на Поместном Соборе, был также весьма заинтересован Местоблюститель Патриаршего Престола митр. Пимен, об этом он говорил с заместителем председателя Совета по делам РПЦ В. Г. Фуровым 5 апр. 1971 г., накануне А. п. с. (ГАРФ. Ф. 6891. Оп. 6. Д. 441. Л. 31).

На А. п. с. обсуждалась повестка дня буд. Поместного Собора, кандидатура Патриарха, порядок его избрания, а также содержание решений, к-рые предстояло принять Собору. В связи с необходимостью утвердить на Соборе постановление 1961 г. обсуждался вопрос о приходском управлении. Во вступительной речи митр. Пимен заметил, что Патриархия получила множество обращений с пожеланием утвердить решение 1961 г., были и «единичные высказывания за возвращение к положению, существовавшему в приходах до 1961 года. Но для этого нет никаких оснований, ибо принятие подобных решений противоречит государственному законодательству и не будет служить на пользу Святой Церкви» (ЖМП. 1971. № 8. С. 24). В докладе митр. Ленинградского и Новгородского Никодима (Ротова) также было уделено значительное внимание этой теме. Изложив историю вопроса, митр. Никодим подчеркнул, что решение 1961 г. «не нуждается в дискуссии» и его не должно дебатировать, «имея в виду благо нашей Русской Православной Церкви, утверждение в ней мира

внутрицерковного через наше единомыслие». Как явное свидетельство неослабевающего давления со стороны гос. власти в этом вопросе прозвучали слова митр. Никодима: «Структура и организация жизни нашей Церкви не должны и не могут входить в противоречие с законами нашего Отечества, и все, что может осложнять или ухудшать взаимоотношения между Церковью и государством в нашей стране, нами должно отвергаться, ибо в памяти церковной никогда не должны забываться усилия приснопамятного Святейшего Патриарха Сергия по нормализации этих отношений и о всем том, что было в церковной жизни при отсутствии этих отношений» (Там же).

Часть архиереев-эмигрантов выступила против соборного утверждения новой практики. Архиеп. Брюссельский *Василий (Кривошеин)* напомнил, что новый порядок приходского управления нарушает каноны, согласно к-рым «епископ да имеет попечение о всех церковных вещах» (Ап. 38) (*Василий (Кривошеин)*). Из воспоминаний. С. 212). При этом архиеп. Василий не предлагал вернуться к порядку управления, существовавшему до 1961 г., поскольку тогда «был перегиб в смысле предоставления слишком большой власти настоятелям и уменьшения участия мирян в управлении материальной стороной приходской жизни. Но в 1961 г. произошел перегиб в противоположную сторону: настоятели были совершенно отстранены, и все было передано мирянам. Нужно сейчас выработать нечто среднее. Устранить оба перегиба, так чтобы права мирян в хозяйственной жизни приходов были бы сохранены, а надзор епископов и настоятелей над всеми сторонами жизни приходов, духовной и материальной, восстановлен. Чтобы настоятели опять стали возглавителями приходов, а не наемниками». Как в посл. вспоминал архиеп. Василий, в частных беседах согласие с его позицией выразили митр. Алма-Атинский *Иосиф (Чернов)*, архиепископы Иркутский *Вениамин (Новицкий)*, Уфимский *Иов (Кресович)*. А. п. с. подтвердило намерение принять на Поместном Соборе изменения 1961 г.

В докладе митр. Никодима от имени Предсоборной Комиссии был предложен порядок избрания нового Предстоятеля РПЦ — открытое голосование по одному кандидату.

«Осуществление этого предложения, — сказал митр. Никодим, — вызовет братское единомыслие наше в очень важном для Русской Православной Церкви вопросе, тем более что в отношении имени кандидата среди нас не может быть значительного разномыслия». Против открытого голосования возражал архиеп. Василий (Кривошеин). Его мнение не было принято участниками А. п. с., утвердившими открытое голосование при избрании Патриарха.

При обсуждении кандидатуры Патриарха выступившие на совещании высказались за митр. Крутицкого Пимена, имя к-рого в канун совещания называлось на приходских и епархиальных собраниях, созывавшихся для избрания членов Поместного Собора от клириков и мирян. В соответствии с предложением митр. Никодима на совещании решено было выдвинуть единственного кандидата в Патриарха Местоблюстителя Патриаршего Престола митр. Крутицкого Пимена, к-рого и избрал Поместный Собор 1971 г.

На А. п. с. возникла полемика по вопросу о взаимоотношениях с *Русской Православной Церковью за границей (РПЦЗ)*. Митр. Никодим предложил дать в соборном постановлении жесткую характеристику деятелям РПЦЗ как раскольникам. Сурожский митр. *Антоний (Блум)* высказался за более мягкий подход, за то, чтобы постановление лишено было компрометирующей Собор политической окраски.

В докладе митр. Никодима содержалось предложение о включении в программу предстоящего Поместного Собора вопроса о восстановлении справедливости по отношению к придерживающимся старых рус. обрядов православноверующим христианам как внутри РПЦ, так и к именуемым себя старообрядцами. Докладчик предложил утвердить постановления Свящ. Синода от 23 апр. 1929 г. под председательством Заместителя Патриаршего Местоблюстителя митр. *Сергия (Страгородского)* о признании старых рус. обрядов спасительными и равночестными новым обрядам, об отвержении и вменении якобы небывшими порицательных выражений о старых обрядах и упразднении наложенных на старые обряды клятв Московского Собора 1656 г. и *Большого Собора 1666–1667 гг.* яко небывших.

А. п. с. приняло это предложение. Лит.: *Овсянников В.* Выдающееся событие в жизни Русской Православной Церкви //

ЖМП. 1971. № 8. С. 18–59; *Василий (Кривошеин)*, архиеп. Из воспоминаний о соборе 1971 г. // Вестн. РХД. 1986. № 147. С. 210–235; *он же.* Воспоминания. Письма. Н. Новгород, 1998. С. 379–390; *Цытин.* История РПЦ. Кн. 9. С. 427–429; *Васильева О. В.* К истории Поместного Собора 1971 г. Ч. 1 // www.sobor.ru [Электр. ресурс].

Прот. Владислав Цытин

АРХИЕРЕЙСКОЕ СОВЕЩАНИЕ — см. в ст. «*Архиерейский Собор*».

АРХИЕРЕЙСКОЕ СОВЕЩАНИЕ РУССКОЙ ПРАВОСЛАВНОЙ ЦЕРКВИ, состоялось 12 АПРЕЛЯ 1925 г. в *Донской иконы Божией Матери московском мон-ре*, в А. с. участвовали 60 правосл. епископов, съехавшихся на похороны Святейшего Патриарха Московского и всея России свт. *Тихона*. На А. с. было вскрыто и оглашено завещание Святейшего Патриарха, датированное 25 дек. 1924 г. (7 янв. 1925), по к-рому права и обязанности Патриарха передавались Местоблюстителю Патриаршего Престола митр. Казанскому сщмч. *Кириллу (Смирнову)*, в случае невозможности для него вступить в эту должность — митр. Ярославскому сщмч. *Агафангелу (Преображенскому)* и, наконец, митр. Крутицкому сщмч. *Петру (Полянскому)*, если и митр. Агафангел окажется лишенным возможности принять на себя обязанности Патриаршего Местоблюстителя.

76-е Апостольское правило воспрещает епископам назначать себе преемников, этот запрет распространяется и на Первосвятительскую кафедру Поместной Церкви, косвенным образом он касается и Местоблюстительства. Однако Русская Церковь уже в течение 8 лет пребывала в исключительно трудных условиях. Созвать Поместный Собор для избрания нового Патриарха было невозможно, правосл. Церковь существовала в стране на полулегальном положении, поскольку советская власть в качестве правосл. Церкви России признавала обновленческую группировку (см. *Обновленчество*) с ее Синодом. *Поместный Собор Православной Российской Церкви 1917–1918 гг.* предусмотрел возможность самого тяжелого положения для Церкви, в к-ром не удастся созвать Собор для избрания Патриарха, и постановил, что в случае прекращения деятельности Свящ. Синода и *Высшего Церковного Совета* Святейший Патриарх сосредоточит в своих

руках всю полноту власти, включая и право назначать преемника — Местоблюстителя Патриаршего Престола. Уже тогда Патриарх Тихон назначил кандидатов в Местоблюстители и доложил Собору о сделанном им назначении без оглашения имен на пленарном заседании.

Ко времени кончины Патриарха митр. Агафангел находился в ссылке, митр. Кирилл получил уведомление об окончании срока ссылки накануне смерти Первоиерарха, о чем собравшиеся на А. с. архиереи не знали. Поэтому на А. с. решено было во исполнение воли почившего Первосвятителя признать Патриаршим Местоблюстителем митр. Крутицкого Петра, о чем и составлен был акт, удостоверенный 60 архиереями, на 1-м месте стоит подпись митр. Нижегородского *Сергия (Страгородского)*, затем следуют подписи митрополитов Тверского *Серафима (Александрова)*, Уральского *Тихона (Оболенского)*, архиепископов Тамбовского сщмч. *Зиновия (Дроздова)*, Ростовского *Иосифа (Петровых)* и др. архипастырей. В акт, составленный на А. с., включили и волеизъявление митр. Петра о согласии «вступить со дня оглашения завещания почившего Первосвятителя в управление обязанности Патриаршего Местоблюстителя».

А. с. до известной степени придает поставлению митр. Петра Патриаршим Местоблюстителем характер соборного избрания, хотя, конечно, лишь отчасти. А. с. не усвоило себе власти избирать Местоблюстителя и тем более Патриарха, а только подтвердило правомочность завещательного распоряжения почившего Патриарха, санкционировав переход полномочий Предстоятеля к одному из архипастырей, назначенных свт. Тихоном.

Значение А. с. определяется тем, что оно содействовало сохранению Патриаршего Престола и Первосвятительского возглавления РПЦ в крайне трудных условиях ее существования. Решение А. с. о признании митр. Петра Местоблюстителем служило в дальнейшем одним из оснований для признания правомочности передачи полномочий Первого архиерея по завещаниям и распоряжениям, к-рые издавались в посл. самим митр. Петром, а также митр. Иосифом (Петровых) и митр. Сергием (Страгородским).

Ист.: Акты свт. Тихона. С. 413.

Лит.: *Регельсон Л.* Трагедия Русской Церкви, 1917–1945. М., 1996. С. 538–542; *Одищев М. И.* Русские Патриархи XX века. М., 1999. С. 56, 140–141.

Прот. Владислав Цыпин

АРХИЕРЕЙСКОЕ СОВЕЩАНИЕ РУССКОЙ ПРАВОСЛАВНОЙ ЦЕРКВИ, состоялось **28–31 МАРТА 1988 г.** под председательством Святейшего Патриарха Московского и всея Руси *Пимена в Новодевичьем мон-ре* в Москве, в нем участвовал 71 архиерей. Созвано для подготовки к *Поместному юбилейному Собору*, начало работы к-рого было назначено на 6 июня 1988 г. А. с. утвердило программу предстоящего Собора. С докладом о канонизации святых выступил митр. Крутицкий и Коломенский *Ювеналий (Поярко)*. Совещание, одоблив основные положения доклада, составило окончательный список имен подвижников благочестия, к-рых должен был прославить Поместный Собор. В него вошли прп. *Андрей Рублёв*, блгв. кн. *Димитрий Иоаннович Донской*, свт. Московский *Макарий*, прп. *Максим Грек*, прп. *Паисий (Величковский)*, блж. *Ксения Петербургская*, святители *Игнатий (Брянчанинов)* и *Феофан (Говоров)* и прп. *Амвросий (Гренков)* Оптинский. Архиеп. Смоленский и Вяземский *Кирилл (Гундяев)* в своем докладе представил участникам Совещания проект Устава об управлении РПЦ. При обсуждении проекта в него был внесен ряд поправок. На А. с. обсуждались также вопросы церковно-гос. отношений, к-рые в условиях проводимой М. С. *Горбачёвым* «перестройки» начали претерпевать изменения. Затронут был, в частности, и вопрос о возможных изменениях в гос. законодательстве «о культах».

Лит.: Поместный Собор Русской Православной Церкви. Т.СЛ, 6–9 июня 1988 г.: Мат-лы. М., 1990.

Прот. Владислав Цыпин

АРХИЛИЙ (Алхимий), сщмч. (пам. 6 апр.) — см. *Иеремий и Архилий*, мученики Римские.

АРХИМАНДРИТ [греч. ἀρχιμανδρίτης от ἀρχων — начальник, вождь, глава и μανδρα — овчарня, обозначает в данном случае общину монахов, овец Христовых, или мон-рь], ранее — настоятель, начальник мон-ря, в наст. время в РПЦ и нек-рых др. Церквях — высший сан для монашествующих пресвитеров.

Наименование появилось в Антиохийском Патриархате. В V в. распространилось повсеместно на греч. Востоке. Акты *Всел. III Собора (431)* содержат Прощение диак. и архим. Василия и проч. монахов (ДВС. Т. 1. С. 204), А. упоминается в Послании свт. *Кирилла Александрийского* († 444) папе Римскому св. *Целестину I* († 432) (Там же. С. 158), а также в ответе правосл. епископов на послание III Всел. Собора («Все монастыри восстали и вместе со своими архимандритами отправились к императорским палатам... Между архимандритами был и святой Далмат...» — Там же. С. 378). На К-польском Соборе 448 г. обвинение против монофизита архим. *Евтихия* подписали 23 начальника мон-ря, титулованные А. (*Pargoire*. Col. 2742). Папа *Лев Великий* писал к к-польским А. в 449–450 гг., в одном из посланий поименно перечисляются 14 пресвитеров-архимандритов и диакон-архимандрит (Ер. 47). Наименование «А.» употреблено в «Энотиконе» имп. *Зинона* 482 г.

А. назывались вначале игумены, к-рых епископы назначали для надзора за всеми мон-рями епархии. Затем, после того как эта обязанность стала возлагаться на великих *сакеллариев*, звание А. стало почетным титулом игуменов важнейших мон-рей епархии. На К-польском Соборе 536 г. употребление слов «А.» и «игумен» практически не различается, первое доминирует при титуловании в офиц. документах, второе — в подписях (*Pargoire*. Col. 2742). В V–VI вв. А., равно как и игуменами, могли быть не только пресвитеры, но также монашествующие диаконы и монахи, не имеющие священного сана. Позже А. поставлялись только пресвитеры. Согласно 120-й новелле св. имп. *Юстиниана I*, назначать А. может епископ. С 1908 г. в К-польском Патриархате право возводить в А. принадлежит исключительно Патриарху.

Лишь редкие документы дают свидетельства существования жен. архимандритни. Среди игумений были такие, к-рые именовались и архимандритиссами (ἀρχιμανδρίτισσα или ἀρχιμανδρίτις), первая из них — св. Евпраксия (ActaSS. Mar. T. 2. P. 923).

В Русской Церкви титул «А.» впервые упоминается в XII в. применительно к игумену. Вероятно, что, как это имело место в К-польском Патриархате, сан А. в Киевскую эпоху



в Русской Церкви мог иметь только игумен одного важнейшего мон-ря епархии, в посл. А. могли уже титуловаться настоятели и др. значительных мон-рей епархии (см. *Архимандрития*). При этом из употребления исчезает одновременное именование настоятелей игуменами и А. После разделения мон-рей на классы в 1764 г. звание А. было закреплено за настоятелями первоклассных и второклассных муж. мон-рей. Сан А. даже в синодальную эпоху был почти во всех случаях и обозначением должности. Титулярных А., не являвшихся одновременно настоятелями мон-рей, было мало, причем чаще всего это были наместники больших мон-рей, настоятелями и священноархимандритами к-рых являлись архиереи.

В новейший период в РПЦ большинство А. не являются ни настоятелями, ни наместниками мон-рей. Это уже не должность, а только сан, или титул. Причиной такой метаморфозы в употреблении наименования «А.» может считаться как универсальная тенденция к превращению названий гос. и церковных должностей в почетные отличия, ранги или титулы, так и особенности церковной жизни в СССР в эпоху гонений, когда мон-ри были повсеместно закрыты, а потом возобновлены в незначительном числе, так что в нек-рых из них оказалось по неск. А.

Из того обстоятельства, что в синодальную эпоху кандидатами на архиерейские кафедры были исключительно А., в РПЦ сложился обычай: в тех случаях, когда во епископа избирается не А., прежде епископской хиротонии возводить его в сан А. В синодальную эпоху право возводить в А. принадлежало Святейшему Синоду, в наст. время оно принадлежит Святейшему Патриарху, в Украинской Православной Церкви — ее Предстоятелю митрополиту Киевскому.

В РПЦ в наст. время почти во всех случаях возведение в сан А. сопровождается награждением правом совершать богослужение в митре. Поэтому по старшинству А. стоят на одной ступени с митрофорными протоиереями, если они не являются настоятелями или наместниками мон-рей, принадлежностью каковых помимо митры является посох.

Лит.: Pargoire J. Archimandrite // DACL. Т. 1. Pt. 2. Col. 2739–2761; Никодим [Милаш], еп. С. 655–657; Цытин. Церковное право. С. 182–183.

Прот. Владислав Цытин

Чин поставления А. появился не ранее XVI в. (А. Дмитриевский); А. в древности поставлялись по чину игумена. Чин «на произведение архимандрита» по употребляемому ныне в РПЦ Чиновнику (Т. 1. С. 223–224) совершается на малом входе литургии и состоит из: 1) поклонения производимого во А. иеромонаха или игумена архиерею; 2) крестообразного осенения архиереем главы поставляемого; 3) молитвы из чина произведения во игумена (если лицо, производимое в А., уже игумен, молитва опускается); 4) возгласения протодиакона: «**Повеи, владыко**»; 5) объявления архиереем: «**Благодать всестягв дха чрез мѣрность нашъ производитъ тѣ архимандрита чтнѣиа ѡбѣтели N**»; 6) возложения руки архиерея на главу производимого во А. и возгласения: «**Аксиос**». А. имеет право носить за богослужением *палицу*. Как правило, сразу после поставления А. получает право ношения за богослужением *митры*; по окончании литургии епископ вручает А. *жезл* (если А. вверяется к.-л. мон-рь). Т. о., в практике РПЦ нет особой молитвы на поставление А. В Архиератиконе, принятом ныне в греч. Церквях, такая молитва есть (Ἀρχιερατικόν. Σ. 122; тем не менее в Εὐχολόγιον τὸ Μέγα — в Великом Евхологии, также являющемся стандартной богослужебной книгой греч. Церкви, особая молитва на поставление А. отсутствует). Порядок поставления А. по совр. греч. Архиератикону: 1) архиерей возгласит: «**Κέλεσον. Κελεύσατε, Κελεύσον, δέσποτα ἄγιε**» (Повеи, Повелите, Повели, владыко святый — как при хиротонии); 2) архиерей, облаченный в епитрахиль, мантию и омофор, объявляет: «**Ἡ μετριότης ἡμῶν διὰ τῆς χάριτος τοῦ Παναγίου καὶ τεταρχικοῦ Πνεύματος προχειρίζεται σε Ἀρχιμανδρίτην...**» (Мѣрность наша блгодатію всестягв и свершительннначалнагв дха прорѣчествѣетъ тѣ архимандрита...); 3) архиерей крестообразно осеняет рукой главу поставляемого, возлагает руку и читает молитву: «**Κύριε Ἰησοῦ Χριστέ, ὁ Θεὸς ἡμῶν, Βασιλεὺ προαιώνιε, ὁ ποιμὴν ὁ καλός, καὶ ἀρχηγὸς τῆς λογικῆς μάνδρας...**» (Гди иже хрте, вже нашъ, црѣ предвѣчный, пастырю добрый, и началвождь словеснагв стада...). В южнорус. и южнослав. рукописях XVI–XVIII вв. (напр., Vat. Slav. 15, нач. XVI в.; Lond. Brit. Lib. Add. 16373, 1706 г.) чин на поставление А. включает в себя краткий мо-

лебен с каноном Пятидесятницы. На Руси в XVII — 1-й пол. XVIII в. А. крупнейших мон-рей имели право совершать литургию с нек-рыми элементами, взятыми из *архиерейского богослужения*: с облачением А. в центре храма, с осенением народа *дикирием* и *трикирием*; облачение этих А. (все обычные священнические облачения, а также палица, митра, наперсный крест или панагия, жезл с сулком) отличалось от епископского облачения того времени только отсутствием омофора; подобные привилегии иногда получали и нек-рые А. мон-рей Греции и *Афона* (прот. А. Горский; А. Дмитриевский). Лит.: Дмитриевский А. А. Ставленник. К., 1904. С. 142–151; Горский А. В., прот. Историческое описание Свято-Троицкой Сергиевой лавры. Серг. П., 1910, 1996⁹. С. 141–142.

М. С. Желтов

АРХИМАНДРИТ ВЕЛИКИЙ — см. *Студеница*, серб. мон-рь.

АРХИМАНДРИТИЯ, старший и важнейший мон-рь в нек-рых экономически и политически развитых древнерус. городах (епархиях) XII–XIV вв., настоятель к-рого носил титул *архимандрита*, возглавлял монашество этого города и имел определенные права вне своего мон-ря, обладая авторитетом в глазах князя, городских властей и епископии. Наибольшее развитие институт А. получил в Новгороде, где глава *Юрьева мон-ря* не позднее 1194 (если здесь не позднейшая правка редактора Комиссионного списка НПЛ; в более раннем Синодальном списке упоминания титула «архимандрит» нет) или 1226 г. получил титул «архимандрит новгородский» и выбирался на вече. Возглавить А., т. е. стать игуменами Юрьева мон-ря, могли при этом игумены др. новгородских мон-рей, сохраняя настоятельство в своих мон-рях. Должность новгородского архимандрита не была пожизненной, и через нек-рое время (часто очень короткое) он переизбирался.

Менее отчетливо А. прослеживается в *Киево-Печерском мон-ре* (с 1171; по данным XVI–XVII вв., архимандрит Киево-Печерского мон-ря избирался братией при участии «панов и землян» Киевской земли) и в *Даниловом* (основан до 1303), а затем в Спасском на Бору мон-ря (с 1330) в Москве. Применительно к указанным московским мон-рям в ле-



топсиях употребляется и сам термин А.: князь *Иоанн Данилович Калита* «приведе отътуду (из Данилова мон-ря в Спасский.— Я. Ш.) архимандритию ту и близь себе учини ю, хотя всегда в дозоре видети ю» (ПСРЛ. Т. 15. Вып. 1. Стб. 46). Хотя титул архимандрита носили также настоятели старших мон-рей др. городов (*владимирского в честь Рождества Пресв. Богородицы, Авраамиева ростовского в честь Богоявления, ярославского в честь Преображения Господня*), нет сведений о к.-л. адм. функциях этих мон-рей, лишь известно, что из числа монахов Рождественского мон-ря ставились игумены др. владимирских мон-рей.

Лит.: *Яши В. Л.* Очерки комплексного источниковедения: Средневековый Новгород. М., 1977. С. 136–149; *Щапов Я. Н.* Государство и Церковь Древней Руси X–XIII вв. М., 1989. С. 157–163.

Я. Н. Щапов

АРХИПАСТЫРЬ — см. в ст. «Архиерей».

АРХИПОВСКИЕ, династия иконописцев из г. Романова-Борисоглебска (совр. г. Тутаев Ярославской обл.), представители к-рой работали в XVIII — 1-й пол. XIX в. А. принадлежало большое и разнообразное собрание графических иконных образцов (в наст. время хранится в ГИМ, приобретено у супруги С. Т. *Большакова* Е. М. *Большаковой*), включавшее листы с работ мастеров *Оружейной палаты* Московского Кремля, переводы из Сийского иконописного подлинника.

Основатель династии Федор Михеев Агапов-Архиповский (1746 — после 1805?) (в наст. время работы неизвестны) внес наиболее значительный вклад в собиране иконных образцов; сохранилось ок. 200 подписных листов посл. четв. XVII в.— 1805? г., в т. ч. образцы с икон ц. св. прор. Илии в Ярославле, с местных чудотворных Казанской и Феодоровской икон Божией Матери, листы житийного цикла Богородицы, подборка житийных клейм икон св. Илии Пророка, неск. образцов рус. святых: «Блгв. кн. Даниил Московский», «Свт. Никита Новгородский», «Свт. Алексий Московский» и др.

Старший сын Федора Василий Архиповский (1779–1844) работал по заказам от Нерехты до Пошехонья; известен по подписям на неск. листах собрания, в частности воспроизводящим редкую местную

иконографию «Спас Борисоглебский», ряд изображений *Акафиста* Богородицы и Благовещения, икон св. Иоанна Предтечи.

В наследии иконописца Максима Федорова Архиповского (1784–1845; в нек-рых документах именуется также Агаповым), брата Василия, сохранились многофигурные композиции (иконный образец «Седмица»), листы с единоличными образами святых; кроме того, он является автором ряда иконописных произведений, напр. списка с чудотворной *Югской иконы Божией Матери*, находившегося в кафедральном соборе г. Рыбинска (не сохранился), по свидетельству Д. А. *Ровинского*, «образ писан очень мелко, с богатой золотой прописью». По заказам романовских купцов выполнен в 1824 г. для П. А. Горбунова икону «Сщмч. Афиноген, еп. Пидакфойский, в житии» (ГРМ), в 1833 г. для А. И. Трутнева образ «Прп. Исаакий Далматский,



в житии» (Музей-квартира П. Д. Корина). Подписных образцов младших А. не более 80. Очевидно, при жизни отца семья работала единой артелью, т. к. встречаются листы с надписью: «Иконописцев Архиповских»; в посл. образцы были поделены между братьями, о чем свидетельствуют надписи на листе «Спас Смоленский»: «Сеи образец Федора Михеева»; «Сеи рисунок Василия Архиповского, верно доставшийся после родителя своего Федора Архиповского точно также по разделу». Судя по иконографии и строгой каноничности образцов собрания, А. являлись старообрядцами.

Один из последних представителей династии Александр Архиповский написал Феодоровскую икону Божией Матери, 1839 г. (Покровская ц. в Романове). Вероятно, к этому роду принадлежал и иконописец Григорий Яковлев Агапов (1726 —?), автор иконы «Вмц. Екатерина» 1726 г. (ГИМ). Представители семьи А. работали в стиле, наследующем традиции XVII в., получившем название «романовских писем».

Ист.: ГАЯО. Ф. 230. Оп. 1–3.

Лит.: *Забелин И. Е.* Материалы для истории иконописания // ВОИДР. М., 1850; *Головицков К. Д.* Город Романов-Борисоглебск и его историческое прошлое. Ярославль, 1884; *Ровинский Д. А.* Обзор иконописания в России до кон. XVII в. М., 1903. С. 120; *Муратов П.* Иконопись при первом царе из дома Романовых // Старые годы. 1913. Июль–сент.; *Эдинг Б. фон.* Ярославль. Романов. Борисоглебск // Памятники художественной старины. Б. м., 1917. Сент.; *Антонова В. И.* Древнерусское искусство в собрании П. Корина. М., 1967. С. 142–144. Табл. 141–142; *Добровольская Э.* Ярославль. М., 1968; *Брюсова В. Г.* Гурий Никитин. М., 1982; *Морозова З. П.* Иконописцы города Романова-Борисоглебска // 2-е научные чтения памяти И. П. Болотцевой / ЯХМ. Ярославль, 1998. С. 81–92; *она же.* Иконный образец как исторический источник // Тр. ГИМ. М., 2000. Вып. 121. С. 35–41.

Н. И. Комашко, З. П. Морозова

АРХИПЦ [греч. Ἀρχιπλοῦς], ап. от 70. В НЗ упоминается в первых стихах Послания к Филимону, где ап. Павел приветствует его как своего «сподвижника» (συστρατιώτης) вместе с *Филимоном* и *Апфией* и всей домашней церковью (Флм 1. 2). По церковному Преда-

Мученичество святых Архиппа, Филимона и Апфии. Миниатюра из Минеология. XI в. (ГИМ)

нию, А. был сыном *Апфии* и *Филимона* (*Феодор Мопсуестийский* и большинство ранних толкователей). В Послании к Колоссянам (4. 17) ап. Павел увещевает А. исполнять служение (διακονία), к-рое он принял «во Господе». Содержание этого служения остается неясным. Согласно Апостольским постановлениям, А. был епископом Колосской, а затем Лаодикийской Церкви (VII 46). В службе А. на 19 февр. он называется «верным рабом Христовым», богомудрым и богоносным, учеником ап. Павла, обращенным его благовестованием ко Христу, посланным среди язычников прогонять тьму многобожия; учителем, украшением г. Колоссы. В апостольских списках имя А. не встречается ни у Псевдо-Дорофея, ни у *Адона* Вьеннского, единственного раз упоминается в каталоге Псевдо-Симеона Логофета под № 61.

В правосл. и католич. Церквях А. почитается как мученик. К-польский синаксарь сообщает, что он пострадал при имп. *Нероне* в Колоссах. Язычники схватили и бросили его в ров за то, что он отказался участвовать

в празднике, посвященном *Артемиде*, и принести ей жертву. А. был исколот ножами и забит камнями. Лит.: *Феофан (Говоров), еп.* Толкование Послания св. Ап. Павла к Колоссянам и Филимону. М., 1907; *Aigrain R.* Archippe // DHGE. T. 4. Col. 1556–1557; *SynCon.* Col. 247–248, 475–478, 803–804; *Собор св. 70 Апостолов.* Каз., 1907. С. 66–69; *Dibelius M., Greeven H.* An die Kolosser, Ephesser, an Philemon. Tüb., 1953³. (HNT; 12). S. 53, 101–102; *Grillman J.* Archipus // ABD. Vol. 1.

О. В. Титова

Гимнография. Память А. совершается 22 нояб. с ап. от 70 Филимоном и его женой Апфией, 4 янв. в Соборе 70 апостолов и 19 февр. с пением отдельного последования. Память, в наст. время закреплена 19 февр., встречается в месяцесловах также 20 марта, 23 нояб. и др. дни (*Сергий (Спасский).* Месяцеслов. Т. 2. С. 48). *Типикон Великой ц.* X в. отмечает память А. 19 и 20 февр. (*Mateos.* Turisop. T. 1. P. 236). В редакциях Студийского (*Мессинский Типикон* 1131 г.— *Arranz.* Turisop. P. 122) и Иерусалимского (*Типикон.* Т. 1. С. 497) уставов указывается совершение в день памяти А. службы без знака (см. *Знаки праздников месяцеслова*). Память А. содержится уже в ранних списках Иерусалимского устава (напр., *Sinait. gr.* 1096, XII в.— *Дмитриевский.* Описание. Т. 3. С. 40).

Последование А. в целом не изменилось со времени действия Студийского устава (напр., ГИМ. Син. №164. Л. 142 об., XII в.— *Горский, Невоструев.* Описание. Отд. 3. Ч. 2. С. 52). Оно помещено в совр. печатных греч. и рус. Минеях и состоит из цикла стихир на *Господи воззвах* 4-го плагального, т. е. 8-го, гласа и *канона* 4-го гласа с акростихом «*Ἀρχιππὸν ὄμνῶ τὸν σοφὸν θεηγόρον*» (Архиппа воспеваю мудрого, богоглаголивого), принадлежащим гимнографу Иосифу, имя к-рого вписано в тропари 9-й песни.

По греч. рукописям известен еще один канон А. 2-го гласа без акростиха, с началом: «*Ὡς ὄρανόσ σῆμερον / ἡ Ἐκκλησία Χριστοῦ*» (Ныне Церковь Христова как небо) гимнографа Георгия, имя его вписано в богородичны (*Ταχέτων.* N 504. Σ. 169). Этот канон не вошел в печатные богослужебные книги.

О. В. Венцель

Иконография. А. изображается средневеком, в хитоне, гиматии; бывает представлен с ап. от 70 Филимоном и Апфией (как правило, в мучении), чья память празднуется в тот же день, или единолично, а также в композиции «Собор святых апостолов». Изображен на миниатюрах: в Минологии Василия II (*Vat. gr.* 1613. P. 200, 976–1025 гг., — в мучении); в Минологии (ГИМ. Греч. 183. Fol. 101, посл. четв. XI в., — в мучении, с ап. Филимоном и Апфией); в греко-груз. рукописи (РНБ. О. I. 58. Л. 100 об., XV в., — в рост, с ап. Филимоном и Ананией, память к-рого приходится на 4 янв. и 1 окт.). В на-

стенных минологиях на февраль: в ц. Вознесения мон-ря Дечаны (Югославия, Косово и Метохия), 1348–1350 гг.; ц. Св. Троицы мон-ря Козия в Валахии (Румыния), ок. 1386 г.; в ц. вмч. Георгия в с. Воронеж (Румыния), ок. 1504 (?); в ц. свт. Николая в Пелиново, 1717–1718 гг.; возможно, изображение мученичества представлено под 22 нояб. в церквях мон-рей Дечаны и Козия. В рус. памятниках: на минейной иконе на февраль, кон. XVI в., на иконе из вологодской ц. прп. Дмитрия Прилуцкого на Наволоке (ВГИАХМЗ). В Соборе апостолов представлен слева внизу на иконе «Апостольская проповедь», 1660–1662 гг., письма Феодора Евтихиева *Зубова* (?) (ЯИАМЗ).

Иконогр.: *Евсеева.* Афонская книга. С. 278; *Возрожденные шедевры русского Севера.* М., 1998. С. 36. Кат. 56.

Э. В. Ш.

АРХИПП [греч. Ἀρχιππος], мч. (пам. греч. 6 июля), время жизни неизвестно. Пострадал вместе с Филимоном и Онисимом; А. был привязан к хвостам коней, к-рые, бросившись вскачь, растерзали тело мученика, Филимон был распят на кресте, Онисим усечен мечом. В нек-рых календарях вместе с ними упоминаются мученики *Аполлоний*, *Александр*, казненный колесованием, и *Епимах*, к-рый был усечен мечом. Мощи А. и его товарищей находились в мартирии К-польского квартала Элея. Память А. совершалась также в богадельне за пределами К-польских стен (*Cod. Patm.* 266).

Лит.: *Сергий (Спасский).* Месяцеслов. Т. 2. С. 202–203; *Σοφρόνιος (Εὐστρατιάδης).* Ἀγιολόγιον. Σ. 60.

АРХИПП (Шестаков Афанасий; 1825, Ездоцкая слобода Старооскольского у. Курской губ.— 27.09.1896, Глинская пуст.), схим. Род. в купеческой семье. С детства любил богослужения и уединение, помогая отцу в торговле, часто отпускал бедным товар бесплатно. С 1849 г. начал проявлять склонность к монашеской жизни, тайно ушел в Киев, но был насильно возвращен родными домой. В 1852 г. поступил в *Глинскую пуст.*, проходил послушание в пекарне, служившей ему также и кельей. В 1869 г. пострижен в мантию с именем А., но по смирению оставался младшим помощником в пекарне, лишь после принятия схимы в 1885 г. А. был освобожден от этого послушания и стал читать Псалтирь по благодетелям. А. вел строгую подвижническую жизнь: находился в храме, пока

храм был открыт, причащался ежедневно и даже чаще, время вне храма и послушания проводил в молитве или чтении Свящ. Писания. Молитвы А. обладали чудодейственной силой: в 1882 (1883?) г. по его молитвам ночью была чудесно освещена дорога по краю оврага, по к-рой монахи возвращались в Глинскую пуст. из *Молченской Софрониевой пуст.* Будучи схимником, А. ходил на братскую трапезу, горячую пищу употреблял только по субботам и воскресеньям, рыбы не вкушал никогда; не лечился от болезней и даже искал способ нанести вред своему здоровью: часто стоял по колено в снегу, одежду носил ветхую и грязную. Многие называли его прельщенным, с чем А. по своему смирению всегда соглашался.

А. был *старцем* преимущественно глинских схимников, в 1890 г. он был назначен принимать посетителей в ближний скит Глинской пуст. Обладал дарами прозорливости и исцеления, к-рые скрывал под монашеским смирением. Вскоре А. был переведен на монастырскую пасеку, место подвигов схиархим. Илиодора, где не было храма. Через нек-рое время А. снова переселился в ближний скит, через 2 года вернулся на пасеку, где был построен храм и начал основываться Спасо-Илиодоровский скит. А. участвовал в строительстве скита и руководил его братией до тех пор, пока не был назначен скитоначальником иеромонаха, А. остался в скиту на покое.

За 2 года до кончины от долгих стояний в храме старцу отказали ноги, однако он продолжал принимать посетителей. 13 янв. 1896 г. А. перешел в мон-рь, его носили в церковь, где он по-прежнему пребывал все время, пока совершались богослужения, спал подвижник 2–3 ч. по вечерам. В кон. апреля старца поместили в т. н. лесной кинонии, где ему стало лучше, но, чувствуя приближение кончины, он вернулся в обитель, где его ежедневно причащали Святых Таин. А. предсказал свою кончину за 5 дней. Похоронен с сев. стороны Успенского храма. После кончины А. нек-рые братья обители видели старца восставшим из гроба, сияющим и благообразным, по его посмертным молитвам происходили исцеления. Лит.: *ЖПодв.* Сентябрь. С. 326–358, 361; *Жизнеописание Глинского подвижника схим. Архиппа.* Од., 1902; *Иоанн (Маслов), архим.* Глинский Патерик. М., 1996. С. 433–491.

А. В. Егорова

АРХИПШ ХЕРОТОПСКИЙ, прп. (пам. 6 сент.) — см. в ст. «*Чудо архистратига Михаила в Хонех*».

АРХИПРЕСВІТЕР [лат. archipresbyter — старший священник], титул священнослужителя в зап. Церкви. Впервые термин «А.» встречается в V в. у блж. *Иеронима* (Er. ad Rusticum 15 // PL. 22. Col. 1080), употреблялся по отношению к старейшему по времени посвящения в сан священнику, затем к священнику епископской церкви, к-рый являлся *викарием* епископа при богослужении и помощником епископа в попечении о бедных. С VI в. в связи с увеличением числа приходов и развитием их внутренней структуры А. стали также называть священника — главу пресвитерия, осуществлявшего надзор за входившим в него сельским духовенством, подчиненным собору епископского города (часто назывался деканом), а также главу сельского *капитула*, объединявшего духовенство приходских церквей, зависевших от главной приходской церкви вне епископского города (также decanus ruralis — сельский декан). Приход, во главе к-рого стоял А., мог называться архипресвитерат, деканат, иногда архидиаконат. С распространением в Зап. Европе соборных *капитулов* (X в.) в нек-рых областях А. становится их главой (praepositus canonicorum). Он обладал низшей судебной юрисдикцией, а также осуществлял визитации в приходях, объявлял на собраниях капитула предписания епископа, архидиакона, приговоры церковного суда. Звание А. могло быть также почетным титулом священника, полученным от епископа или по решению сельского капитула. В наст. время титул А. носят кардиналы, надзирающие за клиром 3 главных базилик Рима (Сан-Джованни, Сан-Пьетро, Санта-Мария Маджоре), а также деканы нек-рых древних сельских капитулов или кафедральных церквей. В Кодексе канонического права (1983) слово «А.» является одним из обозначений *декана* (CIC can. 553. § 1). Лит.: Sägmüller J. B. Entwicklung des Archipresbyteriats und des Dekanates bis zum Ende des Karolingerreiches. Tüb., 1898; Faure J. L'archiprêtre, des origines au droit décreétalien. Grenoble, 1911; ЛТК. Bd. 3. Col. 1082; LexMA. Bd. 1. Col. 900–901.

Е. В. Казбекова

АРХИСТРАТИГ [греч. ἀρχιστρατήγος — верховный военачальник],

в слав. Библии А. назван арх. *Михаил* («архистратиг силы Господни», рус. «вождь воинства Господня» — Нав 5. 14), т. к. он возглавил *ангелов* в их борьбе против *дьявола* и объединившихся вокруг него темных сил. Наименование А. в церковном Предании усваивается также 7 ангелам (духам), упоминаемым в Книге Товита (12. 15) и в Откровении Иоанна Богослова (1. 4), и вообще всем ангелам, как в силу своего служения наиболее приближенным к Богу и возглавляющим ангельские чины (в тропаре праздника Небесных сил они названы чиновниками вышних сил). Отцы Церкви называют А. начальником, князем ангелов — *Basil. Magn. Adv. Eunom. III; Greg. Niss. In Cant. Cantic. 3; Theod. Stud. Or. 6. 1*. Нек-рые отцы усваивают наименование А. Иисусу Христу — *Iust. Martyr. Dial. 34. 2; Method. Olymp. Symp. III 6; Euseb. Praep. evang. VII 15; Idem. Hist. eccl. I 2. 3*. Сщмч. *Исидор Пелусиот* называет «доблестным архистратигом добропобедных мучеников» перво-мученика Стефана (Er. 447).

Наименование А. нек-рые отцы и учителя Церкви (*Orig. Or. 13*) используют также для обозначения предводителя злых сил (см. ст. «*Сатана*»).

М. С. Иванов

АРХИТЕКТУРА [от греч. ἀρχιτέκτων — главный строитель], зодчество, искусство строительства и организации пространства. Является одновременно объектом материальной культуры и художественным произведением, соединяющим в себе прагматические и эстетические аспекты. С инженерно-строительной т. зр. А. — техника организации вертикальных и горизонтальных членений объемов, структурно-тектонических отношений внутри элементов строения (см. в ст. «*Ордер архитектурный*»), с художественной — это искусство пространственной организации среды человеческого обитания и богообщения (см. в ст. «*Храм*»). Специфической чертой А. является наличие внутреннего и внешнего пространства, а также использование видов изобразительного искусства для создания художественной выразительности целого (см. в ст. «*Храмовая декорация*»). Во множественности и изменчивости форм А., подчиненных типологическим и стилистическим закономерностям, символическое отражение находит не

только материальная, но и духовная история человечества (см. в статьях «*Стиль художественный*», «*Иконография*», «*Иконология*»).

АРХОНТИКИ [греч. ἀρχοντικοί, от ἀρχων — правитель, начальник], гностическая секта, получившая свое название от учения о 7 архонтах, повелителях 7 небесных сфер. Основные сведения о них содержатся у свт. *Епифания Кипрского* (Adv. haer. 40. 2) и др. в зависящих от него источниках: блж. *Иеронима* (Haer. fab. comp. I 16) и блж. *Августина* (De haer. 20; De praedest. sanct. 20). Основателем секты свт. Епифаний называет палестинского старца пресв. Петра, к-рый в сер. IV в. за ересь был запрещен в служении еп. Аэтием и удалился в Аравию, где долгое время жил среди еретиков *эбионитов*. Вернувшись в Палестину после притворного раскаяния, Петр строгой аскетической жизнью привлек к себе множество последователей, пока, разоблаченный в ереси, не был отлучен от Церкви. В М. Армении ересь А. проповедовал ученик Петра Евтактий. Секта имела свои священные книги: Большую и Малую «Симфонию», книгу «Ἀλλογενεῖς» (именем Ἀλλογενεῖς (Чужестранец) А. обозначали Сифа, третьего сына Адама), к-рая была обнаружена среди рукописей, найденных в Наг-Хаммади. А. пользовались также ветхозаветным апокрифом «Вознесение Исаии», где описываются блуждания души после смерти. А. отвергали ВЗ, но использовали нек-рые эпизоды из обоих Заветов в целях доказательства своего учения. А. утверждали, что на вершине мироздания находится добрый Бог, непознаваемый и непостижимый. Кроме того, существует 7 небес, на каждом из к-рых правит один архонт, окруженный множеством ангелов, его слуг, к-рых он породил. На 8-м небе восседает Светлейшая Мать (Μήτηρ ἢ φωτεινή). Повелителем 7-го неба является Саваоф (Бог иудеев), к-рый родил сына — дьявола, низвергнутого с неба и ставшего повелителем земли и творцом зла. После грехопадения людей дьявол соединился с Евой, и от этого союза родились Каин и Авель, к-рые возненавидели друг друга, соперничая между собой из-за сестры. После убийства Авеля от Адама и Евы родился Сиф, к-рый был восхищен на небо Небесной Матерью, дабы он избежал смерти от руки Каина.



Впосл. Сиф многократно раскрывал злоумышления Саваофа и его сына и стал основателем рода избранных, к-рый простирается вплоть до Иисуса, земного воплощения Сифа. Согласно свт. Епифанию, А. отвергали христ. таинства, воскресение тел; верили, что после смерти их души, обладающие сокровенным знанием, благодаря специальным заклинаниям и обрядам (возлияния на голову умершего масла и воды и т. д.) смогут пройти 7 небесных сфер без вреда со стороны враждебных им архонтов и достигнуть Светлейшей Матери. Учение А. во многом близко гностической секте *сифитов*.

Лит.: *Harnack. Geschichte. Bd. 1. S. 165–166; Bardenhewer. Geschichte. Bd. 1. S. 353, 356; Faye E. de. Gnostiques et gnosticisme. P., 1913. P. 331; Labriolle P. de. Archontiques // DHGE. T. 3. Col. 1577–1578; Puech H. Ch. Fragments retrouvés de l'Apocalypse d'Allogène. Brux., 1936. P. 935–952; idem. Archontiker // RAC. Bd. 1. S. 633–643; Filoramo G. Arcontici // EEC. Vol. 1. P. 71.*

П. Б. Михайлов

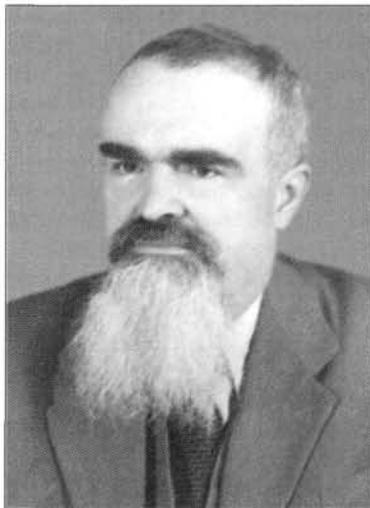
АРХОНТИОН [греч. Ἀρχοντίων], мч. (пам. греч. 3 сент.). Время и место мученической кончины неизвестны; уморен голодом. В Дрезденском списке *Типикона Великой ц.* XI в. А. назван епископом. Память его содержится в ряде стихшных греч. синаксарей XIV в. (напр., Paris. 1582; ГИМ. Син. греч. 353 — *Владимир (Филантропов)*). Описание. С. 515) и др.

Гимнография. Последование неизвестно. В печатных Минеях, используемых ныне в греч. Церквях, по 6-й песни канона утрени, помещено упоминание А. без синаксаря (Μηναίον. Σεπτέμβριος. Σ. 50). Ист.: SynCP. Col. 11–12; *Дмитриевский А. А. Древнейшие Патриаршие Типиконы Иерусалимский (Святогробский) и К-польский Великой Церкви. К., 1907. С. 346.*

Лит.: ОНЕ. Т. 3. Σ. 354; *Σακρόβιος (Εὐστρατιάδης). Ἀγιολόγιον. Σ. 60.*

АРХЫЗ — см. *Нижнеархызский архитектурно-археологический комплекс.*

АРЦИХОВСКИЙ Артемий Владимирович (26.12.1902, С.-Петербург — 17.02.1978, Москва), один из основоположников изучения археологии Др. Руси в СССР. В 1925 г. окончил археологическое отделение общественных наук МГУ, защитил канд. дис. по теме «Курганы вятичей». Профессор, основатель и зав. кафедрой археологии исторического фак-та МГУ (с 1939), создатель и главный редактор ж. «Советская археология» (с 1957), чл.-кор. АН



А. В. Арциховский

СССР (1960), лауреат Гос. премии СССР (1970, 1982 — посмертно). Автор работ о древностях вятичей XI–XIV вв., о миниатюрах средневеков. житий, а также трудов и учебных курсов по археологии и истории древнерус. культуры. Руководил первыми научными археологическими раскопками в Москве в ходе строительства метрополитена (30-е гг. XX в.). Создатель *Новгородской археологической экспедиции* (с 1932), в ходе работ к-рой были открыты *берестяные грамоты* и выработана методика изучения культурного слоя древнерус. городов, разработана хронологическая реконструкция жизни городских усадеб и кварталов.

Соч.: Курганы вятичей. М., 1930; Древнерусские миниатюры как ист. источник. М., 1944; Введение в археологию. М., 1947; Основы археологии. М., 1954.

Лит.: Некролог // Сов. Арх. 1978. № 3. С. 5–8; Российская археология. 2002. № 4 (к 100-летию со дня рожд. А. В. Арциховского).

Л. А. Беляев

АРЦЫБАШЕВ Михаил Петрович (24.10.1878, дер. Доброславовка Ахтырского у. Харьковской губ. — 3.03.1927, Варшава), писатель, драматург. Род. в дворянской семье (отец был исправником в Ахтырке). Начал печататься в 1895 г. в харьковской газ. «Южный край». В раннем творчестве продолжал традиции рус. критического реализма. В 1897–1898 гг. учился в харьковской школе рисования и живописи, с 1898 г. жил в С.-Петербурге. После неудачных попыток сблизиться с представителями «нового религиозного сознания» (Д. С. Мережковский, З. Н. Гиппиус и др.) перешел на позиции крайнего индивидуализма и пессимизма, что

проявилось в романе «Санин» (1907). В образе главного героя отразился кризис бездуховного нигилизма: Санин действует во имя беспредметной «свободы», отвергая любые моральные запреты, религ. принципы и общественные законы. Утверждение идеала «свободной любви», на поверку оказавшейся лишь разгулом животных инстинктов, привело к введению в роман полупорнографических эпизодов, что стало предметом развернувшейся вокруг романа лит. и общественной полемики. По инициативе Святейшего Синода было начато дело по обвинению А. в порнографии и кощунстве, писателю грозила церковная анафема, дело, однако, не было доведено до конца. В лит. критику было введено понятие «арцыбашевщина», означавшее обостренное внимание к «вопросам пола» в соединении с крайним эгоизмом и аморализмом.

Несмотря на многочисленные критические отзывы на роман «Санин», А. в своем творчестве и в дальнейшем развивал мотивы уныния и безысходности. Писатель называл своим «предшественником» библейского царя *Соломона*, себя же считал «единственным представителем экклезиастизма» среди рус. писателей, причисляя к этому же направлению кроме царя *Соломона А. Шопенгауэра*, *Ф. Ницше*, *А. Бергсона*, *Э. Гартмана*. Подобно многим, А. совершил типичную ошибку в толковании Книги *Екклезиаста*, выделяя в ней и абсолютизируя пессимистические мотивы, «не заметив» указанного выхода из подобного состояния — в приятии Промысла Божия.

М. П. Арцыбашев.
Фотография.
Нач. XX в. (ГЛИМ)



А. отвергал возможность любого осмысления бытия, утверждал роковую катастрофичность личной и социальной жизни. Это особенно остро проявилось в романе «У последней черты» (1910–1912). В рассказе того же времени «Преступление доктора Лурье» раскрывается трагичность существования человека «без Бога», крах позитивистского мировоззрения. Попытке обрести нравственные основы жизни в евангельских заповедях посвящена повесть «Женщина, стоящая посреди» (1915), в названии к-рой содержится намек на евангельский эпизод прощения Христом грешницы, взятой в прелюбодеянии (Ин 8. 1–11). Однако эта попытка не имела существенного влияния на творчество А. в целом. Темы любви и семейных противоречий А. развивал в пьесах «Ревность» (1913), «Война» (1914), «Закон дикаря» (1915), «Враги» (1916).

Революционные потрясения 1917 г., особенно *Октябрьскую революцию*, А. воспринял с крайней неприязнью. В книге «Вечный мираж», написанной в 1919 г., он последовательно изложил свои взгляды на религию и революцию. А. утверждал, что религия связана с мечтой человека о лучшем будущем, именно по этой причине в нач. XX в. христианство в об-ве заменила лжерелигия социализма с конкретной программой социального переустройства. Протестуя против всех «великих идей», А. высказал собственную т. зр.: если религия необходима, ею должна быть любовь к человеку.

Покинув Россию в 1923 г., А. поселился в Польше и занял жесткую антисоветскую позицию, печатая публицистические статьи в варшавской газ. «За свободу!». Его газетные выступления в связи с процессом М. Конради, убившего советского дипломата В. В. Воровского, способствовали тому, что убийца был оправдан. В эмиграции кроме публицистики А. опубликовал сб. рассказов «Под солнцем» (1924) и драму «Дьявол» (1925). В сб. «Под солнцем» представляет интерес рассказ «Братья Аримафейские», написанный на евангельскую тему и повествующий об *Иосифе Аримафейском* и его брате *Иакове* (мифический лит. образ, отсутствует в канонических Евангелиях), их встрече с *Понтием Пилатом*. Изображая переживания Иосифа после казни Иисуса Христа, А. вновь раз-

вивал идеи «экклезиастизма», согласно к-рым в земном мире торжествует смерть, а истина остается непонятой людьми. В драме «Дьявол» А. продолжил трагедию И. В. *Гёте* «Фауст»: Мефистофель, считающий обреченным на провал всякое стремление к истине и красоте, заключает пари с Духом любви о том, что слепой Фауст, обретя вновь зрение, через год сам будет искать смерти. Прозревший Фауст вступает в политическую борьбу за всеобщее счастье людей, но вскоре, преданный соратниками и любимой женщиной, теряет веру в смысл жизни и кончает жизнь самоубийством; Мефистофель же открывает Фаусту перед смертью, что «смысл жизни может дать лишь детской веры свет». В пьесе «Дьявол» А. с большой художественной силой передал психологию пессимиста, уверенного в неизбежности жизненных противоречий и непобедимости зла.

Арх.: РГАЛИ. Ф. 1558; ИРЛИ. Р. 111. Оп. 1. № 100–224.

Соч.: Собр. соч. СПб., 1905–1917. 10 т.; Собр. соч. М., 1912–1918. 10 т.; Записки писателя. М., 1917. 3 т.; Вечный мираж. Берлин, 1922; Под солнцем. Варшава, 1924; Дьявол: Трагический фарс. Варшава, 1925; Собр. соч. М., 1994. 3 т.

Лит.: *Лебедев Б.* Санин Арцыбашева. СПб., 1908; *Омельченко А.* Герой нездорового творчества. СПб., 1908; *Тригорин М.* Проблема пола и Санин. СПб., 1908; Судьба «Санина» в Германии. СПб., 1909; Неугасимая лампада: Сб. ст. памяти М. П. Арцыбашева. Варшава, 1928; *Бабичева Ю. В.* Л. Андреев в борьбе с «арцыбашевщиной» // Андреевский сб. Курск, 1975; *Зоркая Н. М.* На рубеже столетий. М., 1976; *Лепехин М. П., Чанцев А. В.* М. П. Арцыбашев // Русские писатели, 1800–1917. Т. 1. С. 113–115.

М. М. Дунаев

АРЧИЛ [груз. არცილ] († 20.03.744 или 761), св. блгв. царь, мч. Грузинской Православной Церкви (пам. 21 июня), эрисмтавар *Картли* и *Эгриси* Арабского халифата; представитель династии *Парнавазиани*, потомок *Хосроидов*, сын эрисмтавара *Степаноса*, младший брат мч. *Мириана*. Вопрос хронологии жизни А. до сих пор остается спорным. В совр. церковном календаре, основывающемся на сведениях *М. Сабина*, год смерти А. — 744. Г. Мамулия вслед за *К. С. Кекелидзе* считает А. деятелем 2-й пол. VIII в. и смерть царя датирует 787 г., *Д. Мухелишвили* и *Г. Абрамишвили* относят деятельность А. к сер. VIII в. По последним, наиболее обоснованным исследованиям *М. Санадзе*, период



Блгв. кн. мч. Арчил.
Икона. Кон. XX в.

эрисмтаварства А. определен 738–761 гт.

В источниках А. впервые упоминается под 735 г. вместе со своим братом мч. *Миром*: под натиском войск араб. военачальника *Мервана Глухого*, вторгшихся на территорию Вост. Грузии с целью усмирения восставших закавказ. народов, недовольных увеличением налогов, *Мир* и А. вместе с восставшими отступили в Зап. Грузию и укрылись, так же как и абазгийский эристав *Леон I*, в крепости *Анакопия*. Как повествует груз. историк *Джуанишер*, перед решающим сражением братья горячо молились перед образом Пресв. Богородицы о заступничестве. В ту же ночь раздался гром, полил сильный дождь и поднялись реки *Абаша* и *Цхенисцкали*, у берегов к-рых располагались вражеские лагеря. Наводнение нанесло сильный ущерб арабам, значительно превосходившим по численности груз. войско. На следующий день грузины одержали полную победу над арабами. Мч. *Мир* был смертельно ранен. Не имея сыновей, он завещал брату половину царства: провинции *Эгриси*, *Сванети*, *Таквери*, *Аргвети* и *Гурия*, а др. половину велел разделить между 7 дочерьми, предварительно выдав их замуж за эриставов. Кахетинские земли А. раздал своим дружинникам, сделав их подчиненными себе азнаурами (помещиками), — т. о. была проведена гос. реформа: эриставства и азнаурства, подчинявшиеся А., фактически превратились в наследственные княжеские уделы.

В мирный период царствования А. построил крепость в *Гурии* на границе с *Византией*, начал заново отстраивать разрушенный арабами *Картли*.

Особенно много строил А. в Кахети. С его именем связывается сооружение неск. церквей на территории Эрети и обращение в христианство нухпатцев, одного из горских племен *Албании Кавказской*. У А. просили подданства арм. вельможи, в т. ч. и представители рода Баградунов (см. *Багратиды*), бежавшие из Армении от араб. экспансии и принявшие вассалитет А.

Когда в Картли вновь вступили араб. войска под предводительством Чичнаума Азима, престарелый А., стремясь спасти хотя бы Кахети, явился к Азиму с просьбой не принуждать груз. население принять ислам. Азим обещал ему свое покровительство, но настаивал на принятии ислама не только народом Кахети, но и самим А. Видя, что царь непреклонен, Азим приказал бросить его в темницу. К Азиму явился князь гардабанский, армянин-мусульманин, чей дядя был некогда убит человеком, к-рого спас от смерти дед А. Армянин, желая отомстить А., рассказал Азиму, что тот знает о местонахождении клада картлийских царей, к-рый спрятал отец А., а также место захоронения драгоценностей визант. имп. *Ираклия*, оставившего после похода в Персию свои сокровища в Картли.

Азим велел доставить к себе А. и потребовал отречься от Христа, а также назвать место захоронения сокровищ византийцев. В ответ Азим предлагал А. помощь в возвращении царства и сокровищ картлийских царей. Но А. остался непреклонным. Тогда Азим приказал воинам вывести царя из города (источники умалчивают его название, но не вызывает сомнений, что это где-то в Картли) и отсечь ему голову. После казни приближенные царя из родов Годердзиани и Мамеани украли тело А. и предали земле в церкви с. Нотокари (р-н Эрцо, севернее Мцхеты), построенной самим А.

А. стал почитаться сразу же после своего мученического подвига. Время канонизации точно неизвестно, но уже в календаре Иоанна-Зосима (Кекел. *Син.* 34. Л. 25–33, 2-я пол. X в.) отмечен день памяти А.— 15 янв.

«Мученичество» А., написанное в XI в. *Леонтием Мровели*, и историческая хроника Джуаншера были включены в «*Картлис Цховреба*» и легли в основу 2 поздних версий жития А., принадлежащих Католикосам-Патриархам *Виссариону* (Ба-

раташвили-Орбелишвили) и *Антонию I* (Багратиони) (XVIII в.).

Сочинения Леонтия и Джуаншера совпадают по содержанию и изобилуют хронологическими неточностями, что объясняется поздним редакторским вмешательством в первоначальный текст. Опираясь на лексический материал — географические названия, социальные термины, более древнее наименование месяца марта (миркан), нек-рые фразеологизмы, — исследователи высказывают мнение, что Леонтий Мровели был знаком с текстом «Мученичества» VIII в., совр. описываемым событиям, и с повествованием Джуаншера, к-рое находит продолжение в «Мученичестве» Леонтия. В текстах Джуаншера и Леонтия совпадают написания географических названий и имен, прослеживаются логические связи между сюжетами. На основании этого и по аналогии с др. агиографическими произведениями того же периода нек-рые ученые (Э. Хоштария-Броссе) полагают, что сочинения обоих авторов являются частями одного и того же агиографического прототипа (напр., «Жития и мученичества Константина Каха» — *კვეკელიძე*. С. 520–521). В тексте Джуаншера преобладают исторические реалии, более соответствующие стилю хроники, в «Мученичестве» Леонтия усматривается стремление автора (редактора) соответствовать агиографическим сочинениям. Весь фактологический материал заимствован Леонтием у Джуаншера вплоть до ошибок: Джуаншер пишет, что 1-е араб. завоевание произошло при Мерване Глухом, хотя арабы появились в Картли в VII в.

Житие А. редакции Католикоса-Патриарха Виссариона представляет собой метафрастическую обработку текстов Джуаншера и Леонтия для литургических целей. Он обогатил свой рассказ лит. приемами, свойственными метафрастике, придал повествованию эмоциональную окраску. Идея верности христианству органически связана в житии с долгом служения родине, образ А.— пример высокой духовности и патриотизма. Католикос Виссарион перенес память А. на день его кончины — 20 марта, объединив с днем памяти блгв. царя мч. *Луарсаба II* за схожий подвиг мученичества.

В сер. того же века Католикос-Патриарх Антоний I создал «Мартирику», куда вошли мученичества груз.

святых, в т. ч. «Мученичество» А., — новое произведение с пространным богословским предисловием, задача к-рого — создание лит. портрета героя в духе классицизма и прославление его душевных качеств и непреклонной воли. Католикосу Антонию I принадлежат и 2 гимнографических канона на 2-й глас в честь А. и св. Луарсаба, включенных в Праздничную Минею Антония I (Кекел. S 1464). Один из канонов содержит акrostих: «*მეფეთა ყოველად დიდებულთა უგალობ სურვილით მგალობელი ყოველად ბრწყინვალისა ვნებისა მათისა ანტონისა*» (Царям великим посвящая песнь, воспевающий их светлый подвиг Антоний). Он же внес в свое «Мерное слово» стихирю в честь А. и св. Луарсаба. День памяти святых, чтобы он не совпадал с Великим постом, Антоний перенес на 21 июня.

Часовня и могила А. в с. Нотокари упоминаются в сохранившейся до наст. времени приходской книге р-на Эрцо (во времена А. административно входившего в Кахети, епархиально в Челети) (ЦГИАГ. Ф. 1449. Ед. хр. 169. 2-я пол. XVII в.).

Ист.: *Сабинин М.* Мученичество св. царя Арчила // Полное жизнеописание святых Грузинской Церкви. СПб., 1873. Ч. 3. С. 71–82; *он же.* Пап Грузии. СПб., 1882. С. 331–332; *ბესარიონ ობდელიშვილი.* შესხმა და წამება წმიდისა და დიდებულისა მოწამისა არხილისი // ძველი ქართული ლიტურგიის ქრესტომათა / შედგენილი ს. კუბანეიშვილის მიერ. თბილისი, 1946. ტ. 1. С. 246–252; // ძველი ქართული აგიოგრაფიული ლიტურგიის ძეგლები / დასაბუჯად მოამზადა, გამოკვლევა, დეკრიფცია და საძიებლები დაურთეს ე. გაბიძაშვილმა და მ. ქავთარაძემ. თბილისი, 1989. ტ. 5. С. 95–108; *ანტონ ბავრატონი.* წამება წმიდისა და დიდებულისა მოწამისა არხილისი // Там же. თბილისი, 1980. ტ. 6. С. 67–84; *он же.* წყობილი ბეჭეობა / გამოხატვად მოამზადა, გამოკვლევა, კომენტარები და დეკრიფცია დაურთო ი. ლოლაშვილმა. თბილისი, 1980. С. 224; *ჯუანშერი.* არხილის წამება // КИ, ტ. 1. С. 241–246; *ლეონტი მროველი.* არხილის წამება // Там же. С. 246–248.

Лит.: საქართველოს ისტორიის ნარკვევები / შ. მუსხია რედაქციით. თბილისი, 1973. ტ. 2. С. 334–335, 375–377; *მაშელაი გ.* არხილ მეფის (VIII ს.) რეგომების დეკრიფცია ვენეციის და მისი პოლიტიკური ტენდენცია / ძიებანი საქართველოსა და კავკასიის ისტორიისათვის. თბილისი, 1976. С. 116–120; *აბრამიშვილი გ.* სტეფანოს მამფლის ფრესკული წარწერა ატენის ხონში. თბილისი, 1977. С. 26–53; *კვეკელიძე კ.* ლეონტი მროველი // ძველი ქართული ლიტურგიის ისტორია. თბილისი, 1980. С. 241–243; *მუსხელიშვილი დ.* საქართველოს ისტორიული გეოგრაფიის ძირითადი საკითხები. თბილისი, 1980. ტ. 2. С. 62–99; *ბერძენიშვილი ნ.* საქართველოს ისტორიის საკითხები. თბილისი, 1990. ტ. 8.

С. 269–271, 315–317; *სომეხანობა-ბრძოლა* ქ. ლეონტი მროველი და «ქართლის ცხოვრება». თბილისი, 1996. С. 66–82; *სანადე* მ. ქართლის სამეფო VII–VIII სს. მოჯნახე: პოლოტიკური ისტორიიდან // *მეხსეთი: ისტორია და თანამედროვეობა*. ახალციხე, 2000. С. 15–23.

М. Сургуладзе

АРЬЯДЭВА [санскр. ārya — благородный, devā — божественный, небесный], буддийский мыслитель III в., ученик и последователь *Нагарджуны*, представитель философско-религ. школы *мадхьямика*. Ему приписывают 23 сочинения, наиболее значительными из к-рых являются «Хаставалапракарана» и «Чатухшатака». В подавляющем большинстве своих трактатов, носивших характер полемики с индуистскими школами *санкхья*, *вайшешика*, а также с буддистами *хинаяны*, А. защищал центральную для мадхьямики идею пустоты. С т. зр. А., истинно сущее (парамарта-сат), или абсолютное, состояние сознания не может быть постигнуто рассудком и описано в соотносительных категориях, ибо оно вне рождения и смерти, вне мысли и языка, оно единственно реальное, а таковым может быть только пустота (см. *Шуньята*), к-рая стоит вне субъектно-объектных отношений познания. Всё производимое причинами и условиями несамостоятельно, пусто, ибо в нём нет самосущего (нихсвабхава). Если бы нечто обладало самосущим, рассуждал А., то оно воспринималось бы как существующее без причин и условий, но ничего подобного нет в мире, поскольку все явления включены в бесконечные и безначальные цепи каузальности. Всё явленное есть отсутствие собственной природы и наличие взаимозависимой изменчивости.

Буддисты тибет. традиции причисляют А. к «шести драгоценностям» буддийской философии наряду с *Нагарджуной*, *Асангой*, *Васубандху*, *Дигнагой* и *Дхармакирти*. В кит. буддизме работа А. «Шаташтра» является одним из основных источников школы Сань-лунь-цзун.

Лит.: *Tucci G.* Pre-Dignaga: Buddhist Texts on Logic from Chinese Sources. Baroda, 1929; *Gokhale V.* The Hundred Letters: A Madhyama Text by Aryadeva. Hdlb., 1930; *Lang K.* Aryadeva's Catuhsataka. Copenhagen, 1993.

А. П. Андросов

АРЬЯ САМАДЖ [от санскр. ārya — арий, благородный, samāyā — общество, соглашение], орг-ция, создан-

ная в 1875 г. в рамках реформаторского движения в индуизме Даянандой Сарасвати (Мулшанкар Тивари, 1824–1883). Он род. в Индии (г. Танкара, шт. Гуджарат) в семье брахмана, в 19 лет стал членом ордена Сарасвати и 15 лет вел жизнь бродячего монаха. Создал учение, с помощью к-рого хотел поднять авторитет *Вед*, т. к., с его т. зр., поздние тексты искажали идеи ведического единобожия, но это не помешало ему оперировать такими постведическими мифологемами, как *карма* и *сансара*. А. с., опираясь на учение своего идеолога и создателя, настаивает на непогрешимости *Вед*, важности санскар (индивидуальных обрядов) и необходимости сохранения древних ведических ритуалов. А. с. отвергает наследственную систему каст и предлагает ввести касты, основанные на индивидуальных достоинствах человека. Выступает против идолопоклонства, жертвоприношения животных, культа предков, института неприкасаемых, детских браков, паломничества к святым местам и института профессиональных жрецов. Орг-ция осуществляет программу социальных реформ (развитие жен. образования, поощрение межкастовых браков, строительство сиротских домов и приютов для вдов, помощь голодающим), имеет сеть школ и колледжей как в Индии, так и в др. странах. С момента создания А. с. играла важную роль в инд. националистическом движении и часто подвергалась критике за чрезмерную воинственность и нетерпимость к христианству и исламу. Большинство последователей А. с. проживает в зап. и сев. Индии, хотя ее отделения существуют во мн. странах мира. По нек-рым оценкам, в наст. время А. с. объединяет ок. 1,5 млн. чел.

Лит.: *Vedankar N.* Arya Samaj and Indians Abroad. New Delhi, 1975; *Yadav K. Ch., Arya K. S.* Arya Samaj and the Freedom Movement. New Delhi, 1988; *Ladpat Rai L.* Swami Dayananda Saraswati: His Biography and Teachings. New Delhi; N. Y., 1991; *Llewellyn J. E.* The Arya Samaj as a Fundamentalist Movement: A Study in Comparative Fundamentalism. New Delhi, 1993.

Б. З. Фаликов

А́СА [евр. אָסָא, 'āsā' — врачующий], третий царь *Иудеи* (ок. 911–870 до Р. Х.), сын *Авиш* и правнук *Соломона*. Повествование о царствовании А. изложено кратко в 3-й Книге Царств (15. 9–24) и более подробно во 2-й Книге Паралипоменон (14–16). А. также упомянут неск. раз в 3-й Книге

Царств в связи с приходом к власти израильских царей, в Книге пророка Иеремии (41. 9) и в родословии Иисуса Христа (Мф 1. 7–8). Начало царствования А. ознаменовалось борьбой с языческими культами. Особое рвение А. проявил после речи прор. Азарии, к-рый призывал царя и народ во всех своих делах полагаться на Господа (2 Пар 15. 1–7). А. «поверг мерзости языческие и всей земли Иудиной и Вениаминовой и из городов, которые он взял на горе Ефремовой, и обновил жертвенник Господень» при храме (2 Пар 15. 8). На 15-м году своего царствования А. собрал народ не только из Иудеи, но и жителей Израиля в Иерусалиме (2 Пар 15. 9) и обновил завет с Богом (ср.: Нав 24. 25; 2 Пар 34. 29–36), совершив торжественное жертвоприношение в иерусалимском храме. Народ поклялся в исполнении закона (2 Пар 15. 10–15). А. лишил свою мать царского звания (евр. *gebîrā*) за то, что она сделала изображение Астарты (2 Пар 15. 16; 3 Цар 15. 13). Служения на высотах были запрещены еще в самом начале царствования А. (2 Пар 14. 5), однако полностью этот культ искоренен не был (3 Цар 15. 14; 2 Пар 15. 17). Первые 10 лет правления А. использовал для укрепления городов и создания армии (2 Пар 14. 8), к-рая состояла из «вооруженных щитом и копьями» представителей колена Иуды и Вениамина (2 Пар 14. 8). Полагаясь на помощь Божию, А. смог одержать победу у г. Мареша над многочисленной армией некоего «Зарая эфиоплянина», личность к-рого по-разному интерпретируют исследователи (С. Д. Evans). Мн. жители Израиля захотели стать подданными А., «когда увидели, что Господь его с ним» (2 Пар 15. 9). Это привело к конфликту с израильским царем Ваасой (2 Пар 15. 16–22; 2 Пар 16. 1–6), к-рый вошел в пределы Иудеи и стал укреплять г. Раму, чтобы контролировать дороги на Иерусалим и воспрепятствовать переселению народа из своего царства в Иудею (3 Цар 15. 17). А. призвал на помощь царя Дамаска Венадада I, отправив ему дары из своей казны и храмовых сокровищ. Венадад вторгся в сев. пределы Израиля и стал опустошать землю колена Неффалима, заставив Ваасу покинуть Раму. А. использовал оставленные противником строительные материалы для укрепления приграничных городов Массифы

и Гивы. Прор. Азария, обличавший А. за то, что он больше надеялся на помощь царя Дамаска, нежели Господа, был по приказу царя посажен в темницу (2 Пар 16. 7–10). На 39-м году царствования А. тяжело заболел. Обращение к врачам не принесло результата. Царь скончался и был похоронен с почестями в Иерусалиме в специально построенной гробнице (2 Пар 16. 12–14; 3 Цар 15. 24).

В Свящ. Писании отмечается благочестие А., чье «сердце было предано Господу» (3 Цар 15. 14), и в то же время прямо указывается на его прегрешения: заточение пророка, притеснение народа в последние годы и упование в излечении болезни не на Бога, а на врачей (2 Пар 16. 10–12). Подобный образ царя отражен и в христ. традиции (*Sulpicius Severus. Chronici* // PL. 20. Col. 121 a). В талмудической традиции основное внимание уделяется причинам болезни А. (Сота 10а; Санхедрин 48b). Совр. библейская критика отдает предпочтение сведениям, изложенным в 3-й Книге Царств как более объективным. Повествование Книги Паралипоменон, в к-ром успехи и неудачи А. ставятся в прямую зависимость от его благочестия, у нек-рых исследователей вызывает скептическую оценку (А. R. Müller; H. G. Williamson).

Лит.: *Evans C. D. Asa* // ABD. Vol. 1. P. 468–470; *Müller A. R. Asa* // NBL. Lfg. 2. S. 179; *Williamson H. G. 1–2 Chronicles* // New Century Bible Commentary. 1984. P. 256–276; *Asa* // EJud. Vol. 3. P. 670.

АСА́НГА, буддийский философ — см. в ст. «Йогачара».

АСАРДА́Н — см. *Асархаддон*.

АСАРХАДДОН [библ. Асардан; ассир. Ашшурахиддина — (бог) Ашшур дал брата;], сын *Синаххериба*, царь Ассирии в 680–669 гг. до Р. Х. Упоминается в 4-й Книге Царств (19. 37), где описываются обстоятельства его прихода к власти, подробно известные по ассир. и арм. источникам. Синаххериб назначил А. наследником престола в обход своих старших сыновей — Адармелика и Шарруцура (библ. Адрамелех и Шарцер), к-рые в возникшей смуте убили отца. А. сумел подавить выступление братьев, и отцеубийцы вместе со своими сторонниками бежали в сев. царство Шубрия на склонах Сасунского хребта — отрога «Араратских (т. е. Урартских) гор». Впосл. А. захватил

Шубрию (673 до Р. Х.), в 675 г. до Р. Х. завоевал и разрушил финикийский г. Сидон. А. восстановил разрушенный Синаххерибом Вавилон, совершал дальние военные походы в Иран, заключил союз со скифами и завоевал Египет (671 до Р. Х.). Однако к концу его правления большая часть иран. владений вышла из-под власти А., образовав независимое царство Мидия (672 до Р. Х.), впосл. уничтожившее Ассирию. А. продолжал политику своего отца, взимая дань с гос-в Сирии и Палестины. В ассир. источниках среди подчиненных А. царей упоминается иудейский царь *Манассия*, к-рый присылал А. драгоценные строительные материалы для украшения Ниневии. По примеру своих предшественников А. депортировал мн. пленных с вост. окраины империи (гл. обр. из Зап. Ирана), часть из к-рых он поселил в Самарию, где они приобщились под влиянием самарян к почитанию Бога (1 Езд 4. 2). А. умер во время похода в Египет, назначив преемниками сыновей: Ашшурбанипала в Ассирию и Шамашшумукина в Вавилонию, что позднее привело к ожесточенной войне между братьями.

Лит.: *Hirschberg H. Studien zur Geschichte Esarhaddons*. В., 1932; *Тираев Б. А. История Древнего Востока*. Л., 1935. Т. 2. С. 51–52; *Wiseman D. J. The Vassal-treatises of Esarhaddon*. L., 1958; *Беляевский В. А. Вавилон легендарный и Вавилон исторический*. М., 1971.

А. А. Немировский

АСА́Ф [евр. אָסָף, *’āsāp* — собиратель, греч. Ἀσάφ], сын Берехии из колена *Левия*, родоначальник одной из основных династий храмовых певцов и музыкантов, т. н. сынов А. Царь *Давид*, учредивший регулярное богослуженное пение при *скинии*, поставил его начальником одного из 3 хоров, игроком на кимвалах (1 Пар 6. 39; 16. 5; см. также в ст. «Музыка и муз. инструменты в Библии»). После перенесения ковчега в Иерусалим Давид впервые воспел «через Асафа и братьев его» псалом (1 Пар 16. 7). Впосл. сыны А. играли ведущую роль в богослужении Второго храма, поскольку только певцы из этой династии упоминаются среди возвратившихся из плена (Езд 2. 41; Неем. 7. 44). Свящ. Писание особенно отмечает их пророческое служение (1 Пар 25. 1–2; 2 Пар 20. 14–23). Позднее авторитет А., чьи псалмы пелись при восстановлении служения в храме при царе Езекии, приравнялся к Давидову (2 Пар 29. 30).



Прор. Асаф. Миниатюра из Псалтири Иоанна Грозного. 80-е гг. XIV в. (РГБ. Ф. 304/III. Л. 169 об.)

Именование А. «прозорливцем» (*hōzeh*) и пророческий характер его псалмов позволяют говорить о нем как о храмовом пророке (*Gese. S. 147–158*). В талмудической традиции, согласно одной версии, А. помог Давиду в написании псалмов (Бава батра 14b), по др.— А. жил в эпоху плена и, видя разрушение храма, радовался, что Господь «излил гнев Свой только на бревна и камни» (Эха Рабба 4. 14). Именем А. написано 12 псалмов (49, 72–82). В святоотеческой традиции не подвергалось сомнению надписание этих псалмов (*Athanas. Alex. Expos. in Ps. XLIX; LXXVI* // PG. 27. Col. 229; 345), но высказывалось мнение, что А. записал их «под влиянием пророчества Давида» (*Theodoret. Interpretatio in Ps. LXXVI* // PG. 80. Col. 1143c). Блж. *Августин*, основываясь на переводах имени А. (лат. *congregatio*, греч. συναγωγή), усматривает в нем собирательный образ синагоги, т. е. собрания верных Богу людей в ВЗ, из к-рого впосл. произошли апостолы (Enarrat. in Ps. LXXII // PL. 37. Col. 916 sqq). А. П. Лопухин считал псалмы 73–78, 82 принадлежащими потомкам А. (Толковая Библия. Т. 4. С. 130). На основании описанных в псалмах событий более позднего периода их авторство, приписываемое А., ставится под сомнение библейской критикой. Псалмы 75–77, 79 обычно датируют временем ассир. нашествия (кон. VIII в. до Р. Х.). Считалось, что псалмы 73 и 78, содержащие предсказания о разрушении храма, были написаны во времена

разрушения Иерусалима Навуходоносором II (587 до Р. Х.), но новейшие текстологические исследования показывают их синхронность с остальными псалмами А. (В. Weber). Лит.: Asaph // EJud. Vol. 3. P. 637; Rogers, J. S. Asaph // ABD. Vol. 1. P. 471; Gerstenberg E. S. Asaph // NBL. Lfg. 1. S. 180; Gese H. Zur Geschichte der Kultsänger am Zweiten Tempel // Beitr. z. evangelischen Theologie. Münch., 1974. Bd. 64; Weber B. Zur Datierung der Asaph-Psalmen 74 und 79 // Biblica. 2000. Bd. 81. S. 521–532.

С. А. Архинов

АСА́Ф (VI в. ?), св. (пам. зап. 1-е воскресенье после 1 мая), еп. Лланелуи (совр. Сент-Асаф, Сев. Уэльс). Сведения о нем содержатся в житии св. *Кентигерна*. Став епископом Глазго, св. Кентигерн (сер. VI в.) поручил управление мон-рем, основанным им близ Лланелуи, своему ученику А., к-рый впосл. был рукоположен во епископа.

Ист.: ActaSS. Mai. T. 1. P. 84–85. Ian. T. 2. P. 101.

Лит.: Van Doren R. Asaph // DHGE. T. 4. Col. 871; Baring Gould S., Fischer J. The Lives of the British Saints. L., 1913. T. 4.

АСА́ФЬЕВ Борис Владимирович [лит. псевд. Игорь Глебов] (17.07.1884, С.-Петербург — 27.01.1949, Москва), рус. музыковед и композитор, акад. (1943), народный артист СССР (1946), автор классических трудов по истории музыки, балетов, опер, симфоний и др. муз. сочинений. А. был знатоком правосл. церковного пения. Детские годы его прошли вблизи *Александро-Невской лавры*, певчие к-рой были нередкими гостями в доме Асафьевых. Интерес к рус. истории, иконописи и архитектуре развился у А. во время обучения на историко-филологическом фак-те С.-Петербургского ун-та (1903–1908), где его учителями были С. Ф. Платонов, Г. В. Форстен, А. С. Лаппо-Данилевский, Д. В. Айналов и др. А. дружил с В. В. Стасовым, занимался музыкой под рук. Н. А. Римского-Корсакова и А. К. Лядова (1904–1910).

Первые статьи о рус. церковной музыке А. опубликовал в журналах «Музыка» и «Музыкальный современник» в 1915–1916 гг. Нек-рые из них были посвящены сочинениям А. Д. Кастальского, интерес к наследию к-рого, вылившийся в дружбу с композитором, А. испытывал до конца дней, немало способствуя признанию творчества Кастальского в среде светских музыкантов. Тогда же

А. и издатель П. П. Сувчинский задумали публикацию материалов по истории рус. церковного пения первоначально в «Музыкальном современном», а затем в новом периодическом изд. «Мелос», пригласив к участию в них ряд композиторов и исследователей. Предполагалась также публикация «Воспоминаний» С. В. Смоленского. В 1918 г. во 2-й кн. «Мелоса» были опубликованы статьи Кастальского «Простое искусство и его непростые задачи» и «Церковное пение и Московское Синодальное училище». Материалы 3-й книги, посвященной церковному искусству, погибли вместе с архивом «Мелоса» в 1919 г. В нее входила работа А. «Ритм в древнерусской живописи», его статьи о Кастальском и о знаменном распеве, статьи свящ. Д. В. Аллеманова, А. В. Никольского, Кастальского и др.

В 20–30-х гг. XX в., как руководитель отдела истории музыки Ин-та истории искусств в Петрограде, А. поддерживал исследования церковной музыки, проводившиеся проф. А. В. Преображенским. В 1925–1927 гг. А. участвовал в музыкально-краеведческих экспедициях ин-та, занимаясь, в частности, выявлением старообрядческих певч. рукописей и разработкой принципов экспедиционной работы.

На материалах лекций, прочитанных в научно-муз. отд-нии Ленинградской консерватории (профессором к-рой он стал в 1925), А. написал кн. «Русская музыка» (1926–1928), в к-рой была показана связь муз. традиции последних столетий с наследием прошлого. По мысли автора, церковная музыка была важной составляющей рус. муз. искусства. Однако при первой публикации книги в 1930 г. значительная часть материалов о церковном пении была изъята и впосл. утрачена.

В кон. 1941 — нач. 1942 г. в блокадном Ленинграде А. сочинил цикл церковных хоров, посвятив их памяти Кастальского. В музыкаловедческих работах этого времени часто возникает тема духовной музыки, национальную самобытность рус. музыки ученый определяет характером мелоса, берущего начало в церковном и фольклорном муз. наследии.

В 1944 г. А. принял участие в организации сектора музыки вновь образованного Ин-та истории искусств АН СССР, став его первым руководителем. В планах работы сектора

значатся подготовка и выпуск серии «Памятники русской музыкальной культуры», эту идею ученый вынашивал с 20-х гг. Тома серии, посвященные памятникам церковной музыки, вышли в свет лишь в 70–80-х гг. XX в.

Муз. соч.: РГАЛИ. Ф. 2659. Оп. 1. № 208. Л. 32 об.— 33; «Свете тихий (не завершено)»; Ф. 2658. Оп. 1. № 171: «Трисвятое», «Свете тихий» (опубл. в кн.: Келдышевский сборник. М., 1999. С. 296), «Богородице Дево», «Рождество Твое, Христе Боже наш» (2 варианта), «Дева днесь» (2 варианта), «Христос воскрес», «Ангел вопияше».

Соч.: Русская музыка от нач. XIX столетия. М.; Л., 1930; Russian Music. From the Beginning of the 19th Century. Ann Arbor (Mich.), 1953; Русская музыка, XIX и нач. XX в. Л., 1978. 1979²; статьи: Духовный концерт Придворной певческой капеллы (6, XI, 1916) // Хроника журнала «Музыкальный современник». 1916. № 5/6. С. 6–8; А. Д. Кастальский // Музыка и революция. 1927. № 1. С. 9–10; Кастальский (вместо некролога) // Совр. музыка. 1927. № 19. С. 223–229; Через прошлое к будущему. Цикл статей // Сов. музыка. 1943. № 1. С. 7–30; О Кастальском // Там же. 1951. № 12. С. 35; «Напутствие» // Асафьев Б. В. Избр. труды. М., 1953. Т. 4. С. 69–75; Рахманинов. «Всенощная древних распевов», [О хоровом стиле Кастальского], [Характерные особенности искусства Кастальского], А. Д. Кастальский // Асафьев Б. В. О хоровом искусстве. Л., 1980. С. 59–62, 90–96, 101–103; библиографические заметки: Н. Ковин. Курс теории хорового церковного пения в примерах и образцах. 2-е изд. П. Юргенсона // Музыка. 1915. № 217. С. 230–231; А. Кастальский. Общедоступный самоучитель церковного пения. С прил. нотной тетради. Изд. А. Ф. и В. А. Федоровых // Музыка. 1915. № 231. С. 471; В. Н. Всеславинский — учитель пения и регент, г. Пошехонье, Ярославской губернии. «Певческие листки» для деятелей школьно-клиросного и общенародного пения в сельских (и им подлежащих) приходах. Вып. 1. Август 1915 г. Листки № 1, 2, 3, 4 // Музыка. № 232. С. 486–488; нотографические заметки: Н. Черепнин. Духовно-музыкальные сочинения для смешанного хора, № 4, 5, 6, 7; Драгомиров-Толстяков. «От юности моея» — для смешанных голосов; К. Шведов. «Разбойника благоразумного». Изд. а) для смешанного хора, б) для трех солистов, в) для солистов в упрощенном виде; В. Калининков. Духовно-музыкальные сочинения для смешанного хора, № 13, 14, 15, 16 и 17. Изд. П. Юргенсона // Музыка. 1915. № 226. С. 390–391; Андреев-Оксар А. Церковные хоры для смешанных голосов. Изд. П. Юргенсона // Музыка. № 228. С. 422; М. Ф. Маттисон. «Церковное пение»: Учебник церк. пения, сост. по программе жен. епарх. училищ. Ч. практ. Вып. 1–3. Изд. П. Юргенсона // Музыка. 1915. № 229. С. 438–439; А. Д. Кастальский. Духовно-музыкальные сочинения №№ 74–79; Образцы церковного пения на Руси в XV–XVI вв. // Музыка. 1916. № 248. С. 158–160.

Лит.: Воспоминания о Б. В. Асафьеве / Сост. А. Крюков. Л., 1974; Материалы к биографии Б. В. Асафьева / Сост., вступ. статья и коммент. А. Н. Крюкова. Л., 1981; Орлова Е., Крюков А. Академик Борис Владимирович Асафьев. Л., 1984; Зверева С. Неизвестный Асафьев // ПКНО, 1998. М., 2000. С. 187–198.

С. Г. Зверева

АСБЕРИ [англ. Asbury] Фрэнсис (1745, Хандсуэрт, графство Уорикшир, Великобритания — 1816, США), первый методистский епископ, рукоположенный в Сев. Америке. Выросший в религ. семье, в возрасте 18 лет А. стал методистским проповедником и много путешествовал по Англии. В 1771 г., во время Бристольской конференции, Д. Уэсли направил его в Сев. Америку, где незадолго до этого была создана первая Американская методистская церковь. Ок. 1773 г. А. избрали главой методистов окр. Балтимор, а во время войны за независимость в Сев. Америке он был признан гражданином шт. Делавэр. В 1784 г., после объединения неск. общин в Методистскую епископальную церковь США, А. и Т. Кук были избраны суперинтендантами, год спустя А. стал епископом. На протяжении всей жизни А. активно внедрял в практику методистской церкви институт «разъездных проповедников», введенный еще Уэсли, к-рый он считал идеально подходящим для большой и в то время малонаселенной страны, где люди жили за много километров друг от друга. Каждый проповедник имел свой округ, он объезжал его верхом за 4–5 недель, проводя собрания в любом месте и для любого количества людей. По данным, основанным на его дневниковых записях, за время служения А. проехал более 400 тыс. км и прочитал более 16 тыс. проповедей. Результатом этой деятельности стало значительное увеличение числа прихожан (с 1200 чел. в год приезда А. в США до 214 тыс. чел. в год его смерти).

Соч.: The Journal of the Rev. Francis Asbury, Bishop of Methodist Episcopal Church: From August 7, 1771, to December 7, 1815. N. Y., 1821. Лит.: Baker F. From Wesley to Asbury: Studies in Early American Methodism. Durham, 1976; Ludwig Ch. Francis Asbury: God's Circuit Rider. Milford, 1984.

И. Р. Леоненкова

АСВÁНА [сир. אַסְוָנָה], эдесский мон. (IV в.), бывший, по преданию, учителем прп. *Ефрема Сирина*. Ему же приписывается авторство одного погребального гимна, сохранившегося среди творений прп. Ефрема. В письме *Филоксена* Маббугского к Патрикию упоминается как автор богослужебных гимнов (мадраше). В этом же письме пересказано предание о том, как А. был по наивности прельщен бесом, явившимся ему в виде посланника Божия. Он заставил А. выйти из кельи и взобраться

на гору Стадион, упав откуда, А. скончался.

Ист.: La lettre à Patricius de *Philoxène de Mabboug* / Éd. R. Lavenant // PO. 1963. Т. 30/5. P. 854.

А. В. Муравьев

АСЕЕВ Юрий Сергеевич (род. 26.12.1917, Киев), историк древнерус. и укр. архитектуры, д-р архитектуры, проф. (1971), лауреат Гос. премии УССР в области науки и техники (1971), заслуженный архитектор Украины (1991), почетный академик архитектуры Украины. Работал в системе Академии архитектуры УССР, в Ин-те теории и истории архитектуры, преподавал в Киевском инженерно-строительном ин-те (1948–1952), в Киевском гос. художественном ин-те (в наст. время Национальная академия изобразительного искусства и архитектуры), где в 1974–1999 гг. возглавлял кафедру теории и истории архитектуры. Автор более 200 печатных работ, в т. ч. 16 монографий и альбомов.

В нач. 30-х гг. XX в. под рук. своего учителя И. В. Моргилевского производил обмеры древнерус. церквей Киева, большей частью уничтоженных в 1935–1937 гг. (Успения Богородицы Пирогощи, Кирилловской, Трехсвятительской, собора Златоверхого Киевского мон-ря). В послевоенные годы исследовал мн. памятники X–XIII вв. Украины и Крыма (соборы *Св. Софии* в Киеве, Клопского Михайловского Веряжского мон-ря, Выдубицкого и Печерского мон-рей, арх. Михаила и епископские ворота в Переяславле Южном; церкви Спаса на Берестове в Киеве, св. Апостолов в Белгороде Киевском, вмч. Георгия в Каневе, во имя Иоанна Предтечи в Керчи и др.). В канд. («Кирилловская церковь XII в. в Киеве», 1948) и докт. («Архитектура Киевской Руси 2-й пол. XII — 1-й пол. XIII в.», 1971) диссертациях А. рассматривает развитие древнерус. зодчества в контексте искусства Византии и мирового архитектурного процесса. А. принадлежат исторические реконструкции большинства архитектурных сооружений эпохи Др. Руси на территории Украины (княжеских дворцовых зданий перед *Десятинной ц.* и самого храма, городской планировки Киева эпохи Владимира Святого и Ярослава Мудрого, собора Св. Софии, Кирилловской ц., собора арх. Михаила Выдубицкого мон-ря, Золотых ворот и др.).

Соч.: Орнаменти Софії Київської. К., 1949; Архитектура Кирилівського заповідника // Архитектурні пам'ятники. К., 1950; Памятники архитектуры Украины: Чертежи и фотогр.: Альбом. К., 1954; Древний Киев, X–XVII вв. М., 1956; Архитектура Крыма. К., 1961 (в соавт. с *Лебедевым Г. А.*); Новые данные о соборе Дмитриевского мон-ря в Киеве // Сов. Арх. 1961. № 3; Архитектура Київської Русі. К., 1969; Мистецтво стародавнього Києва. К., 1969; Подорож в античний світ. К., 1970; Киевская София и древнерус. зодчество // София Киевская: Мат-лы исследований. К., 1973; Древнерусское искусство эпохи «Слова о полку Игореве» и груз. архитектура эпохи Руставели. Тбилиси, 1977; Джерела: Мистецтво Київської Русі. К., 1980; Архитектура Древнего Киева. К., 1982; Мистецтво Київської Русі. К., 1989; Стили в архитектуре Украины. К., 1989. Лит.: *Ратнопорт П. А.* Археологические исследования памятников рус. зодчества X–XIII вв. // Сов. Арх. 1962. № 2.

Г. Ю. Ивакин, А. А. Фетисов

АСЕНЕФА, жена Иосифа, ветхозаветного патриарха — см. ст. «*Иосиф*».

АСЕНЕФА (Клементьева Раиса Михайловна; 29.06.1802, имение Невское в 30 верстах от Вологды — 19.04.1892, Горицкий мон-рь), мон. *Горицкого в честь Воскресения Господня жен. мон-ря* в Новгородской губ., юрод., сестра игум. *Арсении (Клементьевой)*. Летом 1816 г. поступила в Горицкий мон-рь. Ревностно исполняла различные послушания: писала иконы, пела и читала в церкви, ежедневно приносила до 40 ушат воды, поднимаясь в гору по крутому берегу р. Шексны, несла суровый пост, не вкушая пищи иногда в течение 12 дней.

После 13 лет послушнического искуса игум. *Маврикей (Ходневой)* пострижена в мантию с именем А., после чего приняла подвиг юродства, благословение ей дал задонский затворник Георгий *Машиурин*. Одежду и обувь А. меняла раз в год — в день своего рождения, в остальные дни ходила оборванной, часто босой. Спала на голом полу, большую часть ночи проводила в сыром подвале. Пищу, к-рую ей приносили с игуменского стола, отдавала старикам и птицам, сама же питалась скудно. А. часто уходила молиться на гору Мауру и подолгу стояла на камне, на к-ром сохранился след стопы прп. *Кирилла Белозерского*.

В конце жизни А. была парализована, лишилась зрения, после чего приняла на себя подвиг *старчества*: к ней приезжали за советом монахини и миряне, блаженная получала множество писем с просьбой о молитвенной помощи, в к-рой она никому

не отказывала. А. удостоилась дара прозорливости: предвидела убийство имп. *Александра II* и смерть своей сестры игум. Арсенин, предсказала закрытие мон-ря в 1929 г. Воспитанница А. мон. Асенефа (Корчагина) стала игуменией Горницкого мон-ря (1910–1920). Отпевал А. многочисленный сонм священнослужителей при большом стечении народа. Подвижница похоронена с сев. стороны Воскресенского собора. Свидетельства о блаженной жизни А. записал архим. вологодского Спасо-Прилуцкого мон-ря Неофит (Следников), в посл. еп. Измаильский, присутствовавший при встрече св. прав. *Иоанна Кронштадтского* с блаженной старицей в 1891 г.

Лит.: *Иоанн (Калинин), инок*, Воскресенский Горницкий девичий мон-рь Новгородской епархии и его подвижницы. Кириллов, 1914; *Неофит (Следников), еп.* В дар Христу: Восп. о юродивой мон. Асенефе Клементьевой. Серг. П., 1917; *Летопись Горницкого мон-ря* // Кириллов: Ист.-краеведч. альманах. Вологда, 1994. Вып. 1. С. 314, 327, 332.

Е. Р. Стрельникова

АСЕНЕ́ФА (Меньшуткина Ольга; ок. 1811, с. Шуйское Тотемского у. Вологодской губ.— 1.07.1877, Горницкий мон-рь), схим. *Горницкого в честь Воскресения Господня жен. мон-ря*, юрод. В 2 года была парализована, в 1825 г. привезена родными в Горницкий мон-рь. Жизнь А. проходила в непрекращавшихся телесных страданиях: она могла существовать только лежа, привязанная к короткой деревянной скамье, и даже в этом положении испытывала сильные боли, к-рые переносила с терпением и радостью. Владея одной рукой, она научилась делать коробочки и украшать иконы фольгой и бусами. Сподобилась дара прозорливости. В 1873 г. пострижена в схиму. Духовно близкой А. была тезоименитая ей подвижница юрод. мон. *Асенефа (Клементьева)*, одновременно с А. подвизавшаяся в Горницком мон-ре. В течение 11 лет за А. ухаживала крестьянская девушка, в 1906 г. постриженная в монашество с именем Асенефа († 16 апр. 1912), к-рая под влиянием А. предавалась аскетическим подвигам: в течение 13 лет носила вериги, спала на деревянной подушке. А. похоронена на монастырском кладбище, ее могила почитается в Горницком мон-ре.

Лит.: *Иоанн (Калинин), инок*, Воскресенский Горницкий девичий мон-рь Новгородской епархии и его подвижницы. Кириллов, 1914. С. 25–27; *Неофит (Следников), еп.* В дар

Христу: Восп. о юродивой мон. Асенефе Клементьевой. Серг. П., 1917; *Летопись Горницкого мон-ря* // Кириллов: Ист.-краеведч. альманах. Вологда, 1994. Вып. 1. С. 334.

Е. Р. Стрельникова

АСЕ́НОВСКАЯ КРЕ́ПОСТЬ

[Асенева, Асеновая; болг.— Асенова крепост], находится к югу от Асеновграда (Болгария), на высокой скале при входе в ущелье р. Чая. Отождествляется со средневек. г. Станимахос (до 1934 Станимака).



Церковь Богородицы Петричской в Асеновской крепости. Кон. XI — нач. XII в.

Название получила по надписи в скале, указывающей, что крепость (град) была построена в 1231 г. болг. царем Иоанном II Асенем. Сохранились сведения о существовании крепости еще в XI в. Так, дер. Станимахос с двумя укреплениями упоминается в Типиконе Бачковского мон-ря (1083), принадлежавшего визант. военачальнику Григорию Бакуриани. В 1189 г. крепость, называемую Скрибениум, захватили крестоносцы имп. Фридриха II Барбароссы. Сохранилось ее описание нач. XIII в., сделанное Ж. де Виллардуэном. В XIII–XIV вв. А. с. неск. раз переходила от византийцев к болгарам. Во 2-й пол. XIV в. была захвачена турками. В XV в. комплекс был разрушен.

Крепость состоит из 2 частей. Замок (внутренняя крепость) расположен в самой высокой части укрепления, где также находились многоугольная башня-донжон (пирг), небольшая однонефная церковь в центре и жилые постройки. Возле церкви были найдены погребения с монетами визант. имп. Алексея I Комнина (1084–1118), позволившие отнести строительство замка к кон. XI — нач. XII в. На территории внешнего укрепления находятся две цистерны (водохранилища).

В наст. время на территории А. с. сохранился небольшой двухэтаж-

ный храм Богородицы Петричской, имеющий вытянутый план с ярко выраженным предалтарным пространством, неск. расширенным наосом (перекрыт куполом на 12-гранном барабане), нартексом и квадратной башней по оси здания с запада. Главный этаж имеет окна с полуциркульными завершениями в больших аркатурных нишах. Нижний этаж, стоящий на уступе скалы, перекрыт коробовым сводом и служит своеобразным подиумом, устраняющим неровность площадки (характерный прием средневизант. архитектуры). Достаточно близкую аналогию церкви составляет др. средневек. храм Асеновграда, ц. св. Иоанна Предтечи, в зап. части города. Храм отнесен А. *Грбаром* к типу двухэтажных церквей-гробниц наряду с костницей *Бачковского мон-ря* и *Боянской церковью*, с к-рыми его роднит внешнее оформление (аркатура, подчеркивающая двухчастное деление фасада). Захоронений в храме не обнаружено, и программа сохранившихся росписей XIV в. также не отвечает погребальной тематике. Надписи выполнены на греч. языке. К особенностям росписи можно отнести изображение сонма архиереев и диаконов в алтаре. Стиль росписей относится к лучшим визант. памятникам 2-й пол. XIV в.

Лит.: *Иванов Й.* Асеновата крепост и Бачковският манастир // Изв. на Българското археологическо дружество. 1911. Кн. 2. С. 190–230; *Грбар А. Н.* Болгарские церкви-гробницы // Изв. на българския археологически ин-т, 1921/22. София, 1924. Т. 1. Св. 1–2; *Брунов Н. И.* К вопросу о болгарских двухэтажных церквях-гробницах // Там же, 1926/27. София, 1927. Т. 4; RBK. 1965. Bd. 1. S. 822–823; *Мавродинова Л.* Останки от стенописи в църквата при Асеновата крепост // Изв. на Ин-та за изобразителни изкуства. 1967. Кн. 10. С. 63–80; *Цапелко М. П.* София, Търново, Пловдив. М., 1972; *Морева Р.* Феодалният замък на Асенова крепост // Средновековният български замък XII–XIV в. Сопот, 1983; *Sustal P.* Thrakien // TIB. W., 1991. Bd. 6; *Пенкова Б.* Болгарские церкви-гробницы // ДРИ: Византия и Древняя Русь. СПб., 1999. С. 143–154; *idem.* Die sogenannten bulgarischen Grabkirchen — Funktion und Dekoration // Byzantinische Malerei: Stil und Ikonographie. Wiesbaden, 2000. S. 254–255; *Балабанов П., Бояджиев Ст., Тудешков Н.* Крепостното строителство по българските земи. София, 2000. С. 225–231.

Б. Пенкова, Л. А. Беляев

АСИДЕ́И — см. *Хасидим*.

АСИНКРИ́Т [греч. Ἀσύνκριτος — несравнимый], ап. от 70 (пам. 8 апр., 4 янв.— в Соборе 70 апостолов). Ап. *Павел* приветствует его вместе с др.

рим. христианами в Послании к Римлянам (16. 14). В древности имя А. не было распространено в Риме (согласно эпиграфическим и лит. источникам Рима, оно встречается лишь дважды (Р. Lampe)), возможно, А. прибыл в Рим с востока империи. О жизни А. сообщается в греч. Минее: «Подобно другим, и Флегонт, и Асинкрит проповедовали Евангелие в разных странах мира, многих неверующих обратили в веру истинную, и, подвергнутые различным мукам от иудеев, скончались в один и тот же день, и таким образом от Господа получили царство небесное» (Μηναίον. Ἀπρίλιον. Σ. 255). Его иногда отождествляют со сцмч. Асинкритом (пам. 19 июня), о к-ром только известно, что мощи его, вероятно, находились в К-поле, в ц. св. Ирины (R. Janin). По церковному Преданию, А. был первым епископом Гиркании в М. Азии (у Псевдо-Дорофея — в Урвании), служение его воспевается в тропаре 6-й песни канона утрени: «Ὁβρῆτε τὰ, ἀσίνκριτε, ῥεῖκὸν ὕδατος ἰσπόμενὸν ὑρκάνια δῆα, ἢ χεστνίμια напоένια τῶν ἰσπόμενισα, πρηνεῖς κρῆσιν ἰσπόμενισα». Отдельное последование А. неизвестно.

Лит.: ActaSS. Iun. T. 5. P. 6; Apr. T. 1. P. 738–739; Собор св. 70 Апостолов. Каз., 1907. С. 103–104; Janin R. Asynkritos // DHGE. T. 4. Col. 1271; Lampe P. Die stadtrömischen Christen in den ersten beiden Jh. Tüb., 1987. S. 140–142, 148. (WUNT, 2/18).

О. В. Титова

Иконография. В «Ерминии» Дионисия Фурноаграфита, нач. XVIII в., об А. сказано: «Старец с бородою, разделенною на три пряди» (Ч. 3. § 7. № 35); в др. месте указано, что «святые апостолы от 70-ти: Иродион, Агав, Асинкрит, Руф, Флегонт и Ерма, скончались в разных муках» (Ч. 3. § 22. Апрель. № 8). Изображение А. в Соборе 70 апостолов имеется, напр., на минейной иконе на февраль, сер. XVII в. (НГХМ), как средневека с русыми, немного кудрявыми волосами, небольшой бородой, в зеленом хитоне и красном гиматии, со свитком в руке.

Лит.: Ерминия ДФ. С. 157, 210.

АСИНКРИТ [греч. Ἀσύνκριτος], сцмч. (пам. греч. 19 и 20 июня). Время жизни неизвестно. По сведениям греч. синаксарей, усечен мечом (в слав. переводе — секирою). В *Петровом Синаксаре* XI в. говорится о том, что служба А. совершалась 20 июня в храме мц. Ирины у моря (*Сергий (Спаский)*). Месяцеслов.

Т. 2. С. 187), Синаксарь К-польской ц. X в. (SynCP. Col. 757–758) и *Титунок Великой ц.* X в. (Mateos. Turicon. T. 1. P. 316) уточняют, что празднование происходило в мартирии мч. Исидора «внутри» ц. мц. Ирины (т. е. в приделе данного храма). В ряде стихных синаксарей память А. отмечена 19 июня (напр., Paris. Coislin. 223, 1301 г.).

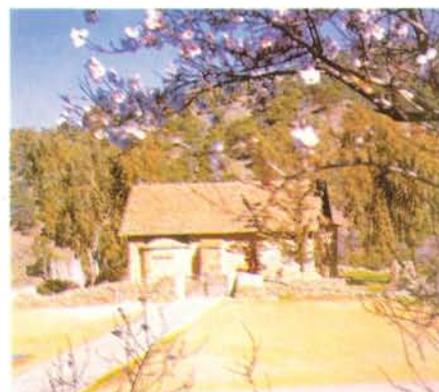
Наиболее ранним свидетельством почитания А. на Руси является упоминание его памяти в месяцеслове Евангелия (РНБ. Ф. п. I. 118. Л. 127 об., XIII в.). В нестишном Прологе, перевод к-рого был осуществлен на Руси в 1-й пол. XII в., под 20 июня указывается память А. без жития (РГАДА. Тип. 174. Л. 97; Тип. 175. Л. 82, 1-я пол. XIV в.). В состав Стишного Пролога, переведенного в 1-й пол. XIV в. (по-видимому, сербами на Афоне), под 19 июня включен стих А. (Скопленка митрополия. М–1. Л. 211 об., 3-я четв. XIV в.). В ВМЧ под 19 июня помещены память и стих А. (*Иосиф, архим.* Оглавление ВМЧ. Стб. 231 (2-я паг.)).

Гимнография. В греч. рукописях сохранился канон А. 1-го плагального, т. е. 5-го, гласа без акростиха гимнографа Георгия, имя к-рого вписано в Богородичны; начало: «Ταῖς νοηταῖς ἀκτίσι καταλάμπεται» (Умными лучами освещаем). В совр. богослужебной практике православ. Церковью последование А. не поется. Ист.: ActaSS. Iul. T. 5. P. 6; Apr. T. 1. P. 738–739; SynCP. Col. 757–758.

Лит.: Janin R. Asynkritos // DHGE. T. 4. Col. 1217; ОНЕ. Т. 3. С. 432; Σωφρόνιος (Εὐστρατιάδης). Ἀγιολόγιον. Σ. 61.

АСИ́НУ ПАНАЃИИ [Панагии Форвиотиссы; греч. Παναγία τῆς Ἀσίνου, Παναγία ἢ Форβιώτισσα] **ЦЕРКОВЬ**, примерно в 5 км от дер. Никитари, в вост. предгорьях Тро-

Церковь Панагии Асину в Никитари. 1105/6 г.



Богоматерь с Младенцем на троне, с предстоящими архангелами Михаилом и Гавриилом. Роспись ц. Панагии Асину в Никитари. 1105/6 г.

одос (Кипрская архиепископия). Получила название от расположенного рядом поселения Асину, основанного в XI в. до Р. X. греками, переселенцами из г. Асини в Арголиде. Наименование Форвиотисса, по мнению нек-рых исследователей, происходит или от греч. слова ἢ φορβή (растительный, подножный корм для животных; пастбище), или от названия растения молочай (греч. εὐφόρβιον, лат. euphorbeum), к-рый в большом количестве произрастал в окрестностях. Однако, наиболее вероятно, это название связано с именем ктитора — сына дуки Кипра Константина Евфорвина (Форвина), магистра Никифора, к-рый был женат на Марии, дочери визант. имп. *Алексея I Комнина*. Церковь была построена и украшена Никифором в 1105/6 г. (посвятительные надписи над юж. входом и в юго-зап. части нефа).

А. ц. — небольшая одноапсидная базилика, продленная в зап. части, покрытая деревянной двускатной кровлей; нартекс с куполом на полусводах (снаружи купол не выявлен) и 2 полукруглыми нишами, выступающими с юж. и сев. сторон, пристроен ок. 1200 г. Ряд источников сообщает, что из домовоной церкви она была обращена в соборный храм мон-ря, в к-ром Никифор принял иноческий постриг с именем Николай и скончался в 1115 г.

В записях на полях рукописи 1063 г. (список Типикона Великой ц., Paris. gr. 1590) упоминается о смерти в 1151 г. Дометия, игум. мон-ря Форвион (μονῆς τῆς ὑπεραγίας Θεοτόκου τῶν Форβίων) (SynCP. Col. XXI; Mateos. Turicon. T. 1. P. 5). Эпитет «Форвиотисса» впервые встречается в надписи XIV в.; о существовании обители упоминается до XVII в.

Фрески А. ц. (1105/6) являются одним из лучших примеров неоклассического стиля, распространенного



Умовение ног. Роспись ц. Панагии Асину в Никитари. 1105/6 г.

в Византии на рубеже XI–XII вв. Возможно, росписи выполнены к-польскими мастерами. Фрески сохранились в алтаре (Причащение апостолов, отцы Церкви, Вознесение, Благовещение, Причащение Марии Египетской) и в зап. части первоначальной постройки (Успение, Умовение ног, Вход в Иерусалим, Воскрешение Лазаря, Пятидесятница, преподобные, 40 мучеников Севастийских). В алтаре среди святителей представлены кипрские святые Варнава и Епифаний. Центральный свод базилики покрывают примитивные фрески 2-й пол. XIV в. Росписи нартекса 1332/33 г. отличаются упрощенной манерой исполнения. В верхней зоне подробная композиция «Страшный Суд», в нижней — изображения святых и донаторов. Из местного ряда иконостаса происходит икона св. Иоанна Предтечи, ок. 1105/6 (Визант. музей архиеп. Макария III. Никосия).

В 1968–1973 гг. исследовательским центром изучения Византии в Дамбартон-Окс (Э. Хокинс и Д. Уинфилд) и Гарвардским ун-том при сотрудничестве с Департаментом древностей Кипра были проведены работы по расчистке и укреплению фресок. Церковь занесена в список ЮНЕСКО в число наиболее выдающихся памятников мира. В наст. время в храме совершаются Крещение и венчание, а также службы в Богородичные праздники.

Лит.: Μισσιδης Α. Ἀσίνου, Παναγία // ΟΗΕ. Т. 3. Σ. 374–375; Sacoroulo M. Asinou en 1106 et sa contribution à l'iconographie. Brux., 1966; Winfield D. C. Hagios Chrysostomos, Trikomo, Asinou: Byzantine Painters at Work Acts of the 1st Intern. Congr. of Cypriot Studies. Nicosia, 1969. Nicosia, 1972. Т. 2. Р. 285; Stylianou A. and J. The Painted Churches of Cyprus. L., 1985. Р. 114–140; Sophocleous S. Icons of Cyprus: 7th–20th c. Nicosia, 1994. Р. 22, 37; idem. Panagia Arakiotissa. Lagoudera. Cyprus. Nicosia, 1998; Parthog G. der. Byzantine and Medieval Cyprus: A Guide to the Monuments. New Barnet, 1995. Р. 202–205.

В. Д. Сарабьянов, Э. В. Шевченко,
О. В. Лосева

АСИР [евр. אֲשֵׁר, *’āšēr* — счастливый, блаженный], 8-й сын ветхозаветного патриарха Иакова от Зельфы, рабыни Лии (Быт 30. 12–13). Родоначальник названного его именем колена, к-рое, вероятно, было ближе всего колену *Iada* (Быт 35. 26; Исх 1. 4), однако при завоевании Палестины осело отдельно от него в небольшой области восточнее Акко, на сев.-зап. границе Израиля. Здесь с включением местного ханаанского элемента окончательно сложилось колено А., подчинившее к сер. XII в. своей верховной власти значительную часть *Финикии* (города Дор, Акко, Сидон, Ахлав и др.), кроме *Тиры* (Нав 19. 24–31, Суд 1. 31–32; 5. 17). Исполнение пророчества патриарха Иакова «для Асира — слишком тучен хлеб его, и он будет доставлять царские яства» (Быт 49. 20) подтверждается историческими данными: земля А. была плодородна и плоды ее поставлялись ко двору израильских и финикийских царей. Колено А. также получило благословение *Моисея* (Втор 33. 24–25). В XI в. до Р. Х. А. утратил контроль над побережьем, сев. часть к-рого (Сидон, Ахлав) отошла к Тиру, юж. (Дор) — к колену *Манассис* (ср. Нав 17. 11), а центральная — восстановила независимость. Давид присоединил А. к Израильскому царству (нач. X в. до Р. Х.). В 733 г. до Р. Х. область А. была отторгнута ассирийцами и включена в созданную ими из ряда захваченных израильских территорий пров. Мегиддо. В пророчестве Иезекииля А. назван вторым после Дана, получившим удел в земле обетованной по возвращении из плена (Иез 48. 2). Из колена А. происходила пророчица *Анна* (Лк 2. 36). В Апокалипсисе (Откр 7. 6) в числе «запечатленных» праведников упоминаются и 12 000 из колена А., чье имя указывает на состояние блаженства, к-рое ожидает тех, кто вел достойную жизнь (*Andr. Caes.* Арос. VII. 19).

Лит.: *Steuernagel C.* Die Einwanderung der israelitischen Stämme in Kanaan. В., 1901; *Gevirtz S.* Asher in the Blessing of Jacob // VT. 1987. Vol. 37. P. 154–163; *Görg M.* Ascher ausserbiblisch? Zum Problem der Nebenüberlieferungen des israelitischen Stammesnamens // Biblische Notizen. 1999. Bd. 100. S. 11–17.

А. А. Немировский

АСКАЛОН [Аскла; греч. Ἀσκάλον, Ἀσκλάς] († ок. 304), мч. Антинойский (пам. 20 мая, копт. 20 янв., зап. 23 янв.). Уроженец егип. г. Антиноя (Фиваида), в гонение имп.

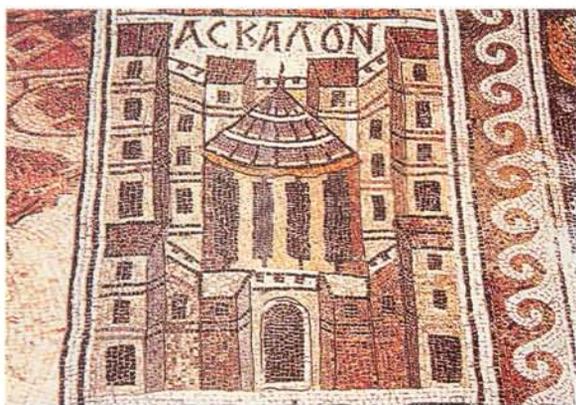
Диоклетиана исповедал себя христианином перед игомном Аррианом и подвергся жестоким пыткам: А. повесили на дереве и строгали железными орудиями. Затем Арриан велел отравить израненного А. на суд в Антиною, но молитва мученика удерживала лодку игомона посреди Нила до тех пор, пока тот публично не исповедал Христа единым истинным Богом и Творцом. Причалив после этого к др. берегу, Арриан обвинил А. в волшебстве, велел привязать ему на шею камень и утопить в Ниле. Тело мученика было найдено христианами спустя 3 дня на берегу, но не вниз, а вверх по течению реки. Вместе с ним пострадал мч. Леонид. Об их мученичестве упоминается в житии Антинойских мучеников Филимона, Аполлония и Арриана (PG. 116. Col. 507–560).

В копт. Синаксарях (20 янв.) А. именуется Асхелаем, Асклой или Асклеием, в зап. мартирологах (23 янв.) — Асклой, в *Минологии Василия II* (20 мая) — Аскалоном (PG. 117. Col. 467–468); в Синаксаре К-польской ц. X в. (SynCP. Col. 697) и *Типиконе Великой ц.* X в. (*Mateos.* Турісоп. Т. 1. Р. 296) — Асклой.

В 1-й пол. XII в. на Руси был осуществлен перевод краткого жития А., включенный в нестишной Пролог (один из древнейших списков — серб. Минея с проложными житиями БАН. 4.5.10, нач. XIV в. (Пергаменные рукописи БАН. С. 32)). В ВМЧ помещены краткие проложные жития А. (*Иосиф, архим.* Оглавление ВМЧ. Стб. 175, 177 (2-я паг.)). Ист.: ВНО, N 80, 111; ВHG, N 1513y, 1514, 1844z, 1845; ActaSS. Ian. Т. 3. Р. 68; Mart. Т. 1. Р. 895–899; Hist. mon. Aeg. 19; *Руфин.* Жизнь отцов. Гл. 19; ЖСв. Май. С. 597–602. Лит.: Les Martyrs d'Égypte // AnBoll. Т. 40. 1922. Р. 88; *David J.* Asclas // DHGE. Т. 4. Col. 901; *Holweck.* Р. 110; ОНЕ. Т. 3. Σ. 378; *Σοφρόνιος (Εὐστρατιάδης).* Ἀγιολόγιον. Σ. 60.

П. Б. Михайлов

АСКАЛОН [евр. אֲשְׁכֶלֶן; совр. Ашкелон], г. на юге Израиля (20 км севернее *Газы*), на берегу Средиземного м. Упоминается в Библии как филистимский с эпохи завоевания Ханаана (Нав 13. 3; Суд 14. 19), как ханаанский в егип. «текстах проклятий», где указано на его враждебность Египту. В амарнских письмах (поздний бронзовый век) сообщается о поддержке правителем А. Уйдией войска фараона провиантом (№ 320–326, 370), хотя из письма правителя Иерусалима следует,



Ирод построил здесь бани, источники и колоннады (Иосиф Фл. Иуд. войн. I 422). В начале Иудейской войны в греч.

Напольная мозаика ц. св. Стефана в Умм-эр-Расас (Иордания). VIII в.

А. были убиты 2500 евреев (Там же. II 477), но война не нанесла городу экономического ущерба, и в позднерим. эпоху он все

еще был известен своим производством сельскохозяйственной продукции (Strab. Geog. XVI 2. 29).

Епископ А. присутствовал уже на Всел. I Соборе (Fedalto. Hierarchia. P. 1016). В 636 г. А. заняли арабы, но евреи и христиане продолжали там жить, в 940 г. была разрушена ц. Богородицы Виридской (St. Maria Viridis) и епископ А. был вынужден бежать в Рамлу. Крестоносцы не могли взять город до 1153 г. В 1187 г. А. сдался Салах ад-Дину, но в 1191 г. Ричард I Львиное Сердце отвоевал разрушенный мусульманами город. Частично отстроенный Ричардом, А. был в конце концов снесен согласно договору с Салах ад-Дином. Замок, воздвигнутый в 1240 г. на руинах герц. Корнуэллским Ричардом, в 1270 г. уничтожил мамлюкский султан Байбарс.

Окрестности А. стали вновь страиваться израильтянами только после арабо-израильской войны 1948 г.

Городище А. (ныне Национальный археологический парк им. И. Ядина) сохранило остатки ок. 20 поселений, к-рые датируются временем от эпохи неолита (сер. IV тыс. до Р. X.) до сер. II тыс. по Р. X. Первый успех принесли исследования 1920–1922 гг. (Дж. Гарстанг, У. Фидиан-Адамс). С 1985 г. начат новый этап раскопок, до сих пор не заверченный (под рук. Л. Стейджера и др.). При раскопках в А. последовательно обнаружены слои и укрепления ханаанской, филистимской, эллинистической, рим., визант., мусульм. эпох и времени крестоносцев.

А. среднего бронзового века (ок. 2000–1550 до Р. X.) оказался укрепленным портовым городом хананеев, одним из крупнейших в ту эпоху. Его стены с башнями и воротами перестраивались четырежды только в эпоху бронзы, они охватывали полукольцом стоявший на приморском

холме город (видимо, тот самый, к-рый упоминают «тексты проклятий») с населением ок. 15 тыс. чел. Предполагается, что город был уничтожен египтянами. Для реконструкции идолопоклонства у хананеев и предьстории культа «золотого тельца» важна находка посеребренной статуэтки тельца (символа божества Эла или Ваала), помещенная в глиняную модель святилища (до 1550 до Р. X.).

Раскопки филистимского А. периода раннего железа (ок. 1200–586 до Р. X.) дали сведения о времени и характере появления в Палестине «народов моря». По размеру город не уступал своему предшественнику эпохи хананеев, а его укрепления, построенные ок. 1150 г., включали башни из сырца и валы. По мнению Л. Стейджера, в А. обнаружено производство ранней монокромной керамики, близкой к микенской и свойственной «народам моря», в эпоху ок. 1175 г. до Р. X. и более позднюю (ок. 1150), а также смена ее бирюзовой расписной (черно-красной) «филистимской» посудой, впитавшей местные (ханаанские, егип. и др.) мотивы в Юж. Палестине. Развитие ранних филистимских поселений, т. о., приходится на третью четверть XII в. до Р. X. Обнаружение в А. глиняных привесок для прядения шерсти определенного типа, к-рый характерен только для Эгейского бассейна (о. Кипр), подтверждает их принадлежность носителям микенской культуры.

В персид. период в А. вновь побеждает традиция ханаанской культуры в новой, финикийской, версии, что подтверждают финикийские надписи, появление финикийской керамики, наличие религ. «знаков» богини Танит и кладбище собак V в. до Р. X. с тысячами погребений (изучены ок. 700), видимо связанное с магией врачевания.

Новая эпоха принесла процветание: ее слои достигают 2–3 м, появляются новые типы каменных зданий, откладываются серии монетных и ювелирных кладов, предшествующих разорению А. ок. 300 г. до Р. X. В рим., визант. и ислам. эпохи А. был центром космополитической культуры, что находит археологическое подтверждение как в типичном для эллинистического периода строительстве Ирода Великого, так и в находках, отражающих проникновение синкретических культов (напр., оби-

что одновременно А., Гезер и Лахиш намеревались поставлять припасы хананеям — врагам Египта (№ 287). Египтяне захватили А., рельеф храма в Карнаке изображает штурм войсками Мернептаха «Аскелона, проклятого города, взятого... в минуту слабости» (ANET. № 256). На 8-м году правления Рамсеса III (1187 до Р. X.) была разгромлена коалиция «народов моря», включая города филистимлян А., Ашдод, Экрон, Газу и Гетф.

После завоевания Ханаана избранным народом А. входил в территорию колена Иуды, однако, завладев холмистой частью, «сыны Израилевы» не смогли изгнать филистимлян с равнин (Нав 13. 3; Суд 1. 18–19). В эпоху Судей А. упомянут в рассказе о Самсоне, убившем в этом городе 30 мужей (Суд 14. 19); Давид называет А. среди филистимских городов, правители к-рых будут рады поражению Израиля при горах Гелвуйских (4 Цар 1. 20); гибель А. предсказал прор. Амос (1. 8).

Ассир. источники VIII в. до Р. X. еще признают А. филистимским вместе с Газой и Экроном, но в 734 г. до Р. X. Тиглатпаласар III принуждает А. платить подати, а позже захватывает город. Вплоть до сер. VII в. его цари были лояльны по отношению к Ассирии и город служил опорным пунктом для вторжений в Египет.

После краха Ассирии филистимские города отказались платить подати вавилонскому царю Навуходоносору, за что А. к зиме 604 г. до Р. X. был разрушен, его царь и мн. жители уведены в Вавилон. Город вновь достиг расцвета в период персид. господства. В эллинистический период А. овладели Птолеми, затем Селевкиды; при Маккавеях А. оставался независимым. К 111 г. до Р. X. его независимость от Селевкидов была подтверждена чеканкой особой серебряной монеты. В рим. период А. — свободный греч. город. Царь

лие светильников, украшенных эротическими сюжетами; «кладбище» младенцев, умерщвленных в канализации терм по демографическим или ритуальным причинам).

После победы христианства, в ранне-визант. эпоху, город пережил новый расцвет, став важнейшим центром паломничества. Через А. в Европу вывозили вино для церковных нужд. Его изображения появились наряду с др. местами паломничества на мозаи-



ках Иордании («карта» из церкви в Медеве, VI в.; ц. св. Стефана в Умм-эр-Расас, VIII в.). Неоднократно описывали А. и пилигримы-крестоносцы.

В А. исследованы остатки 3 церквей-базилик нач. V—VIII в. (раскопки 1954, 1967, 1985), в т. ч. с мозаичными полами, содержащими надписи и даты. Первая из них, Богородицы Виридской, ок. 400 г., простояла до прихода крестоносцев и была перестроена в крестово-купольную. Крестоносцы, имевшие в А. епископа, успели превратить в церкви ряд мечетей (собор св. Иоанна, позже св. Павла, из большой мечети кон. VII — нач. VIII в., и др.), а также построили новые, базиликального плана, остатки к-рых сохранились до наст. времени (храм девы Марии, госпиталь мон-ря св. Феодосия, капелла св. Михаила; Д. Принглом учтено 11 зданий).

Правосл. епископы А.: Лонгин (321—325), Авксентий (381), Иовин (415), Леонтий (449—451), Анастасий (ок. 498—499), Антоний (ок. 498 — между 515 и 536), Дионисий (536), Нерсес (VII в.), неизвестный (939), Илия (1146).

Лит.: *Benvenisti M.* The Crusaders in the Holy Land. Jerusalem, 1970; *Avi-Yonah M.* The Holy Land: from the Persian to the Arab Conquest (536 B.C.—A.D. 640). Grand Rapids, 1977; *Dothan T.* The Philistines and Their Material Culture. New Haven, 1982; *Mazar A.* The Emergence of the Philistine Material Culture // IEJ. 1985. Vol. 35. P. 95—107; *Stager L. E.* Ashkelon

Discovered. Wash., 1991; *idem.* Ashkelon // NEAENL. Vol. 1. P. 103—112; *Pringle D.* The Churches of the Crusader Kingdom of Jerusalem: Corpus. Camb., 1993. Vol. 1. N 14—24. P. 61—69.

Л. А. Беляев

АСКЕТИЗМ [греч. ἄσκησις от ἄσκῶ — упражнять], в языческой Греции слово «А.» обозначало упражнения тела (Геродот, Фукидид), упражнения ума и воли (софисты), религ. смысл стал проследиваться уже у пифагорейцев, но особенно в поздней античности — у *Филона Александрийского (Сидоров. Древнехристианский аскетизм. С. 9—10).*

Руины ц. Богородицы Виридской. Ок. 400 г.

В ВЗ группа слов, связанная со словом «А.», встречается в *Маккавейских книгах*, в НЗ глагол ἄσκῶ употреблен лишь

в Деян 24. 16 в широком смысле. В христианстве слово «А.» получило собственное, более глубокое толкование.

Определение. Христ. А., или подвижничество, есть ревность и сила пребывать в деятельном, путем подвигов (постничества, *девства, отшельничества* и др.), общении с Богом, по вере в Господа нашего Иисуса Христа, при помощи благодати Божией, для обретения истинно христ. настроенности как залога к участию в Царствии Небесном.

В богословской лит-ре А. даются, напр., следующие определения: «Практика евангельского отречения, вынужденная христианским законом или просто решением, как средство более строго придерживаться христианского совершенства и более действительно способствовать общему благу христианского общества» (*Dublanchy E. Ascétisme // DTC. T. 1. Col. 2055*); «совокупность средств, которые помогают нам в нашем общении с Богом в любви и через любовь» (*Hamon A., S. I. Ascétisme // Dictionnaire apologetique. 1909. T. 1. Col. 293—299*); «планомерное употребление, сознательное применение целесообразных средств для приобретения христианской добродетели, для достижения религиозно-нравственного совершенства» (*Зарун. С. XI*).

Святые отцы Церкви под А. понимали различные способы приобрете-

ния праведности, *благочестия (Greg. Nazianz. Or. 43; Macar. Aeg. Hom. Spiritual. 4. 17)*. В аскетических памятниках термин ἄσκησις обозначал также совокупность подвигов монахов и отшельников — посты, безбрачие, молитвы и т. п. (*Athanas. Alex. Vita Antonii. Prooem.; Apophthegmata Patrum. Praef.; Palladius. Hist. Laus. Prooem.*).

Аскеза (ἄσκησις), или подвиг, есть метод, к-рым осуществляется практика А. Аскеза — «героическое усилие воли, которое необходимо для приобретения нравственной энергии, сила и крепость права» (*Wörterbuch der philosophischen Begriffe / Ed. R. Eisler. B., 1927⁴. Bd. 1. S. 101*); «покаяние, умерщвление плоти, умерщвление чувств, желаний, отказ от занятий в целях приобретательства, подавление страданий, скорбей — для того чтобы укрепить внутреннюю свободу души или очистить ее» (*Ibidem*); «собрание упражнений, которые поддерживают крепость физическую, питают силу интеллектуальную и моральную» (*Grandmaison L. de. La religion personnelle. P., 1927. P. 90*).

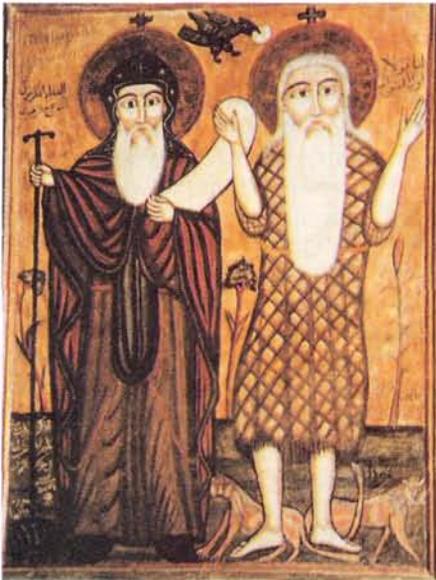
Аскетика — наука, предметом к-рой является А. (*Феодор, архиеп. С. 49*), «выяснение законов духовного подвига в его историческом проявлении и фактической данности» (Там же. С. 50). С аскетикой тесно связано *пастырское богословие*: для установления норм и принципов пастырствования, являющегося задачей пастырского богословия, необходимо изучение пути духовно-нравственного совершенствования; пастырю, чтобы быть водителем, отцом пасомых, необходим подвиг, аскеза. «...Наука пастырского богословия без аскетике безжизненна и мертва и обращается во что-то среднее между литургикой, гомилетикой и практическим руководством», также и наука *нравственного богословия* «без входящего в нее морально-аскетического элемента обратилась бы в сухую схоластику» (Там же).

По учению святых отцов, А. сам по себе, взятый в совокупности его проявлений, еще не составляет совершенства, но посредством него и достигается цель (*Ioan. Cassian. Collat. I 7*).

Обоснование христ. А. Его сущность. Христианство с истоков своего исторического бытия, в учении Господа и Его апостолов, сразу же и недвусмысленно провозгласило себя

религией аскетической. Иисус Христос говорит Своим ученикам: «...если кто хочет идти за Мною, отвергнись себя, и возьми крест свой, и следуй за Мною, ибо кто хочет душу свою сберечь, тот потеряет ее, а кто потеряет душу свою ради Меня, тот обретет ее» (Мф 16. 24–25); «Любящий душу свою погубит ее; а ненавидящий душу свою в мире сем сохранит ее в жизнь вечную» (Ин 12. 25); «Если бы вы были от мира, то мир любил бы свое; а как вы не от мира, но Я избрал вас от мира, потому ненавижит вас мир» (Ин 15. 18–19).

Аскетический идеал — духовно-нравственное совершенство, непосредственное единство с Богом, т. е.



Преподобные Антоний Великий и Павел Фивейский. Икона. Египет. XVIII в. (Мон-рь прп. Антония Великого)

состояние святости. Аскетизм не есть удел немногих избранных, он есть неперемное и необходимое условие подлинной христ. жизни, поскольку каждый христианин призван быть подвижником, «аскетом». «...Каждый из нас, через преуспевание в добродетели, должен доводить себя до меры возраста мужа совершенного...» (Greg. Nyss. De inst. Christ.). Идеал аскетический, по содержанию своему являющийся идеалом общехрист., приобретает особенность идеала аскетического в силу своеобразного понимания, осуществления и достижения его аскетами, подвижниками. Христианин-аскет отстраняет от себя кроме необходимой пищи все касающееся тела. Христианин вообще может иметь собственность, пользуясь ею согласно заповедям Христа, может вступить

законно в брак, не опасаясь очернить свой путь к Богу; христианин, подвизающийся на аскетическом пути, обесмыслит его, если будет т. о. придавать значимость телу, от удовлетворения потребностей к-рого он отказался по *обету*.

Подвижничество не только стремление человека к спасению, но его ревность и сила пребывать в действительном (путем нестяжательности, постничества, девства и т. п.) общении с Богом. «...Царство Небесное силою берется, и употребляющие усилие восхищают его» (Мф 11. 12); «многими скорбями надлежит нам войти в Царствие Божие» (Деян 14. 22). А.— это борьба со страстями и усилие для достижения христ. идеала.

Мон-ри, пустыни наиболее способствуют прохождению аскетических подвигов, но наряду с этим всегда находятся люди, живущие в тех же условиях, что и громадное большинство, и тем не менее ведущие борьбу со страстями. Такие примеры приводятся у свт. *Иринея* Лионского (ар. Euseb. Hist. eccl. V 24), сщмч. *Киприана* Карфагенского (De habitu virginum), свт. *Епифания* Кипрского (De fide), блж. *Иеронима* (Ep. 22. Ad Eustoch.) и др.

Догматические основания христ.

А. 1. Антропологическая основа. Осознание человеком двойственности своей природы сопровождает и воодушевляет подвижника. Суждения о двойственности человеческой природы дают развитие общим положениям об А. у святителей Григория Нисского (De inst. Christ.), Григория Богослова, прп. аввы Исаии и др. Ведь «подлинно, все мы узники плоти, и Божественная частица приmeshана в нас к худшему», — говорит свт. Григорий Богослов (Carmina I 2. 10). «Как земля, привязан я к здешней жизни, как частица Божественного, ношу на груди любовь к жизни будущей» (Carmina I 1. 8). Мысль о двойственности человеческой природы как причине А. у прп. *Антония Великого* и прп. *Макария Великого* Египетского связана с выражением противоречия или раздвоенности человеческой природы в сознании и жизни человека. По мнению прп. Антония, началом, выражающим раздвоенность природы в сознании и жизни человека, служит чувство стыда, а прп. Макарий считал таким чувством смятения души.

Душа, или дух, есть часть человека, но не человек в своей цельности,

«совершенный человек есть соединение и союз души, получающей Духа Отца, с плотью, которая создана по образу Божию» (Iren. Adv. haer. V 6. 1); не только душа христианина становится «причастной Божеского естества» (Macar. Aeg. Hom. Spiritual. 44. 9), но и тело и душа «соделались домом Божиим» (Ibid. 30. 7). «Разве не знаете, что вы — храм Божий», — говорит, обращаясь к Коринфянам, ап. *Павел* (1 Кор 3. 16) и к Фессалоникийцам: «Сам же Бог мира да освятит вас во всей полноте, и ваш дух и душа и тело во всей целостности да сохранится без порока в пришествие Господа нашего Иисуса Христа» (1 Фес 5. 23). Христос воспринял на Себя цельного человека, с душой и телом, почему и спасение сообщается цельному человеку, а не отдельной его части (Greg. Nyss. Contr. Eun. II), «ибо, если бы плоть не имела спасения, то и Слово Божие не стало бы плотью» (Iren. Adv. haer. V 14. 1). Приобщение тела христианина «вечной жизни» является не реальным фактом, но ожидаемой целью. И если полнота вечной жизни может быть достигнута христианином по воскресении, то в виде «залога» она может, должна, быть осуществлена каждым еще в земной жизни (Зарин. С. 58–63).

Прп. Антоний Великий. Икона-таблетка. Новгород. Кон. XV — нач. XVI в. (Музей-квартира П. Д. Корина). Фрагмент



2. Сотериологическая основа. Совершить дело искупления, спасения людей мог только Бог, ибо только Бог мог воссоздать падшую природу человека, освободив ее от греха, и сообщить ей действительную возможность богообщения. Жертва Иисуса Христа была принесена за всех людей, они получили возможность спасения — в силу бесконечной любви Бога к своему созданию спасение было т. о. «объективно совершено». Но человек может спастись только в том случае, если он действительно усвоит себе плоды спасительной Жертвы Христа: спасение должно совершаться в человеке лично, внутренне, в нем самом. Усвоение каждым человеком спасения, совершенного Христом, происходит через нераздельное взаимодействие благодати Божией и человеческих сил (воля человека является существенным условием: где нет воли, там Сам Бог ничего не делает). «...Как благодать Божия не может привитая в душах бегущих спасения, так и сила человеческой добродетели сама по себе недостаточна, чтобы души непричастные благодати возвести к (совершенному) виду жизни» (*Greg. Nyss. De inst. Christ.*). По любви к своему созданию Бог предоставил человеку свободу воли, «чтобы любовью собственного нашего сердца приблизились мы к Нему» (*Isaac. Syr. Sermo 48*). Стремление христианина воплотить в своей личности содержание жизни Христа путем «последования» за Ним, «подражания» Ему основывается на преобладающей в христианине любви ко Христу. «Ко всем же сказал: если кто хочет идти за Мною, отвергнись себя, и возьми крест свой, и следуй за Мною» (Лк 9. 23). Мысль о «последовании» Христу прямо указывает на аскетический момент нравственного уподобления Ему, при этом подчеркивается необходимость активности, борьбы, подвига.

3. Телеологическая основа. По богоподобию человека его нормальная жизнь возможна только в общении с Богом, достигнуть своего истинного назначения и, следов., вечного блаженства человек может в действительно сознаваемом и переживаемом единении и общении с Богом. «...С самою сущностью и природою человека соединено стремление желания к добру и совершенству... с самым естественным его сопряжена бесстрастная и блаженная любовь к тому умопо-

стигаемому и блаженному Образу, которого человек есть подобие» (*Greg. Nyss. De inst. Christ.*). По выражению прп. Макария Египетского, «нет другой такой близости, какая у души с Богом и у Бога с душою» (*Macar. Aeg. Hom. Spiritual. 45. 5*). Человек стремится уподобить свою несовершенную природу идеалу и т. о. ближе соединиться с ним. Результатом религиозно-нравственного единения человека с Богом становится такое преобразование человеческой природы, к-рое святые отцы Церкви называли обожением (θεωσις), выражая т. о. учение НЗ, заключенное в словах Иисуса Христа: «И славу, которую Ты дал мне, Я дал им: да будут едино, как Мы едино. Я в них и Ты во Мне; да будут совершенны воедино...» (Ин 17. 22–23). Прп. Максим Исповедник для характеристики состояния обожения приводит слова ап. Павла: «...уже не я живу, но живет во мне Христос» (Гал 2. 20). Для реального осуществления обожения должен быть исполнен «вечный завет» человека с Богом. Возможность же нарушения этого завета коренится в свойствах тварной несовершенной свободы человека. Реальное участие человека в истинной вечной Божественной жизни, следов., может быть достигнуто, если он свободно и сознательно непрестанно полагает себя в Боге и если он отказывается полагать цель и смысл своей жизни в чем-то другом. Человек в своей жизни может только подражать «благим действиям» Божиим, насколько это возможно (*Greg. Nyss. De profess. christ.*). Добродетельная жизнь ведет к единению с Богом, потому что «концом ее является уподобление Божеству» (*Idem. De Beatitudinibus. Or. 1*).

Делание и созерцание. Представляя жизнь Христа Спасителя, во-первых, как состояние борьбы, делания, или врачевания человечества, к-рое Он воспринял, и, во-вторых, как состояние победы, духовного покоя, или совершенного исцеления природы человеческой, аскеты стремились в своей жизни подражать Христу. Делание, к-рое осуществляет христианин-аскет, представляет собой путь постоянного владычества человека над собой («царский путь»), постоянное самоотвержение и терпеливое самопринуждение.

Свт. Феофан Затворник говорит, что святые отцы различают вещественное делание, или жизнь деятель-



Прп. Симеон Столпник.
Миниатюра из Киевской Псалтири.
1397 г. (РНБ. ОЛДП F6. Л. 58 об.)

ную (бодрость телесная, пост в еде, мера сна и бдения и пр.), и внутреннее делание, или жизнь созерцательную, или духовное и умное делание (Путь ко спасению. М., 1899. С. 228–231). Делание для христианина-аскета есть совокупность подвигов: воздержание, нестяжательность, девство, отстранение от обычаев мира; памятование о Боге как любви, красоте, творце, о человеке как творении Божиим, о скоротечности земной жизни, о кознях диавола; подчинение старцу как охранителю и покровителю духовной жизни аскета, осознание того, что без духовного руководства и отсечения своей воли не избежать самообольщения.

Святые отцы, руководствуясь примером земной жизни Христа Спасителя, определяют и ближайшие средства, при помощи к-рых совершается процесс восстановления человека. Имея в виду прежде всего освобождение природы человеческой от присутствия ей немощей, святые отцы говорят, что зло должно быть изгнано из нашего естества путем противоположным тому, каким оно вошло в мир; зло вошло в мир через преслушание, неисполнение первым человеком — Адамом воли Божией, поэтому изгоняться оно должно послушанием Второго Человека, Второго Адама, т. е. Иисуса Христа (Рим 5. 12–19), Который действительно в течение всей своей земной жизни пребывал в полном послушании воле Божией. По выражению свт. Григория Нисского, «здравием для души

служит исполнению Божественной воли, равно как и наоборот, отпадение от благой воли есть болезнь души, оканчивающаяся смертью» (De orat. Dom. Or. 5).

Духовное созерцание — состояние духовной свободы подвижника с полным бесстрашием, боговидением, действительной любовью к Богу и ближним. Духовное созерцание — цель делания. Само по себе делание как свидетельство стремления человека к спасению не приводит к духовной свободе: она наступает лишь в том случае, если истинное делание освящено благодатью Божией.

С молитвы начинается путь подвижника, проходит в молитве и достигает безмолвной молитвы. «Иное дело — молитвенное услаждение, а иное — молитвенное созерцание», — говорит свт. *Исаак Сирин*. «Иногда же от молитвы рождается некое созерцание, и прерывает оно молитву уст, и молящийся в созерцании становится телом бездыханным, придя в восторг. Такое состояние называем мы молитвенным созерцанием...» Но и в таком мысленном созерцании есть мера, это еще молитва, ибо «мысль еще не переступила туда, где нет уже молитвы, в такое состояние, которое выше молитвы» (*Isaac. Syr. Sermo 15*). Наступает некое созерцание в молитве, «и не молитвою молится ум» (*Idem. Sermo 16*). «Здесь да умолкнут всякие уста, всякий язык; да умолкнет и сердце — этот хранитель помыслов, и ум — этот кормчий чувств, и мысль — эта быстропарящая и бесстыдная птица, и да прекратится всякое их ухищрение. Здесь да остановятся ищущие: потому что пришел Домовладыка» (*Idem. Sermo 15*). «Те, которых ум научился истинно молиться, глаголют с Господом лицом к лицу, как бы в уши Царя» (*Joan. Climacus. 27. 21*). Святые отцы и подвижники используют различные понятия и образы для определения внутреннего состояния подвижника, достигшего совершенства и духовной свободы. Одни характеризуют состояние духа подвижника как состояние «покою», «света» (свт. Григорий Богослов, свт. Григорий Нисский, прп. *Симеон Новый Богослов*); другие — как «изумления» (*Isaac. Syr. Sermo 61*). «Бог есть свет высочайший» (*Greg. Nazianz. Or. 40*); для достигших Его Он является «успокоением всех бывших умозрений» (*Idem.*

Or. 21); все, что находится в этом Божественном мраке и свете, «непостижимо, неизъяснимо и непонятно»; «всякий человек, позволяющий себе объяснять словами этот неизреченный свет, подлинно есть лжец» (*Greg. Nyss. De virg. 10*). По выражению прп. Симеона Нового Богослова, ум, достигший этого, «живет в жизни превыше жизни, будучи светом во свете, но не светом сам по себе. Ибо он тогда видит не себя, но Того, Кто превыше его, и от тамошней славы изменяясь мыслью, всего себя совершенно не сознает» (*Cap. theol. 18*). Он находится в покое, к-рый «есть неподвижность блаженного бесчувствия, с ясным ощущением неизреченных благ, которыми он без труда наслаждается» (*Ibid. 19*).

Ориген и *Евагрий Понтийский* выделяют в христ. жизни 3 этапа: деятельная жизнь, борьба за бесстрашие (ἀπάθεια); гносис (γνῶσις), или созерцание природ чувственных и умопостижимых; и Божественный гносис (θεολογία), у Оригена — это созерцание Божественной природы, у Евагрия — созерцание Св. Троицы, этот высший этап Евагрий называет молитвой (προσευχή) (*Лосский. С. 207*).

Зарождение и исторические этапы А. Райский А. был лишь утверждением человека в святости путем исполнения им воли Божией. Человек в раю не имел страстей, следов., не могло быть и отрицания их. Первый человек обладал бесстрашием, чистотой, блаженством и бессмертием. Заповедь Бога человеку — «от древа познания добра и зла, не ешь от него, ибо в день, в который ты вкусишь от него, смертью умрешь» (Быт 2. 17) — представляла закон поста и воздержания. Прп. Макарий Египетский на вопрос, имел ли Адам общение Духа, отвечает, что «ум первоначально чистый, пребывая в чине своем, созерцал Владыку своего» (*Hom. Spiritual. 45. 1*); и Адам, «пребывая в чистоте, царствовал над своими помыслами» (*Ibid. 15. 23*) и блаженствовал, покрываемый Божественною славою; в Адаме пребывало Слово, и имел он в Себе Духа Божия, «Само пребывающее в нем Слово было для него всем: и ведением, и ощущением, и наследием, и учением» (*Ibid. 12. 7–8*).

Райская жизнь человека могла иметь вид подвижничества, но только вид особенный, ей одной свойственный: в раю было место для послушания, воздержания, стремления

к идеалу жизни, каким является Сам Бог, утверждения воли человека в добре, но там не было борьбы с гордостью, завистью, тщеславием и др. страстями, так как этих пороков в человеке еще не существовало. Райское подвижничество можно назвать лишь подвижничеством идеальным (*Пономарев. С. 10*). Между тем борьба духа со страстями, вместе с воздержанием, стремлением к идеалу жизни, в наст. состоянии человека дает большой материал для характеристики «жизни во Господе», даже выражает эту жизнь.

Грехопадение человека, появления страстей. В Адаме согрешило все человечество — в силу неразрывного единства Адама и человечества, — что привело к появлению страстей: чревоугодие и самоугодие, иначе называемые еще «сластолюбием и самолюбием», любостыжательность, и гневливость, и невоздержание, и множество др. страстей. Но из всех по тому значению, какое они имеют в жизни, первое место свт. *Василий Великий* отдает первым двум страстям — чревоугодию и самолюбию (*Constitutiones asceticae. 4*). Свт. *Игнатий (Брянчанинов)* и свт. Феофан Затворник, согласно древней традиции, выделяют 8 основных страстей (Путь ко спасению. С. 270–271).

Человек сотворен по образу и подобию Божию; а грех, увлекая душу в страстные пожелания, изменил красоту образа. Но Бог, сотворивший человека, есть истинная жизнь; потому, кто утратил в себе подобие Божие, тот утратил и общение с жизнью; а кто вне Бога, тому невозможно быть в блаженной жизни. Итак, заключает свт. *Василий Великий*, возвратимся к первоначальной благодати, к-рой чуждыми сделали мы себя через грех, и снова украсим себя по образу Божию, бесстрашием уподобившись Творцу (*Sermo 13*).

Господствующим в христ. подвижничестве настроением духа является чувство *покаяния*, слагающееся из скорби, раскаяния и плача. Если, по свидетельству собственного сознания, душа наша находится в ненормальном состоянии, имея в себе борьбу двух начал — доброго, «естественного», и злого, «противоестественного», и при этом вопреки божественному порядку последнее властвует над первым для погибели человека, то очевидно, что покаяние здесь как выражение горького сожаления и раскаяния о потерянной

участи, граничащей с положением ангелов, необходимо как лекарство, врачующее душу и делающее ее более мягкой и достойной милосердия Божия. Чувство покаянной скорби свойственно всем аскетам; блж. Иероним с этой т. зр. называл жизнь инока «жизнью плачущего». Это чувство проявилось у св. *Ефрема Сирина*, он доходил до чрезвычайного умиления — великого дара, приводящего с собой мн. добродетели. Св. Ефрем молился Богу даже о том, чтобы Господь ослабил волны Своей благодати, даруемой ему, ибо сердце его не может выдержать такого обилия ее (см.: *Ioan. Clim.* 29). Свт. Григорий Богослов является создателем молитв в форме «плачей» («Плач и моление ко Христу», «Плач о страданиях души своей» и др.). «Какой это правит мною закон? Отчего я на земле стал узником плоти? Как тело примешано к легкому духу? Не весь я чистая природа — ум, не весь и худшая — персть» (*Carmina* II 45); «Но Ты — Царь, разреши, разреши меня от земных уз и вчини в небесное ликостояние» (*Carmina* II 49).

Дохристианский А. 1. Задатки А. у древних евреев выразились в следующих формах и состояниях: назорейство, служение при скинии, состояние «сынов», или «ликов пророческих», нищета, отшельничество. Древняя из этих форм подвижничества — назорейство, представлявшее собой обет необязательный, суть к-рого состояла в том, что мужчина или женщина, дававшие этот обет, удалялись от об-ва и мира, чтобы всецело посвятить себя служению Богу. Они должны были воздерживаться от вина и крепкого напитка, от всего, что приготовлено из винограда, и от ягод винограда (*Числ* 6. 1–4), не стричь волос, не прикасаться к мертвому телу. Обет назорейства давался на неопределенное время, пожизненное назорейство не предписывалось установлениями, его принимали по доброй воле лишь немногие. По окончании обета приносилась дорогая жертва — беспорочный агнец (во все-сожжение), агница в жертву за грех и овен беспорочный в жертву мирную. Назорейство было известно и до законодательства, к-рое только осватило его (*Числ* 6. 13–21). Др. видом подвижничества считается служение при скинии, служение не обычное, священническое, а особенное, по обету, даваемому чаще всего родителями лица, проходящего этот

подвиг. Типическим представителем этого служения в истории евр. народа является пророк *Самуил* в период всей своей жизни, но особенно в годы детства и отрочества (1 Цар 1. 10–2. 11, 18–19). Задатки подвижничества среди евреев усматриваются в т. н. пророческих школах, или союзах, инициатором устройства к-рых был прор. Самуил. Несмотря на то что главной целью этих школ было служить источником учительства для просвещения народа, т. е. цель общественная, но при этом существовала и др. цель — индивидуальное совершенствование членов школы, при осуществлении к-рой и имели место элементы подвижничества. «Лики пророческие», или «силы пророческие», жили общинами, руководимыми «отцами», пользовались общинным содержанием, носили особую мантию с кожаным поясом, ходили толпами и были многочисленны, по крайней мере в позднейшее время (после Самуила): в Свящ. Писании упоминаются случаи, когда пророки собирались по сто и более человек (3Цар 18. 4; 22. 6). Следующая форма подвижничества у евреев — это нищета, хотя и проявившаяся более внешним образом — в виде нестяжательности. Типическими носителями и выразителями этого подвига являются *Ионадав* и его потомки, упоминаемые в Книге пророка Иеремии (35. 6–10); как пример нищеты имя Ионадава часто встречается в аскетических творениях святых отцов и учителей Церкви. Свт. Григорий Богослов отмечает наставление в нестяжании, какое преподавал детям Ионадав (см., напр.: *Greg. Nazianz. Carmina* I 2. 10).

Формой подвижничества было отшельничество в пустыню. Представителями такого образа жизни являлись ветхозаветный пророк *Илия* и *Иоанн Креститель*. Прп. Антоний Великий, напр., проводя мысль, что для истинно духовного подвижника лучше жить в пустыне, чем «в шумном многолюдстве», ссылается на то, что и Иоанн Предтеча был в пустыне до дня явления своего Израилю, также и «Илия пророк сподобился получать пищу от ангелов, а это было не среди толпы народной, не в городе или в селе, а в пустыне» (*Добротолубие*. Т. 1. С. 44–45). Прп. Антоний, по свидетельству его биографа свт. *Афанасия Великого* Александрийского, «говаривал сам себе, что в жизни Илии, как в зеркале, подвижник



Прор. Илия в пустыне.
Клеймо иконы «Огненное восхождение прор. Илии». 1-я пол. XVII в. (АМИИ)

должен всегда изучать собственную свою жизнь» (*Athanas. Alex. Vita Antonii*. 7). По словам свт. *Иоанна Златоуста*, Иоанн Предтеча «не имел нужды ни в доме, ни в постели, ни в столе, ни в чем другом подобном, но, нося плоть, вел какую-то ангельскую жизнь» (*In Matth.* X 4).

2. В I в. до Р. X. в евр. среде возникают «секты» *ессеев* и *терапевтов*, у к-рых А. приобретает своеобразные черты. Ессеи строго следовали Закону Моисея, жестко соблюдали ритуальную чистоту. Обет безбрачия, по-видимому, не был для них пожизненным; бедность, в качестве идеала, воспринималась как состояние переходящее, за к-рым должно было последовать обладание всеми земными благами. Находки в Кумране расширили представления о ессеях, нек-рые ученые стали говорить о них как о «кумранских монахах» (*Sutcliffe E. F. The Monks of Qumran... Westminster, 1960*), но в конце концов возобладало суждение, что ессеи оставались верными иудаизму, в их учении и культе более ярко проявился «ветхозаветный аскетизм» (*Cross F. M. The Ancient Library of Qumran... N. Y., 1961*). Терапевты («название это дано или по той причине, что они, подобно врачам, лечат и исцеляют от страданий, причиняемых пороком, души приходящих к ним, или потому, что они чтут Бога и служат Ему в совершенной чистоте» — *Euseb. Hist. eccl.* II 17. 3) целиком посвящали свою жизнь созерцанию Бога. Оставив дом, семью, отдав все свое

имущество детям, родственникам или знакомым, они селились в пустынных местах. Терапевты придерживались строгого воздержания. Мужчины и женщины жили отдельно и сходились только для общественных богослужений. Молились они утром и вечером, а в промежутке занимались чтением и истолкованием Свящ. Писания. По словам Филона Александрийского, «заложив сначала в душе, как некую основу, воздержание, они на нем воздвигают другие добродетели» (Ibid. II 17. 16). Жизнь терапевтов напоминала жизнь христ. иноков, что дало повод *Евсевию Кесарийскому* назвать их «первыми провозвестниками евангельского учения» (Ibid. II 17. 24).

А. I–III вв. 1. Идеал Иисуса Христа и апостолов. Христос прошел путь полнейшего безусловного самоотречения, исполнил волю Божию по отношению к человеку, Своим подвигом (подвигом совершеннейшего послушания) поставил человечество в нормальное отношение с Богом. «Слово делается послушным Отцу через то, что Оно стало подобно нам, и через то, что приняло от нас (наше), врачаю наше непослушание и становясь для нас Образцом повиновения, вне которого невозможно получить спасение» (*Ioan. Damasc. De fide orth.* III 1). Послушание Сына Отцу выразилось в Воплощении («уничжил Себя Самого, приняв образ раба, сделавшись подобным человекам и по виду став как человек; смирил Себя, быв послушным даже до смерти, и смерти крестной» — Флп 2. 7–8).

Отличительной чертой апостолов было отречение от собственности. По заповеди, к-рую Господь дал им при отправлении на проповедь, первохристи. миссионеры не должны были иметь никакой собственности (Мф 10. 9–10). Столь же бескорыстными проповедниками были пророки, когда они, подобно апостолам, переходили из одной общины в др. для утверждения веры (*Didache.* 11. 3–6).

Проповедь Христа и Его апостолов свидетельствовала о том, что христ. жизнь есть постоянное нравственное совершенствование (Флп 3. 12–15), что это совершенствование может осуществляться путем постничества (Лк 2. 37), девства (Мф 19. 11–12; 1 Кор 7. 8, 25–28, 32–34; Откр 1–4) и нестяжательности (Мф 19. 21; Мк 10. 21).

2. Эпоха гонений на христиан выдвинула на первый план подвиг

мученичества, долг охранять свою веру, хотя бы ценою мук и крови. Этот нравственный интерес тотчас же сказался на характере обоснования А. Простой опыт показывал, что богатые неохотно расстаются с удобствами жизни, что пристрастие к имуществу и удовольствиям лишает мужества и внутренней свободы. Поэтому в отречении от собственности, привязывающей к жизни, стали видеть лучшее средство для воспитания стойкости и силы сопротивления языческим властям, покушавшимся на религ. свободу. «Итак, смотри, подобно страннику на чужой земле, не приготовляй себе ничего более, как сколько тебе необходимо для жизни; и будь готов к тому, чтобы, когда господин этого города захочет изгнать тебя из него за то, что не повинуешься закону его, — выйти тебе в свое отечество и жить по твоему закону беспечально и радостно» (*Herma. Pastor. Sim.* 1). С. М. Зарин указывает 2 основных аспекта влияния мученичества на аскетизм: 1) аскетизм иногда рассматривался и практиковался как приготовление к мученичеству; 2) аскетизм в нек-рых своих проявлениях являлся подражанием мученичеству. К тому же «появившееся после прекращения гонений монашество сделалось как бы особою, новою, добровольною формою мученичества»; в этой связи Зарин приводит слова свт. Игнатия Брянчанинова: «монашество и мученичество — один и тот же подвиг в разных видах» (*Зарин.* С. 662–670).

В древнецерковном сознании мученичество мыслилось как высшая аскеза, как подвиг, характеризующий жизнь во Христе (*Сидоров.* Древнехристианский аскетизм. С. 61). Аскетом-мучеником был один из великих отцов Церкви, сщмч. *Игнатий Богоносец*. Своего друга, буд. мученика, *Поликарпа* Смирнского он наставляет соблюдать *трезвение* (бдительность), быть стойким в духовной брани: «Бодрствуй, стяжав неусыпный дух», «будь же бдителен, как подвижник Божий», «стой твердо, как наковальня, на которой бьют» (*Игн. Поликарп.* 1–3). Быть мучеником для сщмч. Игнатия означало быть истинным учеником Христовым, «на Христа уповали и Его ожидали и спаслись верою в Него, посредством единения со Иисусом Христом сделавшись достовозлюбленными и досточудными святыми» (*Игн. Фил.* 5).

Черты «мученического аскетизма» прослеживаются в соч. «Увещевание к мученичеству» Оригена, к-рый был сыном мученика и сам претерпел мучения.

Название «аскет» в первые три века прилагалось, во-первых, к лицам, пребывавшим в молитве и часто присутствовавшим у богослужения. Идеалом такого подвижничества были, напр., *Анна* пророчица, в молитве и постах служившая Господу до самой глубокой старости (*Cyr. Hieros. Catech.* X 19), за что и получила прозвание «ἀσκήτρια εὐλαβεστάτη» (греч. — благоговейнейшая подвижница), молитвенник ап. *Иаков Праведный*, брат Господень, до последней минуты жизни молившийся за убивавших его (*Euseb. Hist. eccl.* II 23). Во-вторых, аскетами называли тех, у кого преимущественными подвигами были пост и воздержание. Ориген говорит о нравственном значении поста и воздержания: пост не есть сам по себе добродетель, а только основа др. добродетелей, в посте мы умерщвляем тело наше и поработаем не ради самоубийства, а для того, чтобы «умертвить земные уды — блуд, нечистоту, похоть злую» (Кол 3. 5). Та же мысль просматривается

Свт. Игнатий Богоносец,
Икона-таблетка. Новгород.
Кон. XV — нач. XVI в. (НГОМЗ).
Фрагмент



и у *Тертуллиана* в послании «К жене», где он на воздержание смотрит как на начальный подвиг, обуславливающий собою более успешное искоренение страстей, смотрит на него как на «подпору целомудрия» (Ad uxor. I 8). В-третьих, к аскетам причислялись те, кто отличался делами особенной благотворительности и презрения к миру, напр. те, кто все свое имущество отдавал в пользу Церкви или в пользу бедных. Этот вид А., где основной добродетелью является нестяжательность, имел свое начало еще в иерусалимской общине первых христиан, где «было одно сердце и одна душа; и никто ничего из имения своего не называл своим, но все у них было общее» (Деян 4. 32). *Серапион*, еп. Антиохийский (кон. II в.), будучи посвящен во епископа, пожертвовал все свое имение в пользу Церкви и вел аскетическую жизнь (*Hieron. De vir. illustr. 41*). Сщмч. Киприан Карфагенский (1-я пол. III в.) после принятия христианства отдал все свое имущество в пользу бедных (*Ibid. 67*). К нестяжателям относятся современник свт. Киприана Карфагенского александрийский пресв. *Пиерий*, к-рый, по свидетельству блж. Иеронима, «отличался удивительным аскетизмом и был подвижником добровольной нищеты» (*Ibid. 76*), и мн. др. лица.

В-четвертых, почетное имя аскетов в Церкви первых трех веков христианства давалось вдовам («Вдовиц почитай, истинных вдовиц. ... Истинная вдовица и одинокая надеется на Бога и пребывает в молениях и молитвах день и ночь» — 1 Тим 5. 3, 5), но особенно девственникам и девственницам, решившимся ради Царствия Небесного на подвиг девства, или целомудрия, как совокупности всех нравственных и умственных совершенств. Уже из 1-го послания ап. Павла к Коринфянам видно, что между христианами Коринфской Церкви были искатели и ревнители целомудрия, апостол писал им: «Безбрачным же и вдовам говорю: хорошо им оставаться как я» (1 Кор 7. 8), т. е. девственником. О 4 дочерях Филиппа, ап. от 70, одного из 7 диаконов Иерусалимской Церкви (Деян 21. 8–9), по одним источникам, известно, что 2 из них до конца жизни пребывали в девстве, по др. — все 4 несли на себе этот подвиг, за что и удостоились дара пророчества (*Euseb. Hist. eccl. III 31. 3–5*). В нач. II в. свидетельства о девстве встречаются

в посланиях *мужей апостольских* сщмч. Игнатия Богоносца, еп. Антиохийского, и сщмч. Поликарпа, еп. Смирнского: «Кто может в честь плоти Господней пребывать в чистоте, пусть пребывает без тщеславия» (*Игн. Полик. 5*), «юноши должны быть непорочны во всем, преимущественно же заботиться о целомудрии и удерживать себя от всякого порока... а девам жить с непорочною и чистою совестью» (*Полик. Смирн. 5*); согласно прп. *Иоанну Дамаскину*, сщмч. Игнатий говорил одному пастырю, чтобы он не возлагал ни на кого ига девства, ибо небезопасно это стяжание и нелегко сохранить его, когда оно бывает по принуждению (*Sacra parall. 96. 245*).

Со временем свидетельств о девстве становится больше. В век апологетов они встречаются у мч. *Иустина Философа* (I Apol. 15), *Афинагора* («Между нами найдешь даже многих и мужчин и женщин, которые состареваются безбрачными, надеясь теснее соединиться с Богом. Если жизнь девственная и целомудренная более приближает к Богу, а худой помысл и пожелание удаляет от Него, то мы, избегая худых помыслов, тем паче избегаем таких дел» — *Legat. pro christian. 33*), *Минуция Феликса* («У нас целомудрие не только в лице, но и в уме» — *Octavius. 31*), *Тертуллиана* (Ad uxor. I 4), *Оригена* («У христиан есть мужи, которые служат Божеству отсечением от души всякой похоти... совершенное девство почитают» — *Contr. Cels. VII 48*), сщмч. *Ипполита Римского* (In Dan. 17), сщмч. Киприана, еп. Карфагенского (*De habitu virginum*), и сщмч. *Мефодия*, еп. Патарского (*Conv. decem virg. I 1*). Идеал девства у сщмч. Киприана — идеал церковный, он неразрывно связан с представлением о благочинии (*Сидоров. Древнехристианский аскетизм. С. 68*). Обоснование целомудрия достигло своей высшей точки развития в этот период в произведении сщмч. Мефодия «Пир десяти дев». Священномучник выступает здесь с проповедью воздержания, прославляя девственную чистоту, соединяемую с мудростью, как высший идеал христ. жизни. Девство (*παρθενία*) он тесно соединяет с «целомудрием», или «целоумием» (*σωφροσύνη*), являя тем самым внутреннюю суть данного аспекта христ. воздержания, к-рое есть прежде всего и гл. обр. воздержание сердца, ума и души, позволяю-

щее человеку сохранять цельность образа Божия в себе. «Харизматическое освящение девства включает в себя и то особое служение в Церкви, к которому призываются девственные души: именно они, как получившие «обновление и возрождение Духа и как совершеннейшие по степени преуспеяния», становятся «помощницами» Христа, чтобы «с помощью содействовать проповеди для спасения других»... В этом пункте, — отмечает архиеп. Михаил (Чуб), — с особой выразительностью встречаются и соединяются экклезиологические и аскетические высказывания св. Мефодия, сделавшиеся впоследствии в этом сочетании жизненной программой, которую монашество в течение многих веков призвано было осуществлять в недрах Церкви» (Сб. 11. С. 47). Сочинение сщмч. Мефодия Патарского о девстве, представляя синтез всего, что было выработано по вопросу о целомудрии в первые три века, и в то же время являясь попыткой осветить этот предмет и с богословско-философской стороны, служит как бы переходным мостом к IV в., когда то, что у сщмч. Мефодия было еще в начальном состоянии, получило глубокое развитие.

На девство, т. о., смотрели не как на заповедь, а как на обет, как на дело свободной воли, к-рое человек мог взять на себя и мог не брать, но взявши, непременно должен был хранить ради Царства Небесного. Как обет, избираемый добровольно, девство в силу этого считалось подвигом высшим, ему даже приписывалось 2-е место после мученичества.

В первые века христианства существование христ. общества вполне гармонировало с запросами духовной природы его членов. Живое предание о Христе, Его жизни и делах, живая проповедь апостолов, соединенная с воплощением ее в жизни, молитвенность апостолов, особенно молитвенность св. Иакова, брата Господня, девство возлюбленного ученика Христова Иоанна, девство ап. Павла, безбрачие учеников его Тимофея и Тита, нестяжательность апостолов, имеющих при себе лишь необходимое, и т. п. — все это вызывало воодушевление, к-рое имело результатом выбор аскетического подвига как господства духа над плотью ради единения со Христом. Аскетами назывались тогда великие молитвенники, постники, нестяжатели, девственники — лица, осуществляющие

в своей жизни тот или иной подвиг. А. воспринимался как обет, а не как заповедь, соответственно и лица, следовавшие ему, назывались «избраннейшими из избранных» (*Clem. Alex. Quis dives salvetur. 36*). Характерно для А. этого времени, что следовавшие ему оставались жить в гражданском обществе: рим. законы против безбрачия и подозрительное отношение к уединенным обществам служили препятствием для подвига отшельнического, если девственники и девственницы и составляли при церквях нек-рого рода союзы, то это было тайной для рим. правительства.

2-я пол. III в., со времени гонения *Деция*, характеризуется появлением А. в форме отшельничества, или анхоретства, еремитства. Христ. общество, испытавшее потрясения, не было столь сплоченным, как в предыдущий период. Падших, отступивших от христианства, было так много, что о них в Церкви был поднят вопрос, как принимать их снова в общение (*Cypr. Carth. De lapsis; Epistolae 9, 10, 44*). С одной стороны, изошренные пытки, к-рым подвергали верных христиан, с др. — стремление уйти от мира не из-за страха, но чтобы сохранить свою христ. жизнь в чистоте, побуждали христиан удаляться в пустынные места. Отшельничество, как не ограниченное никакими внешними препятствиями, могло безболезненно существовать наряду с др.

Прп. Павел Фивейский. Миниатюра из Киевской Псалтири. 1397 г. (РНБ. ОЛДП F6. Л.140 об. 1397 г.)

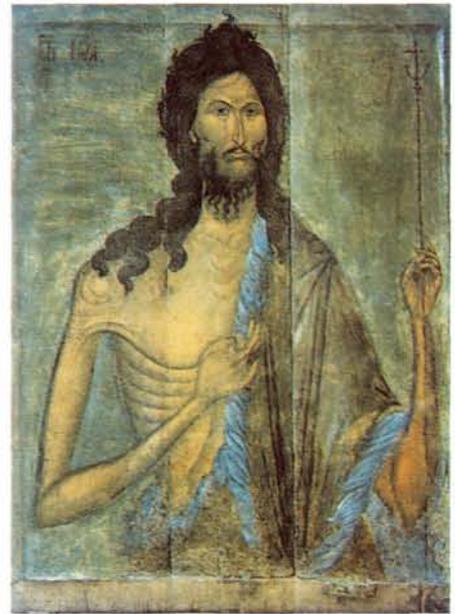


видами подвижничества лишь позднее, когда христ. религия становится господствующей. Основателями отшельнического образа жизни были преподобные Павел Фивейский и Антоний Великий, к-рые не по малодушию, как другие, но по стремлению к преуспеваю в Божественном созерцании удалились в пустынные места, хотя первый из них сначала вынужден был уйти в пустыню, чтобы избежать наветов от родственников во время гонения (его жизнь и деятельность описаны блж. Иеронимом в «Житии Павла, первого отшельника»). Особенностью отшельничества по сравнению с общезнанием было то, что последователи уединенного образа жизни, не довольствуясь разрушением диавольских козней между людьми и желая сражаться с демонами в открытой брани, безбоязненно удалялись в уединенные места обширной пустыни, подражая Иоанну Крестителю, всю жизнь проводившему в пустыне.

К кон. III в. в Церкви были созданы все предпосылки для зарождения монашества. Однако для того, чтобы это новое явление в христ. жизни приобрело ясную форму, потребовалась такая личность, как прп. Антоний Великий.

А. IV в. Преимущественное внимание аскетов этого времени, воодушевленных идеей подвижничества, было обращено не столько на то, что известно как практика жизни подвижничества, сколько на истолкование основ последнего. Эти основы, объясняя те или др. формы подвижничества IV в., вместе с тем составили фундамент для А. последующих веков, когда в силу этого подвижничества мысль не столько уже работала над истолкованием своих основ, сколько над указанием «практик», над характеристикой определенных состояний души подвижника.

«С тех пор, как я начал вести жизнь монашескую, — свидетельствует прп. Антоний, — не было нигде общежития, в котором бы заботились о спасении других, но всякий из древних монахов по окончании гонения подвизался особо» (*ActaSS. Maii 14*). Все согласны, говорит *Созомен*, что монашеский образ жизни «на высоту строгости и совершенства, своими нравами и приличными упражнениями, возвел монах Антоний Великий» (*Hist. eccl. I 13*). Архиеп. *Филарет (Гумилевский)*, ссылаясь на



Св. Иоанн Предтеча. Икона. XIV в. (РИАМЭ)

блж. Иеронима, считает, что такое утверждение верно лишь отчасти: прп. Антоний не был основателем общежитийной мон. жизни, но он прославил, «осветил монашескую отшельническую жизнь, и именно в том виде, что сотни утвердили кущи свои не вблизи один от другого, но и не вдали от кущи великого старца, коего пример и наставления служили правилом жизни» (*Учение. § 109*). Согласно жизнеописанию прп. Антония, составленному свт. Афанасием Великим, свой подвижнический подвиг прп. Антоний начинает близ селения, где он жил, раздав все свое имущество и препоручив воспитание малолетней сестры «верным девственницам». Он руководит своими помыслами, выполняет ручную работу, заработанное же отдает нуждающимся и молится непрестанно. Прп. Антоний имел руководителем более опытного подвижника. «Для начинающего инока в воле и рассуждении старца заключалась вся дисциплина внутренняя и внешняя», простейшая форма старчества совмещалась с отшельничеством. Старцы были носителями живого церковного предания. Духовно возмужав, преподобный и сам становится старцем (*Сидоров. Древнехристианский аскетизм. С. 126–127*). Имея нек-рые навыки подвижнической жизни, прп. Антоний увеличивает свои подвиги: он проводит в заброшенной гробнице более 15 лет, выдержав тяжкие искушения. Обретя т. о. опыт духовной борьбы, прп. Антоний ушел

в Фиваидскую пустыню, где уединенно прожил еще 20 лет. Здесь он достиг полноты духовного возмужания. Слава о нем как о великом святом привлекла к нему мн. страждущих и жаждущих христ. подвигов. Преподобный многих убедил избрать отшельническую жизнь. Прп. Антоний оставил в местах своего пребывания еще неск. иноческих поселений, в т. ч. Писпир, к-рую свт. Афанасий называет «внешней горой», отправившись затем на восток, к Красному морю. Здесь он избирает высокую гору («внутренняя гора»), на к-рой и подвизается, окормляя духовно посещающих его иноков, клириков и мирян.

Прп. Антоний имел мн. последователей и продолжателей — преподобных Аммона Нитрийского, Макария Александрийского, Макария Египетского, Вениамина в Нитрии и др. Ученики его несли высокие идеалы монашества во все уголки Египта и соседние страны. В Н. Египте центры монашества, возникшие в пустынях Нитрийской, Келлии и Скиту, имели связь с прп. Антонием, пользовались его руководством.

Младший современник прп. Антония прп. Пахомий Великий, основатель общежительного иночества, по св. Крещению удалился в пустыню, где под руководством старца вел подвижническую жизнь, прежде чем сам стал наставником. Он не только устроил ряд мон-рей по берегам Нила в В. Египте, но и написал Правило, или Устав монастырский.

Прп. Макарий Египетский первым обосновался в наиболее суровых условиях Скитской пустыни. Прп. Макарий ушел в пустыню в возрасте 30 лет. Выдолбив 2 пещеры в каменной горе, в одной устроил дарохранительницу. Еще в Египте он слышал о св. Антонии и теперь из Скита направился к нему, чтобы получить руководство и укрепиться в мыслях (по крайней мере дважды он посещал прп. Антония — *Aposthymata Patrum*. 4). После кончины прп. Антония вокруг прп. Макария стала собираться братия. Он явился продолжателем дела прп. Антония. В пустыне собрались отшельники не только из Египта, но и из др., отдаленных, регионов.

Прп. Макарию относят многочисленные сочинения, «сыгравшие выдающуюся роль в истории православного аскетического богословия» (Сидоров. Древнехристианский аске-



Прп. Макарий Египетский.
Роспись ц. Вознесения Господня
мон-ря Милешево (Сербия). Ок.1236 г.

тизм. С. 139), хотя сам прп. Макарий «никогда не был писателем. Влияние этот неведомый писатель, условно именуемый «Макарий», оказал огромное» (Мейендорф. Византийское богословие. С. 124). В этих творениях дана мистическая форма оправдания А. «Теория мистицизма и истолкование мистических состояний духа у прп. Макария, — пишет И. В. Попов, — всецело церковные и своими корнями соприкасаются с апостольским веком. Влияние посланий ап. Павла чувствуется на каждом шагу» (С. 17). На аскетические подвиги прп. Макарий смотрит как на средство, к-рым достигаются мистические состояния духа.

Выйти из ограниченности своей человеческой природы и измениться в Божественное естество — вот что составляло последнюю цель отречения, длинного и долгого подвига. «Душе, истинно во Христа верующей, должно из нынешнего порочного состояния перейти в состояние иное, доброе, и нынешнее уничтоженное естество изменить в естество иное, Божественное, и соделаться естеством новым» (*Macar. Aeg. Hom. Spiritual.* 44. 5). Человек, приблизившийся к совершенству, делается «чем-то бóльшим себя самого, потому что таковой обожается уже и соделывается сыном Божиим» (Ibid. 15. 33). Его душа, в единении и в срастворении со Св. Духом, «делается вся светом, вся — оком, вся — духом, вся — радостью, вся — упокоением,

вся — радованием, вся — любовью, вся — милосердием, вся — благостью и добротой» (Ibid. 18. 10). Достижные этой степени совершенства «суть и сыны, и господа, и боги» (Ibid. 17. 1), «цари, владыки и боги» (Ibid. 27. 3). Силою Духа и вследствие духовного возрождения человек не только возвращается к первобытному совершенству Адама, но становится выше его, «потому что делается обоженным» (Ibid. 26. 2).

Обожение, к-рого стремится достигнуть подвижник, возможно лишь при условии самого тесного общения с Богом. Душа и тело христианина — это дом Божий (Ibid. 30. 7), сосуд небесного мира — Духа Св., обитель небесного и истинного Царя Христа (Ibid. 10. 4). «Бог туне дарует Себя верующим, в краткое время человек делается наследником Божиим, Бог вселяется в теле человека, и Господь имеет у Себя прекрасную обитель — человека! Как небо и землю сотворил Бог для обитания человеку, так тело и душу человека создал Он в жилище Себе, чтобы вселиться и упокоиться в теле его, как в доме Своем, имея прекрасную невестою возлюбленную душу, сотворенную по образу Его» (Ibid. 49. 4). Человек Божий не только сам в Боге, но и Бог в нем. Дух, обитающий в человеке, проникает все его существо. «...Божественное веяние Святаго Духа... проникает все существо души и помыслы, и всю сущность, и все телесные члены прохладяет и упокоевает Божественным и неизглаголаным упокоением» (Ibid. 2. 4). Вследствие такого осенения Св. Духом человека и происходит как бы нек-рое срастворение души с Духом.

Согласно прп. Макарию, отречение от мира необходимо для того, чтобы освободить ум для внутренней работы и по возможности беспрепятственного размышления о Боге, одного внешнего удаления от обычных условий жизни для этого недостаточно. Отказавшись от собственности и оставив общество людей, можно, однако, внутренне, в самой своей мысли и в своей любви, делить себя между Богом и миром (Ibid. 43. 3). Необходимо не только удалиться от мира, но и забыть о нем.

Естественным дополнением и углублением понятия отречения от мира служит учение о «собранности ума» и о «собирании помыслов». Последнее отрицает мечтательность и предполагает строгую дисциплину



Прп. Макарий Египетский.
Икона-таблетка. Новгород.
Кон. XV — нач. XVI в. (ГТГ). Фрагмент

мысли. Трудно всецело сосредоточиться на Богообщении, даже живя в пустыне и находясь в уединении. Мыслью овладевает мечта о прошедшем и будущем, к-рое могло быть доступно. Эту мечтательность христ. аскеты называют «кружением помыслов» (Ibid. 27. 18). В противоположность этому «собирать помыслы» — значит сосредоточивать мысль на самом себе и на потребностях собственной души, а «собранностью ума» называется такое состояние сознания, когда вся мысль бывает устремлена к Богу и Божественному (Ibid. 31. 1–3).

А. нашел свое обоснование в трудах великих отцов каппадокийцев, прежде всего в сочинениях свт. Василия Великого. Свои суждения об А. свт. Василий Великий изложил во мн. сочинениях: «Предначертаание подвижничества», «Слово подвижническое и увещание об отречении от мира», «Слова о подвижничестве — первое, второе и третье», «Подвижнические уставы подвижающимся в общежитии и отшельничестве», «Правила, кратко и пространно изложенные в вопросах и ответах», «Нравственные правила», письма: «К кесарийским монахам», «О совершенстве монашеской жизни», «К настоятелю монахов» и др. В творениях свт. Василия с предельной четкостью выражается характернейшее свойство всего правосл. аскетического богословия — его всецелый и бескомпромиссный «антиэлитаризм» (Си-

доров. Древнехристианский аскетизм. С. 168). Поэтому и в его послании «О совершенстве жизни монашеской», носящем характер аскетического трактата, речь идет не только о монашеском совершенстве, но о совершенстве христианском.

Цель аскетической жизни, согласно свт. Василию, — «спасение души» (Prologus. 5). В осуществлении этой цели нужно соблюдать постепенность. Оставление забот о земном имуществе, отречение от мира «есть разрешение уз этой вещественной и временной жизни, свобода от человеческих обязательств, делающая нас более свободными начать путь к Богу» (Asceticon (fus.). Resp. 8). Ибо сокрушение сердца, смирение ума, освобождение души от страстей неосуществимо при наличии пощения о земном богатстве.

Определяя сущность А. как пути к спасению, свт. Василий видит ее в возобновлении живого союза с Богом через очищение от страстей. «...Кто в подражании сам, насколько возможно, достиг бесстрастия Божия естества, тот восстановил образ Божий. А кто уподобился Богу указанным способом, тот, без сомнения, приобрел и подобие Божией жизни, постоянно пребывая в вечном блаженстве» (Sermo 13). Для достижения этой цели нужно приложить все усилия, чтобы никакая страсть не властвовала над подвижником. Прежде всего этому способствует девство, к-рое «заключается не в одном только воздержании от деторождения, но вся жизнь и быт и нрав должны быть девственны, во всяком занятии безбрачного показывая неустрашенность» (Ibidem). В осуществлении подвижнической жизни необходима душевная и умственная собранность. Самособранность — такое настроение духа, когда человек в состоянии контролировать все отправления его. Рассеянность же происходит от праздности ума и беспечности от неверия в присутствие Бога (Asceticon (brev.). Resp. 21). Душевной собранности должно способствовать и уединенное жительство (Asceticon (fus.). Resp. 6), а также совершенное послушание наставнику, к-рое предполагает не только, чтобы по его совету удерживаться от несообразного, но чтобы без его воли не совершать и похвального (Prologus. 5).

Для идущего аскетическим путем необходимо воздержание, к-рое, согласно свт. Василию, не «совершен-

ное удержание себя от пищи (это будет насильственное разрушение жизни), но удержание себя от сластей», хотя подвиг воздержания касается не только воздержания от яств. Воздержанный в отношении славы смиренномудр, в отношении имущества нестяжателен и т. п. «Строгий закон воздержания назначает меру языку, пределы — очам, непытливое слышание — ушам» (Asceticon (fus.). Resp. 16). «Воздержание (ἡ ἐγκράτεια) есть истребление греха, отчуждение от страстей, умерщвление тела даже до самых естественных ощущений и пожеланий, начало духовной жизни, податель вечных благ, уничтожающий в себе жало сластолюбия, потому что сластолюбие есть великая приманка к злу» (Ibid. Resp. 17).

Мысль о необходимости ради успешности умного созерцания с воздержанием относиться к телу отражена в классической аналогии свт. Василия Великого, где он душу сравнивает с возницей, а тело — с конем: «Прекрасная вещь конь, и чем он по природе резвее и горячее, тем лучше; но нужно держать его в узде и править им, потому что не наделен он рассудком. Если же возница на нем, то он попытается воспользоваться природными свойствами коня» (Constitutiones asceticae. 2). Однако воздержание для каждого должно быть определяемо по его телесной силе. Тем более нужно иметь в виду, что излишнее воздержание поведет к ослаблению тела, а это обстоятельство послужит причиной и препятствием для осуществления подвига и для достижения добродетелей, потому что болезненное тело не в состоянии бывает работать. Следов., воздержание имеет своей задачей лишь урегулирование движений тела, а не уничтожение последнего, как бы зла по естеству. Тело ограничивается в своих потребностях ради покорения «мудрования плоти», дабы тем легче ум укреплялся «в полезнейшей молитве», а не потому, что оно — зло по естеству, тело именно не зло по естеству. Вместе с этим совершенно отвергается и взгляд, допускающий в аскетическом мировоззрении не относительный, условный дуализм, а гностически абсолютный, безусловный, по к-рому аскеты будто бы добро по естеству видели в одном духе, а в теле — зло по естеству.

Подвижник, переступивший уже «меры естества человеческого», вступает в «ангельский чин», ибо



жизнь его есть «жизнь ангельская». Основанием для такого сближения служит, во-первых, то, что аскет, подобно ангелам бесстрастным, старается совершенно подавить всякую мысль о страстях, и, во-вторых, не развлекаясь ими и не подчиняясь плотским вожделениям, погружается в непрестанное лицезрение Бога (Sermo 13).

Основанием аскетического богословия святителя является добродетель любви, прежде всего — любви к Богу. Любовь и красота, как известно, составляют неотъемлемые стремления всего живущего. Человек не научается, согласно свт. Василию, любви, но вместе с устроением человека «вложено в нас некоторое прирожденное стремление к общению любви». Силой своей любовь объемлет всякую заповедь Божию (Asce-ticon (fus.). Resp. 2). Люди по природе стремятся к прекрасному, т. е. к благому, «а благ Бог, к благому же все стремится; следовательно, все стремится к Богу» (Ibidem).

Идеал евангельский и идеал церковный были неразсторжимы в А. свт. Василия, как и в А. большинства отцов и учителей Церкви. Все, что вводил свт. Василий, он старался осмыслить, чтобы это исполнялось разумно, с убеждением, для чего он вел беседы, в к-рых законы избранной им жизни выводил из Свящ. Писания, подтверждал примерами из отцов и объяснял их. Личный опыт иноческой жизни и общение со мн. подвижниками привели его к убеждению в преимуществе общежительной формы монашества перед отшельнической. Свт. Василий Великий стал основателем киновий в М. Азии. Тип этих киновий не был строго общежительным и включал в себя черты отшельничества (Сидоров. Древнехристианский аскетизм. 172–173). «Василий,— отмечал свт. Григорий Богослов,— превосходнейшим образом соединил и слил оба эти рода жизни. Построил скиты и монастыри не вдали от общин и общежитий, не отделяя одних от других, как бы некоторой стеной, и не разлучал, но вместе и привел в ближайшее соприкосновение и разграничил, чтобы и любомудрие не было необщительным, и деятельность не была нелюбомудренной» (Ог. 43).

Свт. Григорий Богослов сыграл немаловажную роль в развитии аскетического богословия. Эта тема раскрывается в основном в его поэти-

ческих произведениях. Говоря о высоком значении А., он называет его третьим рождением в сравнении с др. двумя рожденьями — плотским и благодатным. Чрез три рожденья, согласно св. отцу, может проходить человек во время своей жизни: первое рождение ведет начало от плоти и крови, по нему люди являются на земле и скоро исчезают; потом есть рождение чистого Духа, когда нисходит озарение на омытых водой. Но есть и третье рождение, к-рое слезами и скорбями очищает в нас образ Божий, очерненный грехом. Первое из этих рождений человек имеет от отца, др.— от Бога, а в третьем — он сам себе родитель и служит для мира прекрасным светилом. В этой аналогии важно не столько сравнение А. с плотским рождением, сколько сравнение его с Крещением. Исходным побуждением к таинству Крещения со стороны человека, согласно святым отцам, служит познание греховности своей собственной природы и жизни в связи и сопоставлении с той жизнью, носителем к-рой является Божество и к-рая, как в зеркале, может отражаться и в человеке; где нет подобного познания своего нравственного состояния, там не может быть и таинства Крещения, потому что это противоречило бы прямой заповеди Спасителя крестить лишь того, кто имеет веру, как живую уверенность в своей собственной греховности и стремление заменить ее, путем возрождения и христ. воспитания, святостью. То же познание своей собственной природы или своего собственного естества является исходным началом, по суждению св. отцов-аскетов, и в подвиге А., как в своего рода крещении (Carmina II 2. 3).

Единение с Богом (обожение), к к-рому стремится христианин, имеет основой любовь к Богу (Definitiones minus exactae). Аскетический образ жизни, согласно свт. Григорию, ведет к обожению человека: «И вокруг светозарного Царя предстоит непорочный, небесный сонм — это те, которые поспешают с земли, чтобы стать богами, это Христоносцы, служители креста, презрители мира, умершие для земного, пекущиеся о небесном, светила мира, ясные зеркала света. Они видят Бога, Бог — их, и они Божии» (In laud. virg.). Христоносцы-подвижники стоят выше земли, едва касаясь мира, они не связаны узами

брака, земных стяжаний и день и ночь возносят молитвы к Христу (Ad Hellenium). Воздержание необходимо не только аскетам, но каждому христианину. «Первый закон,— говорит он в Слове «О смиренномудрии, целомудрии и воздержании»,— жить умеренно, но есть и второй. Патриарха Авраама, боговидца, великого мужа, Домостроитель высочайших таинств, отвлекши от дома, от рода, от отечества, легко перевел в землю чуждую странником, пресельником, бездомным, скитающимся, его влекла вера в исполнение больших надежд». «Хорошо обязать супружеством, только целомудренно, уделяя большую часть Богу, а не плотскому союзу. Лучше остаться свободным от уз, все отдать Богу и высшим мирам» (In pudicitiam).

Для общения с Богом необходимо собирание ума (Carmina II 1. 53). Путь к обожению лежит через добродетель (Tetrastichae sententiae. 56). Наконец, путь к единению с Богом проходит через молитву. Через молитву и очищение ума человек приобретает опыт частичного богопознания, по мере приближения к цели оно становится все полнее (Ог. 32). Обожение есть, т. о., вершина богопознания.

Вполне согласен с ними в своем подходе к христ. А. и третий великий каппадокиец — свт. Григорий Нисский, хотя его личный жизненный путь отличался от монашеского пути святых Василия Великого и Григория Богослова. Сочинение свт. Григория Нисского «Об устроении человека», не будучи писано со специально-аскетической целью, тем не менее заняло весьма видное положение в доктрине подвижничества как своего (Евагрий Монах. Наставления о подвижничестве // Добротолюбие. Т. 1. С. 579), так и последующего времени. Причина этого кроется в самом характере суждений сочинения, близко граничащих с А. «В человеческом составе дух, или ум», понимаемый в смысле всей духовно-нравственной сущности человека, «управляется Богом, а умом — наша вещественная жизнь» (De hom. orif. 12) — вот основной принцип, на к-ром строится аскетическое учение свт. Григория.

«Кто намерен душу и тело по закону благочестия привести к Богу... должен предаться течению добродетели, отрешив себя от уз жизни, всецело и единственно предав себя вере





и жизни Божией...» (De inst. Christ.). Уподобиться Богу, по мысли свт. Григория, значит сделаться праведным, святым, благим. Человек может достичь этого уже в земной жизни (De orat. Dom. Or. 2), но при этом достижение цели возможно, если по воле Божией душа очистится благодатью и будет чистою приведена к Богу (De inst. Christ.). Совершенство «любомудрия», согласно свт. Григорию, состоит в том, «чтобы будучи великим, смиряться сердцем и осуждать свою жизнь, не падая в своей совести, будто соделали что-либо достойное Бога» (Ibidem). В жизни любомудрия святитель большое значение придает девству, этому подвигу он посвятил специальное соч. «О девстве». «...Подвиг девства составляет некоторое искусство и способность к достижению более божественной жизни, содействуя живущим во плоти уподобляться естеству бесплотному» (Greg. Nyss. De virg. 5). Девственная жизнь, полагает свт. Григорий, «есть некоторый образ блаженной жизни в будущем веке» (Ibid. 13).

У аввы Исаии Египетского и аввы Евагрия Понтийского А. построен на различии в человеке тела, души и духа, или ума (владычественного), суждения об этом проходят через все их сочинения. Достаточно сослаться из творений аввы Исаии на то место, где он говорит, что тело, душа и дух в состоянии святости составят из себя единство действием Св. Духа (Добротолубие. Т. 1. С. 461. О храме ума), каковое они имели до разъединения, т. е. до падения прародителей, а из сочинений Евагрия указать место, прямо составленное по свт. Григорию Нисскому: «Разумная душа действует в соответствии с природой, когда желательная часть ее устремляется к добродетели, яростная же часть сражается за эту добродетель, а разумная часть обращается к созерцанию тварных вещей (Practicus. 86). Учение о трехчастной природе человека известно под именем трихотомии. Но очевидно, что это не та трихотомия, которая признавала в человеке помимо тела два самостоятельных духовных начала. Аскетическая трихотомия имеет др. форму: в человеке кроме тела нужно признавать одну душу, одно духовное начало, только до своей деятельности дающее возможность различать в себе 3 части. Если добродетель находится в разумной части души,

она называется благоразумием, разумением, мудростью, если в желательной — целомудрием, любовью, воздержанием, в яростной — мужеством и терпением, во всей душе — праведностью (Ibid. 89).

Аскетическое учение Евагрия строится как восхождение от делания к созерцанию и его высшей ступени — богословию: «Христианство есть учение Спасителя нашего Иисуса Христа, состоящее из деятельного, естественного, и богословского любомудрия» (Ibid. 1). Целью духовного делания является очищение ума и бесстрашие, целью естественного созерцания — раскрытие истины, сокрытой в вещах, «но отстранение ума от материальных вещей и обращение его к Первой Причине является даром богословия» (Gnosticus. 49). «Созерцание Святой Троицы — начало гнозиса: это *θεολογία* (Ориген пользовался тем же словом для обозначения этой высшей степени совершенства), — пишет В. Н. Лосский. — Это еще и молитва (*προσευχή*), или «чистая молитва». Таким образом, богословие, гнозис Троицы и молитва для Евагрия являются синонимами. ...очищение, начатое в *προσκή*, где аскет добродетелями побеждает страсти, должно завершиться в гнозисе. Добродетель, говорит Евагрий, это не что иное, как мысль, рожденная под действием страсти, которая ей противостоит. Гностик, или «видящий», должен следовать этому очищению, освобождая себя от образов посредством духовного познания. На высшей ступени он будет освобожден от простых мыслей молитвой (Kephalaia gnostica. VII 26)» (Лосский. С. 208–209). Евагрию Понтийскому принадлежит термин «умная молитва» (Мейендорф). Византийское богословие. С. 124), ставший традиц. в визант. *исихазме*.

Евагрий Понтийский произвел синтез богословия и практического монашества. Он как бы завершает начальный период в истории монашества (см.: Сидоров. Евагрий. С. 52).

Исихазм. В начале движения исихазма стоят первые отцы-пустынники преподобные Аммон, Макарий, определенное место в нем занимает и авва Евагрий. Затем этапы развития этого движения: палестинский исихазм (преподобные Варсонофий и Иоанн), синайский исихазм (преподобные Иоанн Лествичник и Исихий Синаит), сир. исихазм (свт. Исаак Сирий и др.), оно обогатилось мето-

дом Иисусовой молитвы, получило богословское обоснование в сочинениях свт. Григория Паламы и распространилось по слав. странам, в т. ч. и в России (Там же. С. 66). И. Хаусхерр полагает, что историю учения исихастов нужно начинать лишь с появления сочинений прп. Симеона Нового Богослова (X–XI вв.), наряду с этим можно говорить о способе молитвы, практиковавшемся в первые века христианства (Hausherr. P. 102). Из неких высказываний прп. Иоанна Лествичника (VI–VII в.), отмечает протопресв. Иоанн Мейендорф, «можно даже предположить, что синайский игумен уже знал практику соединения Иисусовой молитвы с дыханием, которая была впоследствии воспринята исихастами в XIV веке» (История Церкви. С. 287).

Прп. Григорий Синаит († 1360), «учитель безмолвия», явно предпочитал путь отшельнической жизни общежителю монашеству, к-рое он знал по личному опыту на Синае. «Безмолвие, по имени своему, — говорит он, — и делания у себя заводит такие, чтоб в мире и тишине совершать их. Ибо Бог наш есть мир, превыше всякой молвы и шума сущий» (Добротолубие. Т. 5. С. 219). Одни, продолжает прп. Григорий, и пение и молитва «благоискусно» совершают и проводят жизнь, имея благодать и ни в чем не встречая препон, «другие до конца наипаче безмолвие держали, несмотря на то, что были простецами, и единые с Единым Богом соединившись, во единой молитве полное почерпали довольство» (Там же. С. 220–221). Однако цель безмолвнической жизни для прп. Григория, как и для др. исихастов, совпала с целью, к-рую Свящ. Писание ставит перед всеми христианами: осознать благодать Крещения, уже дарованную человеку, но скрытую грехом (Там же. С. 129).

Исихастская духовная жизнь находила место и в больших мон-рях, где были старцы, духовные отцы, к-рые пользовались не меньшим авторитетом, чем игумены. В то же время и безмолвники, исихасты, нередко вели полуобщинный образ жизни: неск. монахов собиравшись около учителя, вместе подвизаясь и молясь, по субботам и воскресеньям посещая монашескую общину, к-рой были приписаны. Такому образу жизни на Афоне следовал свт. Григорий Палама (1296–1359); он критиковал чрезмерный исихазм, осо-



бенно если это выражалось в пренебрежении к литургической жизни. Впосл. он поселился в афонской Великой лавре св. Афанасия, затем вновь ушел в пустыню. В 30 лет был рукоположен во пресвитера в Фессалонике, основал скит ок. Верии и 5 дней недели жил в полном одиночестве, а в субботу и воскресенье приходил к братии для совершения литургии и беседы. Когда примерно через 5 лет свт. Григорий вернулся на Афон, он придерживался того же образа жизни (Meiendorff. История Церкви. С. 301–302). Здесь в скиту св. Саввы свт. Григорий Палама написал «Триады в защиту священнобезмолвствующих». Исихастскому пути спасения свт. Григорий посвятил сочинения «О молитве», «Слово на Введение во храм Пресвятой Богородицы», «Слово в честь прп. Петра Афонского» и др.

Сильнейшим средством внутреннего очищения и в то же время любви к Богу свт. Григорий считал молитву — лишь силой молитвенного общения, полагал он («О молитве»), тварь может соединиться с Творцом (PG. 150. Col. 1117 B). Полного очищения человек может достичь только через совершенство в деятельности, через настойчивое продвижение по пути подвижничества, через созерцание и «созерцательную молитву». В ограничении ума от тела, в «удерживании ума внутри тела» свт. Григорий видит основной признак истинного исихаста. Умная молитва представляется свт. Григорием как самый трудный и самый скорбный путь к спасению, но именно он и ведет к вершинам духовного совершенства. При этом непременимым условием должно быть соединенные молитвенного делания с остальной деятельностью подвижника. Этот путь святитель рекомендует всем желающим спастись, но считает, что только в монашеской жизни, вдали от мира, есть благоприятные условия для его прохождения. Своеобразной в аскетическом учении свт. Григория Паламы является «художественная» молитва, хотя, как отмечает архиеп. Василий, приемы «художественной» умной молитвы были довольно широко известны на правосл. Востоке задолго до свт. Григория Паламы и афонских исихастов: описание приемов этой молитвы можно найти уже у преподобных Иоанна Лествичника, Исихия Синаита, Симеона Нового Богослова (Васи-

лий (Кривошеин), архиеп. С. 128–131). Свт. Григорий исходит из правосл. учения о том, что тело человека является творением Божиим, храмом живущего в нем Св. Духа, поэтому, полагает он, нет ничего предосудительного в том, чтобы пользоваться им как вспомогательным средством при совершении умной молитвы. Такими средствами являются: соединение молитвы с дыханием (ἀναπνοή), принятие молящимся определенного положения тела (τὸ ἕξω σχῆμα) (Там же. С. 138–139). 1-е средство, или способ вознесения молитвы, не является обязательным и предназначено в основном для новонабачального, с Божией помощью с большим трудом и терпением он научается удерживать ум внутри себя, достигнув состояния внутреннего пребывания ума, безмолвник уже легко сохраняется в нем благодатью Божией; 2-й способ также не представляет существенную сторону умной молитвы, он служит вспомогательным средством для собирания ума в себя, чему способствует сосредоточение взора на одном месте (PG. 150. Col. 1112 BC, 1113 CD), по мнению свт. Григория, этот способ полезен не только для начинающих, но и для преуспевших в умном делании, ибо «некоторые, употребляя этот вид молитвы, имели Божество, слышащее их» (PG. 150. Col. 1113 C). Восхождение ума к Богу и непосредственная беседа с Ним — вот цель и содержание духовной молитвы. Высшее духовное состояние человека, когда он отделяется от всего тварного, носит у свт. Григория Паламы наименование безмолвия, исихии.

Исихастская традиция в течение столетий сохранялась на Афоне. Здесь научились безмолвной молитве прп. Максим Грек (XVI в.) и прп. Никодим Святогорец (1748–1809). Афонский мон. прп. Никодим и Макарий, еп. Коринфский, в 1782 г. в Венеции издали собрание святоотеческих текстов о чистой молитве «Φιλοκαλία» (Добротолубие), переведенное на слав., а затем на рус. язык (со мн. добавлениями), оно стало источником возрождения исихазма (Meiendorff. История Церкви. С. 321).

Отношение подвижничества к общественной деятельности. Будучи личной жизнью человека, А. предполагает и служение обществу. Вступая на путь подвижничества, аскеты отдают свое имущество,

все заработанное ближним (нестяжательство). Но основная роль А. в об-ве — духовная: сочувствие, сострадание и нравственное руководство. «Самое упокоение», молитва, согласно прп. Макарию Египетскому, «в избытке своем приводит к милосердию и другим служениям, как-то: к посещению братии и служению словом» (Hom. spiritual. 40. 6). «Блажен инок, который всякого человека почитает как бы богом после Бога. Блажен инок, который на содеяние спасения и преспеяние всех взирает, как на свое собственное. Монах тот, кто, от всех отделяясь, со всеми состоит в единении» (Evagr. De orat. 121–122, 124).

Осозательно проявлялась способность и возможность подвижников благотворно влиять на мир, даже не смешиваясь с ним, являя ему издали, из кельи, из затвора, из пустыни, плодотворный пример и поучение для преодоления зла добром, для приближения земного к небесному.

Влияние упомянутых праведников и таких, как св. Савва Освященный, св. Максим Исповедник, прп. Стефан Новый, прп. Феодор Студит, прп. Афанасий Афонский, св. Лазарь Галисийский, св. Евфимий Солунский, Симеон Новый Богослов, было громадно. Проповедническая кафедра у одних, уединенная келья у др., иногда столп. Когда имп. Лев I сблизается с еретиками, мольбы народа заставляют прп. Даниила Столпника сойти со столпа для обличения царя, и тот просит у него прощения.

Прп. Даниил Столпник.
Роспись ц. Спаса Преображения
на Ильине улице в Новгороде.
Мастер Феофан Грек.
1378 г.



На Руси подвижники появились почти сразу после Крещения ее: преподобные *Антоний* и *Феодосий*, Печерские угодники, преподобные *Сергий* и *Герман Валаамские*, прп. *Авраамий Ростовский*, прп. *Варлаам Хутынский*, прп. *Никита Переяславский* (Столпник), прп. *Сергий Радонежский*, прп. *Кирилл Белозерский*, прп. *Савва Сторожевский*, прп. *Зосима*, *Савватий* и *Герман Соловецкие*, прп. *Пафнутий Боровский*, прп. *Нил Сорский*, прп. *Александр Свирский*, прмч. *Корнилий Псково-Печерский*, прп. *Иов Почаевский*, свт. старец *Серафим Саровский*, свт. *Игнатий* (Брянчанинов) и еп. *Феофан (Говоров)*, затворник Вышенский.

Афонскому мон., вполсл. старцу Немецкого мон-ря *Паисию (Величковскому)* принадлежит труд славяно-рус. издания «Добротолубия» (1793), где он не только дал перевод греч. «Филокалии» прп. *Никодима Святогорца*, но и включил нек-рые переводы на рус. язык, не вошедшие в греч. издание. Имея личное общение со старцами Оптиной пустыни, старец *Паисий* познакомил их с



Прп. *Паисий (Величковский)*.
Портрет с акафистом, составленным
учениками преподобного.
Коп. XVIII в. (ЦАК МДА)

Иисусовой молитвой, способствовал утверждению исихастской традиции на Русской земле. В XIX в. еще более расширенное издание «Добротолубия» осуществил на совр. рус. языке прп. *Феофан Затворник*.

Свт. *Игнатий (Брянчанинов)* в «Аскетических опытах» и «Аскетических наставлениях», собрав последовательно статьи, написанные им в разное время, когда он был архимандритом и когда стал епископом, представил новое в рус. духовной лит-ре аскетически-богословское



Свт. *Игнатий (Брянчанинов)*,
еп. *Кавказский*. Портрет.
Коп. XIX — нач. XX в. (ЦАК МДА)

учение о внутреннем совершенствовании человека в быту монашеском. В гл. «О молитве» святитель определяет молитву «как средство и состояние общения человека с Богом» (Аскетические опыты // Творения. М., 1996^Р. Т. 1. С. 140). Молитву он считает высшим занятием для ума человеческого, чистую молитву (когда молящийся помнит «только Бога и греховность свою») — начальной причиной восхищения ума к Богу, достижения «состояния сверхъестественного», «в сверхъестественное состояние восходят только святые угодники Божии, обновленные Святым Духом, совлекшиеся ветхого Адама, облекшиеся в Нового» (Там же. С. 153). Возлюбив подвиг молитвы, наставляет свт. *Игнатий*, возлюби уединение, возлюби молчание, «оно сохраняет силы души неразъединенными, способными к постоянной молитве во внутренней клетке» (Там же. С. 156). Особое значение свт. *Игнатий* придает Иисусовой молитве. В гл. «О молитве Иисусовой» устами старца, объясняющего ученику необходимость творения Иисусовой молитвы, он говорит: «...внутренним деланием, умною молитвою, трезвением, хранением и блюдением ума, вниманием называется одно и то же: благоговейное, тщательное упражнение в молитве Иисусовой» (Там же. С. 207). В своих сочинениях свт. *Игнатий* часто ссылается на святых отцов. Святые отцы, говорит он, написали много сочинений о молитве, чтобы дать правильное руководство делателю ее. Говоря, напр., о способе творения Иисусовой молитвы, святитель ссылается на прп. *Иоанна Лествичника*: «Механизм святого

Иоанна Лествичника необходимо соблюдать и при способе, который изложен преподобным *Нилом Сорским* во 2-м Слове его Предания или Устава Скитского. Преподобный *Нил* заимствовал способ свой у греческих отцов, *Симеона Нового Богослова* и *Григория Синаита*, и несколько упростил» (Там же. С. 263). Для руководства деятельностью монаха, направления ее «на истинный путь Богоугождения» свт. *Игнатием* был составлен «Отечник», в него вошли избранные изречения святых отцов и повести о житии старцев.

Аскетическое богословие глубоко разработано прп. *Феофаном Затворником*, аскетом по призванию и по жизни. Для него характерно, что в своем очерке аскетизма «Путь ко спасению» он подробно, ступень за ступенью рассматривает путь, каким должен идти христианин, лишь выделяя то, что предпочтительнее для перерождения всей жизни, обретения жизни новой, такой, какая приводит ко спасению. Здесь излагается не доктрина христ. А. IV в., а собственная аскетика преосвященного автора, хотя и составленная под большим влиянием святоотеческой аскетической лит-ры.

«Подвижничество есть непрестанная победность» (С. 267). Условием всех внутренних побед является первая победа над собой. Для этого необходим «дух ревности», проникая все существо, он изгоняет грех и из души, и из тела, тем «спасает нас от нравственной порчи и растления» (С. 10). Мученики, говорит свт. *Феофан*, охотно шли на смерть, потому что их сжигал внутренний огонь, дух деятельной ревности. «Такая ревность производится действием благодати, однако же и не без участия свободной нашей воли. ...Пробуждается желание и свободное искание (действием извне), потом нисходит благодать (через таинства) и, сочетавшись с свободою, рождает мощную ревность. И никто не думай сам собой родить такую силу жизни: об ней должно молиться и быть готовым принять ее» (С. 14).

Божественная благодать, разъясняет свт. *Феофан*, воздействует на сердце человека тогда, когда в него проникает дух человека своим сознанием, а за ним все силы души и тела. «Внутри-пребывание собственно есть заключение сознания в сердце, напряженное же собрание туда сил души и тела есть существенное

средство, или делание, подвиг. Впрочем, они взаимно друг друга рожают и предполагают, так что одно без другого не бывает» (С. 206). Собирается в сердце нужно всеми силами — умом, волей, чувством. Собираение ума в сердце есть внимание, воли — бодренность, чувства — трезвение. Внимание, бодренность и трезвение — это 3 «внутренних делания», к-рыми совершается «самособрание» и действует «внутри-пробывание». Вслед за деланиями душевными должны направляться внутри и телесные: за вниманием обращенная внутри очей, за бодренностью — напряжение мускулов во всем теле «в направлениях к персям», за трезвением — оттеснение расслабляющих движений, подавление услаждения и покоя плоти (Там же).

Свт. Феофан подчеркивает отличие «внутри-пробывания» и собирания от углубления при размышлении: последнее исходит только от ума, не затрагивая др. силы, и остается в голове. «Внутри-пробывание» является «условием истинного господства человека над собою, следовательно, истинной свободности и разумности, а потому и истинно-духовной жизни» (С. 207). Вступивший внутри себя видит иной мир, «делание» состоит здесь в том, чтобы со всевозможным напряжением вставлять себя в строй (стояние в мире духовном) в отношении вседержительства, всезрительства Божия, домостроительства спасения. Перечисляя упражнения, какие Сам Бог в Свящ. Писании указал как средства к возвращению человеком потерянной чистоты и целостности, — пост, труд, бдение, уединение, удаление от мира, хранение чувств, чтение Свящ. Писания, причащение, обеты и др., — свт. Феофан подчеркивает, что все эти подвиги будут лишь упражнениями, если «благодать не пройдет через них» (С. 224). «Вступая в подвиг, — наставляет свт. Феофан, — не на нем останавливай внимание и сердце, но минуй его, как нечто стороннее, — разверзай себя для благодати, как готовый сосуд, полным себя Богу преданием» (С. 231). Когда ум видит строение мира духовного, сердце ощущает сладость и издает теплоту. Это «соуслаждение духовному есть первый признак оживления умершей души от греха» (С. 239).

Сердце оживляется в чувствах своих преимущественно молитвой. Свт. Феофан выделяет 3 степени мо-



Свт. Феофан Затворник.
Литография П. Ф. Бореля.
1860 г. (ГИМ)

литвы: 1) молитва телесная, делательная, — в чтении, стоянии, поклонах («внимание отбегает, сердце не чувствует, охоты нет: тут — терпение, труд, пот»); 2) молитва внимательная («ум привыкает собираться», «вниманием срастворяется со словом писанным и говорит как свое»); 3) молитва чувств — «кто перешел к чувству, тот без слова молится, ибо Бог есть Бог сердца». Когда достигнуто молитвенное чувство, «прекрати всякое другое делание и стой в нем», советует святитель (С. 242–243), ибо, как говорит прп. Иоанн Лествичник, «Ангел Хранитель наш молится с нами» (28. 11).

Молитва — это устремление ума и сердца к Богу. Когда подвижник «утвердился внутри» и обратил всю свою силу на дела самоисправления, очищения себя от страстей, на Богоугодные дела, когда эта работа поглощает все его внимание, все его труды, все его время, тогда перед ним открывается главная цель — тяготение к Богу. Духовными деланиями ум все более будет утверждаться в Богозрении, «навыкнет стоять умом в зрении Бога» (С. 301). Это зрение дается через молитву и в молитве. Молитвенное предстояние Богу «есть начаток восхождения к живому Богообщению» (Там же). Вкусивший сладости Божией устремляется к безмолвию. «Возлюбившие блаженное безмолвие проходят делание умных сил и подражают образу их жизни» (С. 310). Только те, кто «сочетались с безмолвием» для того, чтобы наслаждаться любовью Бога, жаждающие этой любви, влекомые ею, — только они могут быть названы безмолвниками. Безмолвие неми-

нуемо стоит на пути к Богообщению. Действие духовного огня в последних степенях христ. совершенства возводит подвижника к совершенной чистоте и бесстрастию (С. 312). «И вот наконец Богообщение и Боговселение — последняя цель искания духа человеческого, когда он бывает в Боге и Бог в нем». Эти «таинники» Божии, их состояние подобно апостольскому, ибо они так же «познают волю Божию и слышат как бы некий глас, и они, совершенно соединив чувства свои с Богом, тайно научаются от Него словам Его» (С. 313–314).

А. на Западе связывается прежде всего с именами св. *Мартина Турского* († 397) и прп. *Иоанна Кассиана Римлянина* († 435). Об аскетических подвигах св. *Мартина* свидетельствует его житие, написанное *Сильпицием Севером*. Св. *Марином* были образованы первые колонии отшельников в рим. Галлии. Несомненно здесь влияние вост. А., хотя и неск. «смягченного». Прп. *Кассиан*, напр., стремился приспособить опыт вост. подвижничества (он описал подвиги легендарных пустынников в своих «Собеседованиях» и «Установлениях») к условиям Галлии (см.: *Усков*. С. 65). В VI в. св. *Колумбан* покинул мон-рь Бангор в Ирландии, чтобы, отказавшись ради Христа от родины, на чужбине найти подходящую пустынь для аскетических подвигов.

До нач. XII в. христ. А. на Западе, практиковавшийся почти исключительно в монашеской форме, был тесно связан с эпохой ранних отцов Церкви. Прп. *Венедикт Нурсийский* (VI в.) признается основным вдохновителем А. в католичестве. Мирозерцание прп. *Венедикта* наиболее ярко выразило дух древнего иночества. Его «Устав», по словам самого автора, предназначался для монахов-киновитян, однако это не означало, что общежительство прп. *Венедикт* противопоставлял отшельничеству, элементы анахоретства находят свое место в «Уставе». 7-я гл. излагает суть аскетического богословия прп. *Венедикта*, таковой является смирение: лишь путем смирения в наст. жизни возможно восхождение на небесную высоту (*Сидоров*. Древнехристианский аскетизм. С. 341–348). Жизнь монахов-*бенедиктинцев* проходила в общежитии, но в жизни *камальдулов* присутствовали элементы анахоретства, *картузианцы* же



были по преимуществу анахореты. *Еремиты* практиковали форму покаяния в затворе (DS. Col. 977).

В последующей истории зап. иночества стала все более доминировать организующая и дисциплинирующая сила, «в результате такого все усиливающегося доминирования форма здесь стала все сильнее подавлять содержание; обратной стороной этого процесса явилась «реакция мистицизма» (Франциск Ассизский и др.) — мистицизма уже надрывного и прелестного» (Сидоров. Древнехристианский аскетизм. С. 349), выразившегося в демонстрации стигматов, уподоблении Христу или серафиму («второй Христос», «ассизский серафим», «серафический отец»). «Надрывный» А. *Бернарда Клервоского*, *Франциска Ассизского*, *Гертруды Хельфтской*, характерный для средневековья XII–XIII вв., становится образцом святости в католич. Церкви.

Отношение к А. С самого возникновения подвижничества отношение к нему было и остается неоднозначным и на Западе, и на Востоке. В лит-ре часто приводится исторический пример, свидетельствующий о презрении и злобе, к-рые были характерны для отношения толпы к появившимся в IV в. в Риме монахам: на похоронах молодой мон. Блезиллы, умершей, как говорили, от чрезмерных постов, народ требовал выгнать монахов из города, побить камнями, бросить в реку. Такое происходило не только на Западе, где язычество было еще довольно сильно, но и в вост. областях, когда случалось пустынножителю прийти в город за к.-л. надобностью.

По мнению противников А., он индивидуалистичен и эгоистичен, противоречит заповеди любить ближнего, исключает к.-л. общественную деятельность — отсюда А. неразумен и противоречит чувству самосохранения. Существует и др. направление в критике А., отрицающее самобытность христ. А. указанием на то, что будто бы он представляет собой копию А. буддийского. Точкой отправления, источником зарождения буддийского подвижничества служит идея ничтожества человеческого бытия, обусловленная ощущением страдания. Подобное сознание сплошного повседневного страдания, проникающего всякое бытие и связанного с жизнью, приводит буддиста к тому, что он усиленно ищет

средства освободиться от этих зол жизни. Таким средством освобождения является отречение от воли к жизни, самоистязание, пассивное, безучастное отношение к миру. Высшая область совершенства, какая только доступна буддийскому подвижнику, — погружение в нирвану, в состояние совершенного покоя, в к-ром уничтожено все, что касается не только физической, но и духовной природы человека. Целью буддийского А., т. о., является не спасение, а «избавление», не бессмертие, а упразднение жизни. Это не жертва ради Бога, не жертва ради жизни — это ускорение конца бытия. Напротив, А. христ. организует естественные силы и способности человека для достижения жизни вечной.

Лит.: *Беляев А.* Любовь Божественная: Опыт раскрытия главнейших христианских догматов из начала любви Божественной. М., 1884; *Zöckler O.* Askese und Mönchtum. Frankfurt, 1897; *Пономарев П.* Догматические основы христианского аскетизма: По творениям вост. писателей-аскетов IV века. Каз., 1899; *Петр (Екатериновский), ep.* О монашестве. Серг. П., 1904; *Mutz F. X.* Die christliche Aszetik. Paderborn, 1909; *Кожеевников В.* О значении христианского подвижничества в прошлом и настоящем. М., 1910; *Hausherr I.* La méthode d'Oraison Hesyhaste // Or. Chr. 1927. N 36. P. 101–209; *idem.* Hésychasme et prière. R., 1966; *Buonaiuti E.* Le origini dell' ascetismo cristiano. Pinerolo, 1928; *Tanqueray A.* Précis de Théologie Ascétique et Mystique. P.; Tournai (Belg.); R., 1928; *Resch P.* La doctrine ascétique des premiers maîtres égyptiens du quatrième s. P., 1931; *Bardy G.* Ascètes // DDC. T. 1. Col. 1072–1084; *Guibert J. de, Olphe-Galliard M., Wilkwoell A., S. J.* Ascèse. Ascétisme // DSMADH. T. 1. Col. 936–1010; *Guibert J. de.* Ascétique // Ibid. Col. 1010–1017; *Hunger H.* Reich der neuen Mitt der christlichen Geist der byzantinischen Kultur. Köln, 1965. S. 229–298; *idem.* Byzantische Geisteswelt. Ams., 1967. S. 85–159; *Михаил (Чуб), архиеп.* Святой священномученик Мефодий и его богословие // БТ. 1973. Сб. 10. С. 7–58; Сб. 11. С. 4–54; *Haussig H. W.* A History of Byzantine Civilization. L., 1975. P. 329–331; *Сидоров А. И.* Евагрий Понтийский: Жизнь, литературная деятельность и место в истории христианского богословия // Творения *аввы Евагрия*. М., 1994. С. 5–75; *он же.* Древнехристианский аскетизм и зарождение монашества. М., 1998; *он же.* Преподобный Макарий Египетский: Его жизнь, творения и богословие // Творения *прп. Макария Египетского*. М., 2002. С. 3–94; *Феодор (Поздеевский), архиеп.* Смысл христианского подвига. Серг. П., 1995; *Василий (Кривошеин), архиеп.* Аскетическое и богословское учение св. Григория Паламы // *он же.* Богословские труды: 1952–1983 гг. Н. Новг., 1996. С. 114–208; *Зарин С. М.* Аскетизм по православно-христианскому учению: Этико-богословское исслед. М., 1996; *Шиманский Г. И.* Христианская добродетель целомудрия и чистоты: По учению святых отцов и подвижников Православной Церкви. М., 1997; *Мейендорф И., протопресв.* Святой Григорий Палама и православная мистика // *он же.* История Церкви и восточно-христиан-

ская мистика. М., 2000. С. 279–333; *он же.* Византийское богословие. М., 2001. С. 121–143; *Лосский В. Н.* Богословие и боговидение: Сб. ст. М., 2000; *Усков Н. Ф.* Христианство и монашество в Западной Европе раннего средневековья. СПб., 2001.

Л. В. Литвинова

АСКІДА ФЕОДОР — см. *Феодор Аскида*.

А́СКИНСКОЕ ВИКАРИА́ТСТВО Уфимской епархии, названо по с. Аскино (на севере Башкирии), титулярное, учреждено в связи с необходимостью противодействовать распространению *обновленчества* в Уфимской епархии. 3 февр. 1923 г. во епископа Аскинского был хиротонисан *Серафим (Трофимов)*, в июне 1926 г. он был назначен епископом Бирским, викарием Уфимской епархии, после чего А. в. прекратило существование.

Лит.: *Губонин М. Е.* История русской иерархии / ПСТБИ. Ч. 1. Ркп.; Новомученики и исповедники Русской Православной Церкви XX в. // База данных ПСТБИ.

П. Н. Г.

АСКИТИ́РИЙ [греч. ἄσκητήριον], небольшой уединенный мон-рь или жилище отшельника-аскета. Термин «А.» впервые встречается в «Житии прп. Антония Великого», написанном свт. *Афанасием Великим (Athanas. Vita Antonii* // PG. 26. Col. 845), и означает место, где прп. Антоний начинал свои аскетические подвиги. Церковные историки *Палладий (Hist. Laus. (Bartelink). 14. 3)* и *Сократ Схоластик (Hist. eccl. IV 23; VI 7)* употребляют понятие «А.» применительно к нек-рым Нитрийским обителям для обозначения небольшого мон-ря, что соответствует рус. понятие «скит». Свт. Василий использовал понятие «А.» в значении «обители» или «кельи» (*Bas. Magn. Prolog. 5 (sermo asceticus)* // PG. 31. Col. 888). Тот же смысл вкладывает в термин «А.» свт. *Григорий Богослов* в надгробном слове свт. *Василию Великому*, упоминая о том, что свт. Василий не противопоставлял «аскитирии и монастирии» (ἀσκητήρια καὶ μοναστήρια) «общинам и общежитиям» (κοινωνικῶν καὶ μὴ ἀδῶν) (*Greg. Nazianz. Or. 43. 62*). Часто А. употреблялось как синоним понятия «монастырь», напр., у Палладия в отношении киновии прп. *Пахомия Великого* в Тавеннисе (*Hist. Laus. (Bartelink). 18, 12*). В «Чудесах святых Кира и Иоанна», приписываемых *Софронию I*, Патриарху Иерусалимскому,





слово «А.» используется в аллегорическом смысле — для характеристики душевно-нравственных качеств прародительницы Евы (*Miracula Cyri et Joannis*. 34 // PG. 87. Pars. 3. Col. 3535–3542). В средневизант. и поздневизант. периоды понятие «А.» использовалось и как синоним слова «монастырь» (напр., *Пселл*. Хронография. С. 44, 157; *Григора*. История. IV 9; VI 10), и в своем первоначальном значении наряду с понятиями «исихастирий» (ἡσυχαστήριον) и «эримитий» (ἐρημητήριον). В отличие от этих терминов А. означал место особо суровых аскетических подвигов (напр., А. прп. *Афанасию Эгинской*); часто А. находился в труднодоступных пещерах (напр., А. прп. *Афанасия Метеорского*).

Из наиболее известных в наст. время в Греции А. многие являются пещерными кельями или храмами (напр., А. свт. *Спиридона*, еп. Трифунтского — свт. *Николая Чудотворца* и А. ктитора Тимофея в древних каменоломнях горы Пендели, Афинская архиепископия). На Афоне А. находятся в юж. части полуострова в Карулии и представляют собой хижины или пещеры, расположенные в скалах и ущельях и соединенные друг с другом узким тропами, лестницами и цепями (*Καθὰς Σ. Τό Ἁγιὸν Ὄρος. Τὰ μοναστήρια καὶ οἱ Θησαυροὶ τοῦς Ἀθήνα*, 1995. Σ. 21 (рус. пер.: Святая Гора Афон: монастыри и их сокровища. Афины, 1998. С. 21)). На Кипре наиболее знаменит А. св. Созомена, расположенный около дер. Потамия (к юго-востоку от Никосии), к-рый представляет собой пещеру-часовню и существует с X в. (*Stylianou A. and J. The Painted Churches of Cyprus*. L., 1985. P. 511–514).

Лит.: *Du Cange C. F. Glossarium ad scriptores mediae et infimae graecitatis*. Lugduni, 1688. Col. 141; *Sophocles E. A. Greek Lexicon of the Roman and Byzantine Periods* (from B. C. 146 to A. D. 1100). Boston, 1870. Vol. 1. P. 262; *Lampe*. Lexicon. P. 244; *Γρηγόριος Μ. Χ. Ἀσκητήρια* // *ΘНЕ*. Т. 3. Σ. 376–378; *Bianco M. G. Ascète* // *Dictionnaire encyclopédique du christianisme ancien*. P., 1990. Vol. 1. P. 260.

А. А. Войтенко

АСКИТРЕЯ, мц. Селевкийская — см. в ст. «Симеон, смчч., еп. Персидский».

АСКЛЕПИАД [Асклипиад] (III в.), еп. Антиохийский. Согласно лат. версии «Хроники» *Евсевия Кесарийского* (пер. блж. *Иеронима*, PL. 27.

Col. 639), после *Сератиона* А. стал 9-м епископом Антиохийским в правление имп. Антонина *Каракаллы* (212–217). В «Церковной истории» *Евсевия* (VI 11. 5) сохранилось письмо смчч. *Александра*, еп. Иерусалимского, к Антиохийской Церкви с поздравлениями по случаю вступления А. на Антиохийскую кафедру. У *Евсевия* говорится также, что А. прославился как исповедник во время гонений (Там же. VI 11. 4). Преемником А. стал *Филит* (Там же. VI 21. 2).

Лит.: DHGE. Т. 4. Col. 906.

АСКЛÉПИЙ [греч. Ἀσκληπιός], в древнегреч. мифологии бог врачевания, сын *Аполлона* и нимфы *Корониды* (по др. версии, *Арсинои*, дочери *Левкиппа*), к-рую *Аполлон* убил за нарушение супружеской верности. Когда тело *Корониды* сжигали на погребальном костре, *Аполлон* вынул из ее чрева ребенка и отдал его на воспитание кентавру *Хирону*, к-рый и научил А. врачеванию (*Apollod.* III 10, 3; *Pind.* Pyth. III 8–53). Врачебное искусство А. было столь высоко, что он мог возвращать умерших к жизни. По преданию, А. воскресил *Ипполита*, *Капанея*, *Главка*, сына *Миноса* и др. Разгневанный *Зевс* поразила А. молнией (*Apollod.* III 10, 3–4). А. считают отцом *Подалирия* и *Махаона*, к-рых Гомер называет прекрасными врачами (II. IV 194; XI 518). Среди дочерей А. — *Гигея* и *Панакея*, рассматриваемые как его жен. коррелаты. В знаменитых врачах о-ва *Кос* видели потомков А. и называли их *Асклепиадами*. Иногда А. рассматривался и как ипостась *Аполлона*; известны их общие храмы и атрибуты (*Paus.* IV 31, 10; II 10, 3). Непременным атрибутом А. была змея (или две), получавшая в его храме жертвенные приношения (*Arist.* *Plut.* 732–742). Особенно популярен культ А. был в *Эпидавре*, куда стекались за исцелением больные со всех концов Греции. *Аристофан* в комедии «Богатство», несмотря на забавную и пародийную ситуацию, дает ценную информацию о том, что исцеления в храме А. происходили во время сна (654–741). В образе А. сочетаются хтонические черты змеицелительницы (змея не только атрибут А., но и сам А. — змей) и классическое представление о передаче божественных функций детям богов, героям, к-рые своей дерзостью нарушали равновесие, установленное

в мире олимпийцами. В рим. мифологии А. получил имя *Эскулапа*. Первый храм, посвященный *Эскулапу*, был построен в Риме в нач. III в. до н. э., место для него указала специально для этого привезенная из *Эпидавра* змея.

Ист.: *Pausanii Graeciae descriptio* / Ed. Fr. Spiso. Lipsiae, 1903. 3 t.; *Aristophanis Comoediae* / Ed. Th. Bergk. Lipsiae, 1923. 2 t.; *Apollodori Bibliotheca: Pediasimi libellus de duodecim Herculis laboribus* / Ed. R. Wagner. Lipsiae, 1926; *Pindari Carmina* / Ed. O. Schroeder. Lipsiae, 1930; *Homeri Carmina* / Ed. G. Dindorf, C. Hentze. Lipsiae, 1930–1935. 2 t.

Лит.: *Herzog R. Die Wunderheilung von Epidaurus*. Lpz., 1931; *Edelstein E. J., Edelstein L. Asclepius: A Coll. and Interpretation of the Testimonies*. Baltimore, 1945. Vol. 1–2; *Kerényi K. Der göttliche Arzt*. Darmstadt, 1956.

А. А. Тахо-Годи

АСКЛИАДА (Асклиподота), мц.— см. *Максим, Феодот и А.*, мученики *Маркианопольские* (Мизийские) (пам. 15 сент.).

АСКЛИПИАДА [греч. Ἀσκληπιός], прп. (пам. греч. 4 июля), время и обстоятельства жизни неизвестны. Греч. стихные синаксари называют А. чудотворицей и сообщают, что она почилла в мире (Paris. Coisl. 223, 1301 г.). В ряде рукописей перепутана с мч. *Асклиподотом*, пострадавшим 3 июля. Память А. без жития внесена в слав. Стишные Прологи (ГИМ. Хлуд. 188, 1370 г.) и ВМЧ (*Иосиф, архим.* Оглавление ВМЧ. Стб. 298 (2-я паг.)). В совр. календаре РПЦ память А. не указана.

Гимнография. Послдование неизвестно. В печатных Минеях, используемых ныне в греч. Церквах, по 6-й песни канона утрени, помещено упоминание А. без синаксаря (Μηναιον. Ἰούλιος. Σ. 35). Ист.: SynCP. Col. 797.

Лит.: *Bardy G. Asclépiodote (2)* // DHGE. Т. 4. Col. 907; *ΘНЕ*. Т. 3. Σ. 379; *Σαφρόνιος (Εὐστρατιάδης). Ἀγιολόγιον*. Σ. 60.

АСКЛÍПИЙ, мч. в г. Колония *Агриппина* (совр. Кёльн, Германия) (пам. зап. 30 июня). Обстоятельства и время мученичества неизвестны. Упоминания об А. встречаются в мартироLOGах *Рабана Мавра* (PL. 110. Col. 1154) и *Ноткера Зауки* (PL. 131. Col. 1114).

Ист.: ActaSS. Iun. Т. 7. P. 526.

Лит.: *Zilliken G. Der Kölner Festkalender*. Bonn, 1910. P. 21; *Delehaye*. Origines. P. 409; DHGE. Т. 4. Col. 903–904.

АСКЛÍПИЙ И ИАКОВ [греч. Ἀσκληπιός καὶ Ἰάκωβος] († 1-я пол. V в.), преподобные сир. (пам. греч.





25 и 27 февр.). Об этих святых, подвизавшихся в окрестностях *Антиохии*, рассказывается в «Истории боголюбцев» блж. *Феодорита*, еп. Кирского. По словам Феодорита, А. с ранних лет вел строгую аскетическую жизнь. Позже святой устроил себе келью в 10 стадиях (ок. 1,8 км) от др. известного подвижника, прп. *Полихрония*, образу жизни к-рого стремился во всем следовать. Вскоре слава о добродетелях А. распространилась за пределы Антиохии и ее окрестностей. У А. появилось множество подражателей, одним из них стал И., затворившийся в небольшой келье недалеко от сел. Нимуза. До самой смерти И. оставался в строгом затворе, отвечая на вопросы посещавших его людей через отверстие, просверленное т. о., чтобы не было видно лица святого; в самой келье И. никогда не пользовался огнем и не зажигал светильник. Лишь блж. Феодориту, к к-рому святой питал особое почтение, он дважды позволил войти в свое жилище. Скончался И. в возрасте более 90 лет.

В визант. календарях память А. и И. отмечена 25 февр.: в *Титиконе Великой ц.* X в. (*Mateos*. Turisop. T. 1. P. 241), Синаксаре К-польской ц. X в. (*SynCP*. Col. 489–490), *Петровом Синаксаре* XI в. (*Сергий (Спасский)*. Месяцеслов. T. 2. С. 55) и др. В печатных Минеях, используемых ныне в греч. Церквах, под 27 февр., по 6-й песни канона утрени, помещено упоминание святых без синаксаря (Μηναίων. Φεβρουάριος. Σ. 257).
Ист.: ВHG, N 176; *Феодорит*. История боголюбцев. Гл. 15. С. 262.
Лит.: *Bonnard F.* Asclèpe (1) // *DHGE*. T. 4. Col. 902–903; *Σωφρόνιος (Εὐστρατιάδης)*. Ἀγιολόγιον. Σ. 60.

М. В. Большаков

АСКЛИПИОДОТ, мч. — см. *Диомид*, *Евламтий*, А., мученики, и *Голиндуха*, мч. (пам. 3 июля).

АСКЛИПИОДОТА, мч. — см. *Максим*, *Феодот*, *Исихий* и А., мученики Адрианопольские (пам. 19 февр.).

АСКОЛЬД И ДИР (2-я пол. IX — рубеж IX–X вв.?), возможно, первые рус. христ. князья. Согласно киевскому (?) преданию, зафиксированному в кратком, древнейшем виде в т. н. Начальном своде 90-х гг. XI в. (отразился в Комиссионном списке НПЛ), а в пространном, неск. более позднем — в «*Повести временных*

лет» (10-е гг. XII в.), А. и Д. правили в Киеве до захвата его кн. *Олегом*. Древнейшая версия представляет А. и Д. пришельцами-варягами, вокняжившимися в Киеве нек-рое время спустя после легендарных основателей города — братьев *Кия*, *Щека* и *Хорива* и воевавшими с соседними восточнослав. племенами древлян и уличей (см. *Славяне*). Явившийся из Новгорода варяжский кн. *Игорь* обманом вызвал А. и Д. на переговоры, убил их под предлогом, что они княжат незаконно, не принадлежа к княжескому роду, и занял киевский стол. Могилы А. и Д. были известны во времена летописца (А. — на дворе некоего Олмы, Д. — близ мон-ря св. Ирины). Автор ПВЛ, знавший благодаря договору Руси с Византией от 911 г., что до Игоря в Киеве княжил Олег, справедливо предполагает, что именно по приказу Олега были убиты А. и Д., последние представляет дружинниками кн. *Рюрика*, а также снабжает рассказ искусственными датами (862 — призвание новгородскими словенами Рюрика и уход от него на юг А. и Д., 882 — захват Киева Олегом и убийство А. и Д.), к-рые нельзя признать сколько-нибудь надежными.

Варяжское происхождение А. и Д. подтверждается скандинавским именем А. (от древнесканд. основы aldr; Høskuldr?) и, видимо, также Д. (древнесканд. Dýgi? соответствует древнегерм. *tiugi — зверь). В парности имен А. и Д. иногда усматривают влияние хазар. модели двоевластия, но вполне возможно, что в устном предании соединились имена правивших в разное время князей. В подтверждение последнего мнения часто ссылаются на упоминание о якобы слав. кн. ад-Дире у араб. писателя 40-х гг. X в. аль-*Масуди*, информация к-рого о славянах, безусловно, много старше, чем 1-я пол. X в., однако надо учитывать, что и чтение ад-Дир, и его интерпретация как имени киевского князя спорны.

Не выглядит невероятным предположение составителя ПВЛ, что известный по греч. источникам поход рус. флота на К-поль в июне 860 г. (в ПВЛ он ошибочно датирован 866) исходил из Киева времен А. и Д. По свидетельству Окружного послания К-польского Патриарха свт. *Фотия* 866/67 г. и Жизнеописания имп. Василия I, написанного в сер. X в. имп. *Константином VII Багрянородным*, заключенный вскоре после похода

русско-визант. мирный договор предполагал Крещение Руси и создание здесь епископии (по Константину VII, архиепископии). Русь приняла греч. епископа и была крещена (в историографии за этим событием закрепилось название «первого крещения»; по сообщению Жизнеописания Василия I, Крещению предшествовало чудо с Евангелием, не сгоревшим в огне, что убедило «варваров» в истинности христ. веры). По-видимому, память об А. и Д. как о первых рус. христ. правителях сохранялась в устной традиции, и по этой причине Олма поставил над могилой А. «церковь святого Николу» (НПЛ. С. 107). Начатки христианства, появившиеся в Киеве при А. и Д., были, очевидно, уничтожены языческой реакцией в правление Олега.

Никоновская летопись (1-я пол. XVI в.) содержит ряд дополнительных сведений об А. и Д. (об их войнах с полочанами и печенегами, о приходе к ним бежавших от Рюрика «новгородских мужей» и т. п.), достоверность к-рых сомнительна. Кроме того, вследствие неудачного соединения составителем Никоновской летописи известий из разных источников возникает впечатление о неск. походах А. и Д. на Царьград. Предполагать на этом основании существование какой-то древнейшей киевской летописи эпохи А. и Д. (Б. А. Рыбаков) нельзя. Столь же малоубедительны и попытки подтвердить достоверность сведений польск. историка XV в. *Длугоша*, что А. и Д. были слав. князьями из рода Кия.

Ист.: НПЛ. С. 106–107; ПСРЛ. T. 1. Стб. 20–23; T. 2. Стб. 15–17; T. 9. С. 7, 9, 13, 15; *Историю Мниха*: Хроника Георгия Амартола в древнем славянорус. переводе. Пг., 1920. T. 1. С. 511; Летописец Еллинский и Римский. СПб., 1999. T. 1. С. 455; *Cumont F.* Anecdota Bruxellensia, I: Chroniques byzantines du manuscrit 11376. Gand, 1894. P. 33; *Φωτίου Ὁμιλία* / Ed. V. Laourdas. Thessal., 1959. P. 29–52; *Photii patriarchae Constantinopolitani* Epistulae et Amphilochia / Rec. B. Laourdas, L. Westerinck. Lpz., 1983. T. 1. P. 49; *Constantini Porphyrogenetti* De Basilio Macedone. IV, 33; V, 97 // *Theophanes Continuatus, Ioannes Cameniata, Symeon Magister, Georgius Monachus* / Rec. I. Becker. Bonnæ, 1838. P. 196, 342–344; *al-Mas' ūdi*. Murūg ad-dahab: Les prairies d'or / Ed. Ch. Pellat. Beyrouth, 1966. P. 144; *Joannis Dlugossii Annales, seu Cronicae incliti regni Poloniae* / Rec. D. Turkowska. Warsz., 1963. T. 1. P. 121.

Лит.: *Макарий*. История РЦ. Кн. 1. С. 196–207; *Голубинский*. История РЦ. T. 1/1. С. 35–52; *Шахматов* А. А. Разыскания о древнейших русских летописных сводах. СПб., 1908. С. 319–323; *Vasiliev A. A.* The Russian Attack on Con-



stantinople in 860. Camb. (Mass.), 1946; Рыбаков Б. А. Древняя Русь: Сказания, былины, летописи. [М.,] 1965. С. 159–173; Творогов О. В. Древнерусские хронографы. Л., 1975. С. 57, 71, 201, 259, 273, 283, 303; он же. Сколько раз ходили на Константинополь Аскольд и Дир? // Славяноведение. 1992. № 2. С. 54–59; Сахаров А. Н. Дипломатия Древней Руси: IX — первая пол. X в. М., 1980. С. 48–82 [Библиогр.]; Müller L. Die Taufe Russlands: Die Frühgeschichte des russischen Christentums bis zum Jahre 988. Münch., 1987. S. 32–44, 57–66; Назаренко А. В. Русская Церковь в X — 1-й трети XV в. // ПЭ. Т. РПЦ. С. 38.

А. В. Назаренко

А. был погребен на дворе Олмы «на горе, еже ся ныне Угорьска наричеть» (НПЛ. С. 107), вполн. это урочище стало называться Аскольдовой могилкой. До нач. XX в. на Аскольдовой могиле существовало кладбище, ныне это часть паркового комплекса на правом, высоком берегу Днепра. В 1810 г. на месте издавна стоявшей здесь деревянной ц. во имя свт. Николая, к-рая относилась к расположенному поблизости Николо-Пустынному мон-рю, был сооружен небольшой каменный храм с ротондой во имя свт. Николая по проекту арх. А. И. Меленского. В склепе под церковью в 1908 г. был погребен богослов еп. Каневский *Сильвестр (Малеванский)*. Церковь в советское время была перестроена в парковый павильон. Богослужения в ней возобновились в 90-х гг. XX в., в наст. время храм принадлежит *греко-католикам*. По летописным мотивам и народным преданиям М. Н. Загоскин в 1833 г. написал роман «Аскольдова могила», сюжет к-рого лег в основу одноименной оперы А. Н. Верстовского (1835).

Лит.: *Закревский Н.* Описание Киева. М., 1868. 2 т.; *Титов Ф.* Путеводитель при обозрении святынь и достопримечательностей Киево-Печерской лавры и г. Киева. К., 1910; Киев: Энцикл. справ. К., 1982.

Е. В. Лопухина

АСКОЛЬДОВ С. А. — см. *Алексеев С. А.*

АСКОЧЕНСКИЙ Виктор Ипатьевич (1.10.1813, Воронеж — 18.05.1879, С.-Петербург), писатель, журналист, историк. Род. в семье священника. Учился в Воронежской ДС, затем в КДА, к-рую окончил в 1839 г., в 1840 г. получил степень магистра богословия и словесных наук и был назначен в академию бакалавром (адъюнкт-профессором), преподавал польск. и нем. языки, с 1841 г. — патрологию. С 1844 г., уволившись

из академии, жил в доме ген.-губернатора Юго-Зап. края Д. Г. Бибилова и был воспитателем его родственника. В 1846–1849 гг. служил советником Волынского губернского правления в Житомире, в 1849–1851 гг. — совестным судьей и председателем гражданской палаты в Каменец-Подольске. В 1851 г. вышел в отставку, поселился в Киеве, с 1857 г. — в С.-Петербурге. В 1850–1851 гг. А. пережил внутренний кризис: юношеский скептицизм, критическое отношение к отдельным сторонам церковной жизни (духовному образованию, монашеству, постам и др.), определенное политическое свободомыслие уступили место консервативно-охранительному мировоззрению.

С 1839 г. А. публиковал заметки и стихи в ж. «*Воскресное чтение*», затем — в «*Маяке*» и «*Москвитянин*». В 1846 г. издал «*Краткое начертание истории русской литературы*», содержащее характеристики рус. писателей — церковных и светских, и сб. «*Стихотворения*», подвергшийся критике за эклектичность и подражательность. Малооригинальны были также пьесы А. «*Пансионерка*» (1848) и «*Марфа Посадница, или Падение Новгорода*» (1870). Нек-рую лит. известность А. принес роман «*Асмодей нашего времени*» (1858), главный герой к-рого (Пустовцев) по замыслу автора был воплощением *атеизма* и крайней безнравственности. По убеждению А., гипертрофированное изображение порока должно было предохранить читателя от пагубного воздействия распространявшихся в рус. об-ве скептицизма и *нигилизма*. Положительный герой изображен А. в «*Записках звонаря*» (1862) — это «*косноязычный*» и «*невзрачный*» «*маленький человек*», благочестие и смирение к-рого возвышают его над окружающими.

Большой интерес, нежели художественные произведения, представлял исследование А. по истории Православия на Украине: «*В. Г. Григорович-Барский, знаменитый путешественник XVIII в.*», «*Киев с древнейшим его училищем Академиею*» и «*История Киевской Духовной Академии по ее преобразованию в 1819 г.*». В 2 последних работах история КДА рассмотрена в контексте общей политической и церковной жизни на Украине, описание событий дополнено биографиями укр.

архиереев, ректоров КДА, духовных писателей и др.

В 1858–1877 гг. А. издавал еженедельник «*Домашняя беседа*» (до 1866 «*Домашняя беседа для народного чтения*»), задачей к-рого была защита Православия и консервативных начал против атеизма и либерализма. Журнал вел активную полемику с любыми проявлениями атеизма, нигилизма, *западничества*, либерализма и революционности в рус. периодике и лит-ре, в т. ч. церковной (А. полемизировал с архим. Феодором (*Бухаревым*), священ. Н. А. Сергиевским). Публицистический отдел ж. «*Блестки и изгарь*» (с 1860) пользовался популярностью у читателей самых различных убеждений и вызывал многочисленные отклики в периодических изданиях. Издание «*Домашней беседы*» прекратилось в 1877 г. в связи с болезнью А. (последние полтора года своей жизни он провел в отд-нии для душевнобольных Петропавловской больницы). А. критиковали А. И. Герцен, А. А. Григорьев, Ф. М. Достоевский, сочувственно о нем отзывались Н. С. Лесков, Л. Н. Толстой и С. А. Нилус, назвавший А. «*подвижником русского духа*». А. похоронен в Троице-Сергиевой пуст. под С.-Петербургом.

Арх.: ИРЛИ. Ф. 643; РНБ ОР. Ф. 391, 874. Соч.: Краткое начертание истории русской литературы. К., 1846; Стихотворения. К., 1846; Пансионерка. К., 1848; В. Г. Григорович-Барский, знаменитый путешественник XVIII в. К., 1854; Киев с древнейшим его училищем Академиею. К., 1856. 2 ч.; Я. К. Амфитеатров, ординарный профессор Киевской Духовной Академии. К., 1857; Асмодей нашего времени. СПб., 1858; Чтение для православного русского народа. СПб., 1860, 1861, 1862²; Записки звонаря. СПб., 1862; Басни. СПб., 1863; История Киевской Духовной Академии по преобразованию ее в 1819 г. СПб., 1863; Памяти В. Н. Карлова. СПб., 1868; Басни и отголоски. СПб., 1869; Марфа Посадница, или Падение Новгорода. СПб., 1870; Письма с того света пятилетнего брата к своей сестре. СПб., 1871; Дневник // ИВ. 1882. № 1–9.

Лит.: *Крестовский В. А.* Аскоченский — новый оракул, или Советы красным девицам. СПб., 1862; *[Лебедев А. А.]* Приемы, знания и беспристрастие в критическом деле редактора «*Домашней беседы*» Аскоченского: Разбор критики на соч. архим. Феодора «*О Православии*». СПб., 1862; Краткая биография Аскоченского. СПб., 1864; *Павлович А. В. И.* Аскоченский: [Некролог] // ЦВ. 1879. № 21; В. И. Аскоченский: [Некролог] // ЦОВ. 1879. № 60; *Венгеров.* Словарь. Т. 1. С. 827–836; *Григорьев А. А.* Оппозиция застоя: Черты из истории мракобесия // он же. Эстетика и критика. М., 1980; *Безносков Э. Л. В. И.* Аскоченский // Русские писатели, 1800–1917. Т. 1. С. 117–118; *Нилус С.* На берегу Божьей реки. Серг. П., 1991. Ч. 1. С. 153–154.

А. Ю. Минаков

АСЛАНИШВИЛИ Шалва Соломонович (11.03.1896, с. Артануджи Кутаисской губ. (Ардануч, Турция) — 13.12.1981, Тбилиси), груз. музыковед, основоположник груз. теоретического музыкознания, д-р искусствоведения. Одним из первых занялся исследованием гармонии груз. народных песен и церковных песнопений. Изучал древнегруз. муз. нотацию. Обосновал существование автономной системы знаков в древнегруз. невмированных песнопениях. Выделил в отдельные группы невмы и знаки ритмической пунктуации, определил их количество и симиографию. Предложил попытку соотношения знаковых комплексов с *интонационными формулами*.

Соч.: Гармония в народных хорových песнях Картли и Кахети. М., 1978; К вопросу о старинных грузинских нотных знаках: Система знаков в древних груз. рукописях (X–XII вв.) // Древнегруз. профессиональная музыка: Вопросы истории и теории. Тбилиси, 1991 (на груз. яз.).

Лит.: *Асланишвили Ш. С.* Музыкант. Ученый. Педагог: Статьи, воспоминания, письма. М., 1993.

М. Андриадзе

АСМАТИК [азматик; древнерус. *азматикъ* от греч. ἄσματικός — песенный], собрание отдельных псалмовых стихов с припевами, характерными для *песенного последования*. Содержится в единственном древнерус. списке — *Благовещенском Кондакаре* XII в. (РНБ. Q. п. I. 32. Л. 114–121 об.), где помещен после *полиелея* — полностью распетого на 8 гласов 135-го псалма с припевами «*яко благъ. яко въ вѣкы милость ѿго*» и «*алелуѿга*» (с *аненайками*) — и тропаря Пасхи. Можно предположить, что надписание «А.» указывает на способ исполнения содержащихся в этом разделе стихов. Возможно, его

Асматик. Благовещенский Кондакаръ. XII в. (РНБ. Q. п. I. 32. Л. 114 а)



включение в Кондакаръ произошло по аналогии с содержанием предшествующего раздела (Пс 135): А. начинается со 2-й пол. 1-го стиха 134-го псалма — «раби Господа», а его последний подраздел (стихи и припевы 8-го гласа) — с 1-го стиха 136-го псалма. Полустушиши и припевы распределены по гласам (7-й глас пропущен). Используемый в А. способ членения текста псалмов и мелоса на краткие фрагменты сходен с монастырским типом псалмопения, известным по студийской традиции (напр., *аллилуиари* прп. Феодора Студита в Типографском Уставе с Кондакарем — ГТГ. К-5349. Л. 98–109, XII в.). Он включает полустушиши избранных псалмов (Пс 6, 9, 11, 23, 37, 134, 136 и др.) и припевы-*гипопсалмы* («*алелуѿга*», «*тнн икоуменинн*» (греч. τὴν οἰκουμένην — *Скабалланович*. Типикон. Вып. 1. С. 378), «*слава тебе воже*» и др.). Текст содержит значительное количество греч. слов в слав. транслитерации («*о ѿеуо мѡу*», «*ен олн кардна мѡу*», «*докса си ѡ феуеуъ*», «*епи си коурик ильписа*»). Псалмовые стихи сопровождаются преимущественно простыми знаками знаменной нотации, соответствующими *силлабическому* типу пения, припевы содержат большие *ипостаси* кондакарной нотации и многочисленные *аненайки* (напр.: «*тнн икоумени. алѣнанѣ. енанѣнанѣ. ѣнанѣ нанѣ. луѿга*»), свидетельствующие о пении *мелизматическом*. В записи А. наряду с др. песнопениями Кондакаря можно видеть след влияния песенного последования на монастырское богослужение.

Изд.: Der altrussische Kondakar: Auf der Grundlage des Blagoveščenskij Nižgorodskij Kondakar. T. 2: Blagoveščenskij Kondakar. Facsimile / Hrsg. v. A. Dostál und H. Rothe unter Mitarbeit v. E. Trapp. Giessen, 1976. (Bausteine z. Geschichte d. Literatur bei den Slaven. Editionen; Bd. 8. Tl. 2).

Лит.: Смоленский С. В. Несколько новых данных о так называемом кондакарном знамени // РМГ. 1913. № 44–47, 49; Strunk O. The Byzantine Office at Hagia Sophia // DOP. Vol. 9/10. Camb., 1956. P. 175–202; *idem*. The Byzantine Office at Hagia Sophia // Essays on Music in the Byzantine World. N. Y., 1977. P. 112–150; Успенский Н. Д. Византийское пение в Киевской Руси // Akten des XI. Internationalen Byzantinistenkongresses: München, 1958. Münch., 1960. S. 645–649; *он же*. Древнерусское певческое искусство. М., 1971². С. 48. Табл. VII; Levy K. Die slavische Kondakari-Notation // Anfänge der slavischen Musik. Bratislava, 1966. (Ústav hudobnej vedy (Slovenská akadémia vied). Symposia; 1). S. 77–92; Gardner. Богослужбное пение. Т. 1. С. 297–302; Myers Gr. The Blagoveshchensky Kondakar:

A Russian Musical Manuscript of the 12th Century // Cyrillomethodianum. [Vol.] 9. Thessal., 1987. P. 103–127.

И. Е. Лозовая

АСМАТИКОН [Азматикон; греч. Ἄσματικόν], визант. богослужебная певч. книга. Содержит песнопения, предназначенные для исполнения хором певчих в отличие от книги *Псалтикон*, где собраны песнопения для певца-солиста (псалта). Эти 2 типа рукописей взаимно дополняли друг друга: напр., при респонсорном пении 1-я часть псалмового стиха, предназначенная для исполнения соло, могла быть помещена в Псалтиконе, а 2-я, для хора, — в А.

Состав А.: тропари пророчества на великой вечерне под Рождество Христово «*λαθὼν ἐτέχθησ ὑπὸ τὸ σπήλαιον*» (Тѣ́нн родѣ́са еси въ верте́пѣ) и «*Ἀνέτειλας Χριστὲ ἐκ παρθένου*» (Возста́ла еси хрѣ́тѣ ѿ дѣ́вы) и Богоявление «*Ἐπεφάνης ἐν τῷ κόσμῳ*» (Я́вилса еси въ мирѣ́) и «*Ἀμαρτωλοῖς καὶ τελώναις*» (Грѣ́шникомъ ѿ мытарѣ́мъ), *прокимны*, *ипакои*, *аллилуиари*, *антифоны* литургии и *причастны* (Псалтикон содержит помимо этих песнопений кондаки, Трисвятое, херувимские и входные стихи).

Мелос песнопений, помещавшихся в А. и Псалтиконе, различался по стилю и мелодической развитости, в соответствии с особенностями исполнения: более искусный для сольного исполнения и простой для хорового. Различие стилей иногда отражалось в надписании разделов песнопений с помощью слов «*τοῦ ἄσματικοῦ*» (Асматикона) или «*τοῦ ψαλτικοῦ*» (Псалтикона). Каждый из стилей имел свою ладовую и мелодическую традицию с соответствующей совокупностью характерных мелодических формул. Песнопения А. также отличались присутствием в них внетекстовых вставок (*хе-хе*), использовавшихся для расширения *мелизматических украшений*.

А. как тип певч. рукописи не имел широкого распространения. Самые ранние списки А. относятся ко 2-й пол. XII в., однако в них отражена древняя к-польская певч. традиция, восходящая к VIII–IX вв. Известно только 6 А., написанных после 1225 г. К 1-й пол. XIV в. в греч. рукописной традиции произошло объединение Псалтикона и А. в смешанный вид певч. книги, названной *Аколуфи*.

К. Флорос определил 2 различных типа А.: чистый и смешанный. В пер-



вом песнопения были распределены по 5 разд., лучше всего представленным в итало-греч. рукописях 2-й пол. XII в. (Сурпт. Г. γ. 1, Г. γ. 6 и Г. γ. 7), в к-рых наблюдается наиболее стабильный порядок следования этих разделов (менее последовательно это видно в визант. рукописях Ath. Laur. Г. 3 (кон. XII в.) и Kastoria 8 (нач. XIV в.)), а именно: 1) ипакои и причастны октоиха; 2) ипакои важнейших праздников и тропари на вечерне Рождества Христова и Богоявления; 3) прокимны; 4) различные песнопения обихода; 5) причастны великих праздников.

Смешанный тип А. включал корпусы песнопений как для хора, так и для солиста. В А. и Псалтиконе репертуар часто дублировался, в результате сформировалась новая компиляция, к-рая отражает певч. практику большого мон-ря, по-видимому Сан-Сальваторе в Мессине (см. также *Мессинский Типикон*). Этот тип А. лучше всего представлен 3 рукописями: Mess. 129 (нач. XIII в.), Сурпт. Г. γ. 5 (1225) и Vat. gr. 1606 (нач. XIII в.), каждая из к-рых имеет свои особенности в содержании и строении. В смешанном типе А. песнопения каждой категории были расположены в порядке следования праздников богослужебного года. Самый обширный репертуар содержится в рукописи Mess. 129, наиболее органично объединившей содержание А. и Псалтикона.

Лит.: Catalogue of the Greek Manuscripts in the Library of the Lavra on Mount Athos / Spyridon of the Laura and Sophronius (Eustratiades). Camb., 1925. N. Y., 1969^r. (HarvTS; Vol. 12); *Tardo L.* L'antica melurgia Bizantina, nella interpretazione della Scuola monastica di Grottaferrata. Grottaferrata, 1938; *Di Salvo B.* Asmatikon // Boll. della Badia greca di Grottaferrata. 1962. Vol. 16. P. 135–158; *Levy K.* A Hymn for Thursday in Holy Week // JAMS. 1963. Vol. 16. Pt. 2. P. 127–175; *idem.* The Byzantine Communion Cycle and its Slavic Counterpart // Actes du XII^e Congrès International d'Études Byzantines: Ochride, 1961. Belgrade, 1963. Vol. 2. P. 571–574; *idem.* The Earliest Slavic Melismatic Chants // Fundamental Problems of Early Slavic Music and Poetry. Copenhagen, 1978. P. 197–210. (MMB. Subs.; 6); *Floros C.* Das Kontakion // Deutsches Vierteljahrsschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte. 1960. Bd. 34. S. 84–106; *idem.* Die Entzifferung der Kondakarien-Notation // Musik des Ostens. 1965. Bd. 3. S. 7–70; 1967. Bd. 4. S. 12–44; *Πολίτης Α.* Δύο Χειρόγραφα από την Καστοριά // Ελληνικά. Θεσσαλονίκη, 1967. Τ. 20. Σ. 29–41; *Harris S.* The Communion Chants in 13th Century Byzantine Musical Manuscripts // Studies in Eastern Chant. L., 1971. Vol. 2. P. 51–67; *Strunk O.* S. Salvatore di Messina and the Musical Tradition of Magna Graecia // Essays on Music in the Byzantine World. N. Y., 1977. P. 45–54; *idem.* The Chants of the Byzan-

tine-Greek Liturgy // Ibid. P. 297–335; *Στάθης Ἀναγραμματολόγος καὶ μαθηματα.* Σ. 44–45; *Conomos D. E.* Communion Chants of the Magna Graecia and Byzantium // JAMS. 1980. Vol. 33. P. 241–263; *Myers Gr.* The Medieval Russian Kondakar and the Choirbook from Kastoria // Plainsong and Medieval Music. 1998. Vol. 7. Pt. 1. P. 21–46.

Г. Статис, Г. Майерс

АСМОНЕЙ — см. в ст. «Демонология, иудейская».

АСМУС Валентин Валентинович (род. 5.08.1950, Москва), прот., богослов, церковный историк. Сын проф. философии В. Ф. Асмуса. Закончил филологический фак-т МГУ. 11 февр. 1979 г. рукоположен во диакона ректором МДАиС архиеп. Дмитровским *Владимиром (Сабоданом)*, 14 февр. 1990 г. рукоположен во священника архиеп. Зарайским *Алексием (Кутеповым)*. С 1978 г. преподает в МДА, с 1990 г. — также в ПСТБИ патрологии, византологию и историю Церкви. С апр. 2000 г. настоятель московской ц. в честь Покрова Пресв. Богородицы в Красном Селе. А. — автор книг и статей по богословию, истории правосл. Церкви, культуры и государственности. Принимает активное участие в научно-богословских конференциях в России и за рубежом, выступает с публицистическими статьями на страницах церковной печати. Является научным куратором и автором «Православной энциклопедии».

Соч.: Место Московской Духовной Академии в истории русской культуры // БТ: Юбил. сб. к 300-летию МДА. М., 1986. С. 36–49; Богословие митр. Филарета (Дроздова) // Тысячелетие Крещения Руси: Конф. «Богословие и духовность». М., 1989. С. 244–253; Православие: Учеб. пособие по истории религий. Волгоград, 1996; Предание и единство Церкви // Единство Церкви. М., 1996. С. 231–236; Учение св. царя Юстиниана о священстве и царстве // Ежегодная богословская конференция ПСТБИ: Мат-лы, 1992–1996. М., 1996. С. 34–41; О некоторых церковных канонических идеях Патриарха Никона // Там же. С. 41–45; Седьмой Вселенский Собор 787 г. и строй в Церкви // Там же. С. 63–75; О монофизитстве // Там же. С. 207–210; Богословие В. Н. Лосского // Там же. С. 249–252; Церковные полномочия императоров в поздней Византии // Там же. С. 296–298; История Поместных Церквей. М., 1997; История Церкви: Курс лекций / ПСТБИ. М., 1998; Канонизация Царской семьи: за и против // Церковь и время. 1998. № 4 (7). С. 199–203; О церковно-славянском языке // Богослужебный язык Русской Церкви: Сб. ст. М., 1999. С. 223–226; «Рассекреченная» книга // Там же. С. 247–265; Отношения Церкви и государства по законам императора Юстиниана I (Великого) // Ист. вестн. 1999. № 2. С. 85–92; Принципы богословского подхода к истории // Там же. 2000. № 5/6 (9/10). С. 167–176; Святоотеческое на-

следие и современная церковная жизнь // Православное богословие на пороге третьего тысячелетия. М., 2000. С. 68–75.

АСОЛІК, арм. историк X в. — см. *Степанос Таронеци*.

АСОМТАВРՄԼԻ [груз. ასომთავრული от ასო — буква, მთავრული — заглавный], древнейший вид груз. письма, послужившего основой для церковностроичного письма *нусах-хуцури* (IX в.), из к-рого в кон. X в. развилось гражданское письмо *мхедрули*, используемое с нек-рыми изменениями и в наст. время. А. — капитальное письмо, в к-ром все буквы, расположенные в двухлинейной сети, имеют одинаковую высоту и состоят из круга, полукруга и прямой линии. Из-за преобладания в графической системе букв А. круга и полукруга это письмо называют еще и «мргвловани» (მრგვლო — круглый). А. состоит из 37 букв, 38-я буква **Q** (u) не входит в алфавит, т. к. соединяет графические знаки букв **Q** (o) и **Ч** (y).

Вопросом времени создания древнегруз. письма интересовались еще средневек. историки: так, по мнению арм. историка V в. *Корюна*, арм., албан. и груз. письмо было создано арм. деятелем V в. *Месропом Мамотцем*; по теории груз. историка XI в. *Ленттия Мровели*, составителя основной части древнегруз. исторических хроник *Картлис Цховреба*, груз. письменность была создана царем Иберии Парнавазом (III в. до н. э.). По мнению основоположника груз. палеографии И. А. *Джавахишвили* (1926), А. возникло путем постепенного превращения букв финиц. письма еще с VIII–VII вв. до Р. Х.; *В. Гардтхаузен* (1876), *Д. З. Бакрадзе* (1881, 1889), *Д. Каричашвили* (1905) и др. считали, что А. происходит из греч. письма. Последнее положение было развито *К. С. Кекелидзе* (1924) и аргументировано *акад. Т. В. Гамкрелидзе* (1989), к-рый писал, что «с объявлением христианства официальной религией древней Иберии создается новая алфавитная письменность на основе греческой системы письма» (*ვამერველოძე თ. წერის*. С. 304–305).

В груз. письменных памятниках А. господствовало в основном в V–VIII вв.; до 2-й пол. XIX в. оно применялось в виде заглавных букв в некоторых рукописях, выполненных нусахури. Древнейшие надписи, сделанные на А., сохранились в *Болнисском*



Грузинский алфавит							
Асомтаврули	Мхедрули	Транскр.	Цифра	Асомтаврули	Мхедрули	Транскр.	Цифра
Ⴀ	ა	a	1	Ⴁ	ბ	b	200
Ⴂ	ბ	b	2	Ⴃ	გ	g	300
Ⴃ	გ	g	3	Ⴄ	დ	d	400
Ⴄ	დ	d	4	Ⴅ	ე	e	500
Ⴅ	ე	e	5	Ⴆ	ვ	v	600
Ⴆ	ვ	v	6	Ⴇ	ზ	z	700
Ⴇ	ზ	z	7	Ⴈ	თ	t	800
Ⴈ	თ	t	8	Ⴉ	ი	i	900
Ⴉ	ი	i	9	Ⴊ	კ	k	1000
Ⴊ	კ	k	10	Ⴋ	ლ	l	2000
Ⴋ	ლ	l	20	Ⴌ	მ	m	3000
Ⴌ	მ	m	30	Ⴍ	ნ	n	4000
Ⴍ	ნ	n	40	Ⴎ	ო	o	5000
Ⴎ	ო	o	50	Ⴏ	პ	p	6000
Ⴏ	პ	p	60	Ⴐ	ჟ	ž	7000
Ⴐ	ჟ	ž	70	Ⴑ	რ	r	8000
Ⴑ	რ	r	80	Ⴒ	ს	s	9000
Ⴒ	ს	s	90	Ⴓ	თ	o	10000
Ⴓ	თ	o	100				

სიონი (одна из них строительная — 493 или 503) и в груз. мон-ре во имя св. Феодора в Палестине (2 мозаичные, ок. 433 — датировка акад. Г. В. Церетели). Подавляющая часть памятников груз. эпиграфики, выполненная на А., — это неск. тысяч надписей лапидарного, фрескового, чеканного письма, граффито, надписей на вышивке и т. д., охватывающих период V–XVIII вв., неск. сот пергаменных палимпсестных листов V–VI вв. (Кекел. А–89, А–373, А–844, Н–999). Нижний текст этих листов, содержащий отрывки из Свящ. Писания и агнографические сочинения, смытый в X–XI вв., был прочитан И. Джавахишвили, И. Абуладзе, Л. Каджая и издан под названием *Ханметных текстов*. А. выполнены такие известные груз. памятники, как *Синайский Многоглав* (864 г. Мон-рь св. Екатерины на Синае), *Адишское Четвероевангелие* (897 г. Местийский музей, Зап. Грузия), *Опизское Евангелие* (913 г. Мон-рь Ивирон на Афоне), *Джручское Евангелие* (Кекел. Н 1660, 936 г.), *Пархальское Евангелие* (Там же. А 1453, 937 г.) и др.
Ист.: *ჯავახიშვილი ი.* ახლად აღმოჩენილი უძველესი ქართული ხელნაწერები და მათი მნიშვნელობა მუცნიკებისათვის // *ტფილისის უნივერსიტეტის შობაზე.*

თბილისი, 1922–1923. Т. 2. С. 313–391; *ქართული წარწერების კორპუსი/გამოსცა ნ. შიშიაშვილმა*, თბილისი, 1980. Т. 1; *То же // გამოსცა ვ. ხილოვაკამ*, თბილისი, 1980. Т. 2; *То же // გამოსცეს ვ. აბრამიშვილმა და ნ. ალექსიძემ*, თბილისი, 1989. Т. 3; *ხანმეტის ტექსტები/გამოსცა დ. ქავთაძემ*, თბილისი, 1984.
Лит.: *Gardthausen V.* Über den griechischen Ursprung der armenischen Schrift // *Zschr. d. Deutschen Morgenländischen Ges. B.*, 1876. Т. 30. S. 74–80; *Бакрадзе Д. З.* Грузинская палеография // *Тр. 5-го археол. съезда в Тифлисе*, Тифлис, 1881. С. 208; *он же*, *ისტორია საქართველოსი*, ტფილისი, 1889. С. 83–84; *კარბაშვილი დ. ხუცუბი ანბანი*, ტფილისი, 1905. С. 11; *ჯავახიშვილი ი.* ქართული დამწერლობათ მკვლევრობა ანუ პალეოგრაფია, ტფილისი, 1926; *თბილისი*, 1949²; *თბილისი*, 1996¹. С. 227–228; *წერეთელი ვ.* უძველესი ქართული წარწერები პალეობიოლოგიის თვალსაზრისით, თბილისი, 1960. С. 73; *კეკელიძე კ.* ძველი ქართული დიფერენტურის ისტორია, თბილისი, 1980. С. 1. С. 34–37; *გაჩეჩილაძე თ.* წერის ანბანური ხისტემა და ძველი ქართული დამწერლობა // *ანბანური წერის ტიპოლოგია და წარმოშობა*, თბილისი, 1989; *თბილისი*, 1990². С. 304–305.

В. Силогава

АСОР [евр. חֲצֹר, *hāṣôr*, греч. Ἀσὼρ, совр. Хацор], укрепленный ханаанский город севернее Галилейского оз. Упоминается во мн. древних источниках: егип. «текстах проклятий» (ок. 1900 до Р. X.), письмах из *Мари* (1700 до Р. X.), списках городов, покоренных фараонами Тутмосом III,

Аменхотепом II и Сети I, в *амарнских письмах* и егип. папирусе Анастасия I (XIII в. до Р. X.). Находясь на перекрестке торговых путей из *Сидона* к Бет-Шеану (см. *Беф-Сан*) и от *Дамаска* к *Мегиддо*, А. занимал выгодную стратегическую позицию. Это нашло отражение и в библейском рассказе о заселении Ханаана избранным народом, где асорский царь *Иавин* показан главой союза ханаанских городов, выступивших против войск *Иисуса Навина* (Нав 11. 10). После поражения хананеев А. был уничтожен (Нав 11. 1–13). В списке завоеванных «сынами Израилевыми» городов А. относится к колену *Неффалима* (Нав 12. 19; 19. 36), хотя ханаанский город и его царь с тем же именем (возможно, другой) вновь упоминаются в Книге Судей среди врагов избранного народа (Суд 4. 2, 17; 1 Цар 12. 9; см. статьи «*Девора*», «*Варак*»). В 3-й Книге Царств (9. 15) среди городов, укрепленных царем *Соломоном*, упоминается «Гацор» (евр. חֲצֹר), к-рый в LXX (Ватиканский кодекс) передается как *εσέρ* — по всей вероятности, имеется в виду А. Ок. 733 г. до Р. X. город был разрушен ассир. царем *Тиглатпаласаром III* и прежнего значения больше не имел (4 Цар 15. 29). Наконец, вождь *Маккавеев* *Ионафан* разбил селевкидского полководца *Димитрия II* на «равнине Асора» (1 Макк 11. 67 греч. τὸ πεδίον Ἀσὼρ передан в синодальном переводе как «равнина Насор»).

Таблички с клинописными текстами. Асор. II тыс. до Р. X.



Кроме того, евр. название חָצוֹר отнесено в ВЗ к ряду др. мест. Неск. пунктов с таким названием в районе *Негева* упоминаются в Книге Иисуса Навина (15. 23–25 «Асор») (греч. В: Ἀσוריωνάϊα ; слав. Асворъ); «Гацор-Хадафа» (евр. חָצוֹר חָדָדָה ; греч. Ватиканский кодекс: $\alpha\iota\ \rho\acute{o}\lambda\epsilon\iota\varsigma\ \text{Ἀσέρων}$ ($\alpha\upsilon\tau\eta\ \text{Ἀσὼρ}$); Александрийский кодекс: $\rho\acute{o}\lambda\iota\varsigma\ \text{Ἀσέρων}$ ($\alpha\upsilon\tau\eta\ \text{Ἀσὼρ}$); слав. Асворъ **новый и град асеровм (сей есть Асворъ)**); «Хецрон, он же Гацор» (חָצוֹר הֵצְרוֹן) отсутствует в греч. переводе). В др. А., принадлежащем колену *Вениамина*, жили вернувшиеся из вавилонского плена иудеи (Неем 11. 33 — Гацор). Наконец, еще один А. (Асор), находящийся в пустыне (к востоку от Палестины?), упомянут в предсказании прор. *Иеремии* (Иер 49. 28–33).

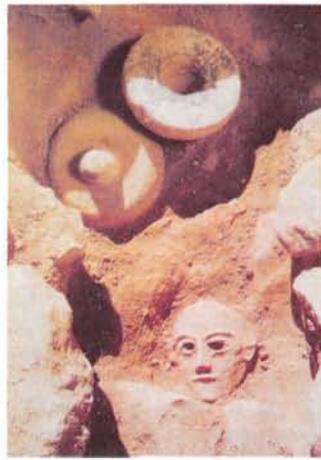
Ханаанский А. был локализован и изучен на Телль-эль-Кедах (8 км юго-западнее оз. Хула) Дж. Гарстангом (1926, 1928), а затем И. Ядином (1955–1969). Телль (высотой ок. 500 м) состоит из 2 частей: главного холма (ок. 10 кв. км) и прилегающего прямоугольного плато (ок. 43 кв. км), защищенного крутыми склонами и стенами. Эта укрепленная зона была уничтожена в XIII в. до Р. Х., примерно в эпоху заселения Ханаана избранным народом (по Ядину и *Ахарони*; однако, возможно, и «*народом моря*»), и больше не заселялась. Здесь были изучены жилые постройки и святилища ханаанского периода, с полами, устланными фрагментами керамики микенского типа. Раскопки неск. небольших храмов (XIV–XIII вв. до Р. Х.) дали богатый материал по религ. искусству хананеев: были обнаружены статуя сидящего на троне мужчины с чашей в руке, стоявшая в центральной нише зала, по периметру к-рого тянулись плоские каменные стелы, с изображениями и без них (напр., 2 поднятые в жесте моления руки, возносимые к солнечному диску и полумесяцу); каменный алтарь для возжигания благовоний, на к-рый был нанесен рельефный соляренный знак (символ божества бури Адада/Ваала?); керамическая маска, скульптура быка из бронзы, орнаментированные каменные сосуды и мн. др.

К ср. бронзовому веку относятся вырубленные в скале гробницы, в их инвентарь кроме керамики входили скарабеи. Важнейшей находкой был фрагмент керамики с 2 буквами протосинаитского *алфавита*. В той же

зоне были выявлены древнейшие уровни, восходившие к эпохе *гиксосов* (XVIII в. до Р. Х.). Раскопки позволили оценить население А. в ханаанскую эпоху в 40 тыс. чел.

На главном холме открыли 5 более поздних уровней: город X в. (временн Соломона); 2-й третн IX в. (период царя *Ахава*, 874–852 до Р. Х.); VIII–IX вв. до Р. Х.; город, уничтоженный в 733 г. ассирийцами; остатки поселков кон. VIII — нач. VII в. до Р. Х.

Город X в. до Р. Х. имел стены казематной конструкции, 6-камерные каменные ворота, строившиеся, видимо, по единому плану во всех центрах страны (Ашдод, Гезер, Лахиш, Мегиддо), и сложную систему снаб-



Базальтовые гончарные круги и глиняная ритуальная маска (по Ядину). Территория храма XIII в. до Р. Х.

жения водой, прорезавшую всю толщу телля (общая глубина 40 м, шахта площадью 13×16 м, со спиральным спуском, по к-рому могли двигаться даже выючные животные). В период царя *Ахава* площадь города увеличилась вдвое. Новые монолитные стены отделили цитадель правителя с дворцом и офиц. зданиями. Большую площадь занимали общественные хранилища. По-видимому, такой размах строительства связан с размещением в городе центра царской продовольственной администрации, что подтверждают надписи на *остраконах* и сосудах. В случае необходимости его запасами можно было не только поддерживать армию и чиновников, но и накормить население страны. Как многослойный и обладающий хорошей хронологией объект, дающий возможность осторожно соотносить материалы с повествованиями ВЗ, Телль-эль-Кедах стал классическим памятником библейской археологии.

С 1990 г. в А. работает израильско-испан. экспедиция под рук. А. Бен-Тора, к-рый во многом обогатил и пересмотрел выводы Ядина, особенно в части, касающейся разрушения А. эпохи бронзового века (ок. 1550 вместо 1230–1220).

Лит.: Yadin Y. Excavations at Hazor // *BiblArch*. 1956. Vol. 19. P. 2–11; *idem*. Further Light on Biblical Hazor: Results of the 2nd Season, 1956 // *Ibid*. 1957. Vol. 20. P. 34–47; *idem*. The 3rd Season of Excavations at Hazor // *Ibid*. 1958. Vol. 21. P. 30–47; *idem*. The 4th Season of Excavations at Hazor // *Ibid*. 1959. Vol. 22. P. 2–20; *idem*. Excavations at Hazor, 1968–1969: Preliminary Communiqué // *Ibid*. 1969. Vol. 23. P. 1–19; *idem*. Hazor // *EAEHL*. 1976. Vol. 2. P. 474–495; *Malamat A.* Hazor «The Head of All Those Kingdoms» // *JBL*. 1960. Vol. 79. P. 12–19; *Gray J.* Hazor // *VT*. 1966. T. 16. 26–52; *Aharoni Y.* New Aspects of the Israelite Occupation in the North // *Near Eastern Archaeology in the 20th Century* / Ed. J. A. Sanders. Garden City, 1970. P. 254–267; *Fritz V.* Das Ende der spätbronzezeitlichen Stadt Hazor Stratum XIII und die Biblische Überlieferung im Joshua 11 und Richter 4 // *Ugarit-Forschungen*. 1973. Bd. 5. S. 123–139; *Ben-Tor A.* Tel Hazor, 1992 // *IEJ*. 1992. Vol. 42. P. 254–260; *Rabinovich A., Silberman N. A.* The Burning of Hazor // *Archaeology*. 1998. Vol. 51/3. P. 50–55; *Мерперт Н. Я.* Очерки археологии библейских стран. М., 2000; *Kim H. C. P.* Hazor // *Eerdmans Dictionary of the Bible*. Camb., 2000. P. 560–563.

Л. А. Беляев

ASPÉRGES [лат.— окропишь], в *рим.* обряде обычай окропления св. водой в начале *мессы*. Восходит к X в. и впервые появляется в Галлии и Сев. Италии. Смысл А. заключается в воспоминании верными своего Крещения, а также в духовном приготовлении собрания к совершению мессы. В дореформенном рим. обряде окроплять полагалось перед началом главной воскресной мессы. Священник совершал А., облачившись в *кану* и без *манипулы*. Вначале устраивалась торжественная процессия к алтарю (*престолу*), впереди несли *aspersorium*, сосуд для св. воды, и *aspergillum* (ср. *кросило*), прикрепленный к рукоятке полый металлический шарик с мелкими отверстиями для окропления. У алтаря священник начинал стих Пс 50. 9: «*Asperges me, Domine, hyssopo*» (Окропишь меня, Господи, иссопом), хор допевал его, а затем пел весь псалом. В пасхальное время священник пел стих из Книги пророка Иезекииля «*Vidi aquam*» (Я увидел воду) (47. 1, ср. этот стих в Септуагинте), а хор — стихи Иез 47. 1, 8, 9. Во время пения священник окроплял св. водой алтарь (если на нем не были выставлены для поклонения Святые Дары), себя, церковнослужителей, хор и

всех верных, при необходимости обходя церковь. Если на мессе присутствовал (но не служил) епископ, то он, приняв aspergillum от священника, кропил его и себя, после чего возвращал его священнику. Вне мессы А. присутствовал в чинах Причащения большого и Елеосвящения (см. *Viaticum*).

Рубрика совр. (послереформенного — см. *Novus ordo*) рим. Миссала предписывает совершать А. в воскресные дни вместо обряда покаяния (Чин Мессы. С. 13–14). После приветствия священник призывает собравшихся помолиться, чтобы Бог «осветил воду, Им Самим сотворенную» для окропления ею присутствующих в воспоминание их Крещения. Затем священник читает молитву на освящение воды и благословляет воду знаменем креста. «Если это соответствует местному или народному обычаю... освятить и соль, чтобы смешать ее с водой», во время окропления вместо Пс 50 разрешается петь др. библейские стихи (Иез 36. 25–26 или 1 Пет 1. 3–5) и использовать не aspergillum, а кропило. В пасхальное время поют стихи из Книги пророка Иезекииля (47. 1, 2, 9), или из Первого послания Петра (2. 9), или из др. песнопений. После окропления священник, обращаясь к народу, говорит: «Бог да очистит нас от грехов и через участие в Евхаристии да удостоит нас быть участниками трапезы Царства Своего», на что народ отвечает «аминь»; поют *Gloria*, и месса продолжается в обычном порядке.

Лит.: *Wapelhorst I. Compendium Sacrae Liturgiae Juxta Ritum Romanum*. S. I., 1887, 1931²; *Fortesque, O'Connell. The Ceremonies of the Roman Rite*. P. 98–100, 142, 155, 319, 381, 384; *Berger R. Kleines liturgisches Wörterbuch*. Freiburg, 1969. S. 44, 471–472; Чин Мессы, или Божественной Литургии Римского обряда, по Римскому миссалу папы Павла VI. R., 1979; *Crichton J. D. Asperges // A New Dictionary of Liturgy and Worship*. L., 1986, 1996⁵. P. 53; *Wynne J. J. Asperges // http://www.newadvent.org/cathen/01793a.htm* [Электр. ресурс].

В. В. Чернов

АСПИД [аспида; греч. ἄσπις, ἀπίδα], ядовитая змея, упоминаемая в Свящ. Писании (Быт 49. 17; Втор. 32. 33; Ув 20. 14; Пс 57. 5–6, 90. 13, 139. 4; Ис 11.8, 14.29, 30.6; Притч 23. 32; Рим. 3. 13). Развитию образа А. в христ. книжности послужил фрагмент из 57-го псалма: «И́дрость ихъ по подобію змѣи, ѿкъ аспіда глѣха и затыкающаго уши свои. Иже не услышитъ гласа ѡбавяющихъ, ѡбавяемъ ѡбавяется ѿ пре-



Аспид. Миниатюра из «Собрания о неких свойствах естества животных» Дамаскина Студита. XVIII в. (РГБ. Унд. 688. Л. 69 об.)

мѣдра» (5–6). «Физиолог» визант. редакции описывает А. как существо, «имаючи лепоту дивну», но наделенное кровожадным нравом: самка во время совокупления убивает самца, а рождающиеся дети прогрызают чрево матери; в нек-рых списках упоминаются также смертоносный взгляд А. (ср.: василиск, Горгона) и его дыхание, сжигающее все вокруг. Чтобы поймать А., охотники используют ветки омелы и одежду из пропитанной уксусом травы, бросают перед ним воловий навоз (испытывая к нему пристрастие, А. открывает уши и становится уязвим), произносятся заклинания. В древнерус. азбуковниках А. — мифическая крылатая змея, с птичьим носом и раздвоенным хвостом, не переносящая звука трубы. Ловцы изматывают А. беспрестанной игрой на трубах, а потом хватают его раскаленными железными клещами. В «Собрании о неких свойствах естества животных» Дамаскина Студита (рус. списки известны с XVII в.) об А. говорится, что это двуногий ядовитый змей, он не любит звука муз. инструментов и охотники ловят его при помощи органов.

В более поздних памятниках (напр., «Книге естествословной», приписываемой Николаю Снафарию, кон. XVII — нач. XVIII в.) появляются нек-рые подробности описания А.: «звериные» уши, крылья, подобные крыльям летучей мыши, тело и хвост покрыты твердой и красивой чешуей, яд содержится не только «в устех», но и в хвосте; «летает прытко» и «велегласно свищет», убивая людей и животных ядовитым дыханием (РНБ. Q.V. 3. Л. 64–64 об., XVIII в.). В сборниках смешанного содержания кон.

XVII — нач. XVIII в. А. представлен как мифическое существо, совмещающее в себе черты змеи, человека, василиска и птицы (РГБ. Унд. 628. Л. 416 об.; РГБ. Рум. 364. Л. 387 об.), как летающий змей (БАН. 33.9.1. Л. 80 об.), как водное животное (РГБ. Поп. 74. Л. 33 об.).

Средневек. книжность развивает метафорический образ А., заложенный в стихах 57-го псалма: А. прообразует иудеев, не принявших спасительного Божественного слова («Физиолог» визант. редакции, Толковая Палея (списки с XVII в.), азбуковники), или дьявола, сокрушенного силой Иисуса Христа («Физиолог» Псевдо-Василиевой редакции). В лат. *бестиариях* А. уподобляется человек, прислушивающийся одним ухом к зову мирских утех, а др. ухо закрывающий, чтобы не слышать осуждающего «гласа Господня».

Живописные изображения А. находятся в нек-рых списках XVIII в. «Собрания» Дамаскина Студита (ГИМ. Увар. 577. Л. 70; РГБ. Унд. 688. Л. 69 об.), где он представлен как дракон с перепончатыми крыльями, витым хвостом и языком в виде стрелы. В сборнике 1-й четв. XVII в. (БАН. 24.5.32. Л. 66 об.) у А. змеевидное тело, раздвоенный хвост, крылья, когтистые лапы, птичья голова с загнутым клювом и ушами, как у кошки. Лит.: Средневековый бестиарий / Вступ. ст. и коммент. К. Муратовой. М., 1984. С. 196–197; Белова О. В. Славянский бестиарий. М., 2000. С. 58–61.

О. В. Белова

АСПРЭН [Аспрена; лат. *Asprenus*, *Asprena*] († 79?), свт. (пам. зап. 3 авг.), первый еп. Неаполя. Согласно житию св. Афанасия II, еп. Неапольского (кон. IX — нач. X в.), А. был родственником мц. *Кандиды* и был исцелен ап. *Петром*, к-рый крестил его и позже поставил епископом Неаполя (ок. 43). Однако, по мнению нек-рых исследователей, наиболее вероятным временем жизни А. является 1-я пол. III в. Мощи А. находятся в кафедральном соборе Неаполя.

Ист.: *ActaSS. Aug. T. 1. P. 200–212*. Лит.: *Lanzoni Fr. Le origini delle diocesi antiche d'Italia*. R., 1923. P. 143–146; *Harnack A. Mission und Ausbreitung des Christentums*. Lpz., 1924. Bd. 2. S. 93, 261, 265; *DHGE. T. 4. Col. 1077–1078*.

И. Б. М.

АСС [греч. ἄσσοϛ, совр. Бехрамкале, Турция], портовый город в М. Азии на побережье Эгейского м., напротив о-ва Лесбос (выходцами



с к-рого основан в VII в. до Р. Х.). В кон. VII в. до Р. Х. А. — самый крупный город Трояды (12–15 тыс. чел.). В VI в. до Р. Х. его контролировали лидийцы, позже персы, но после побед над ними греков А. вновь обрел свободу (479 до Р. Х.). Взносы города в казну Афин позволяют оценить его население в V в. до Р. Х. в 4 тыс. чел. В 133 г. до Р. Х. А. был покорен римлянами, к-рые составили часть его населения. В качестве хорошо защищенного порта А. сохранял стратегическое значение до IV в. по Р. Х.

Во время своего 3-го миссионерского путешествия ап. Павел, проделав ок. 30 км пути по суше из Трояды, встретился в А. со спутниками, к-рые плыли морем (Деян 20. 13–14), чтобы затем отправиться с ними в Митилину. Возможно, ап. Павел беседовал с учениками по дороге в А., стремясь дать пастве последнее наставление по пути в Иерусалим. А. был связан с философской школой в Афинах. В 347–345 гг. до Р. Х. в А. преподавал *Аристотель*, приглашенный правителем А. и учеником Платона Гермеем. Здесь Аристотель начал работу над трактатом «Политика». В А. род. (ок. 331 до Р. Х.) и вырос Клеант, ставший после Зенона главой афинской школы стоиков, фраза из его «Гимна Зевсу» включена в знаменитую проповедь ап. Павла в Афинах (Деян 17. 28).

Памятники архитектуры и археологии А. начал изучать с посл. трети XIX в. Американский археологический ин-т. С 1981 г. раскопки ведет археологическая служба Турции. Стены акрополя (IV в. до Р. Х.) являются наиболее сохранившимися фортификационным сооружением древнегреч. мира, храм Афины — самой значительной дорической постройкой в М. Азии. В городе, планировка к-рого следует неровностям скалистого рельефа, изучены общественные сооружения, а также некрополи (с архаической эпохи до позднерим. времени). Художественный стиль стои дорийско-ионийский, указывающий на влияние Пергамского царства (241–133 до Р. Х.) Визант. период представлен плохо, его памятники переработаны после тур. завоевания (мечети, возможно, поставлены на местах христ. храмов и включают их споллии). В тур. эпоху город вновь обрел военное значение, что отражено в его новом названии, к-рое переводится с тур. как Крепость Бехрама.

Лит.: *Yamauchi E. M. Assos* // ABD. Vol. 1. P. 503 [Библиогр.].

АССАЛИДЫ [араб. *اولاد العسال*], семейство копт. церковных деятелей и писателей, ярчайших представителей «золотого века» копто-араб. лит-ры и богословия (кон. XII — 1-я пол. XIII в.). Богатое лит., философское, богословское и историографическое наследие, сохранившееся под именем А., привлекало внимание мн. исследователей. Э. Ренодо в 1713 г. установил, что это 2 независимых автора, а не один, как считалось ранее. При классификации ряда рукописей Британского музея (1894) К. Рьё пришел к выводу, что авторов было 3. Копт. историки Якуб Нахла Руфайла (1889) и Ладжна ат-Тарих аль-Кыбти (1925) определили 5 представителей рода А.: отец — Абу-ль-Фадл ибн Абу Исхак Ибрахим ибн Аби Сахль Джирджис ибн Аби-ль-Юср Юханна ибн аль-Ассаль по прозвищу Фахр ад-Даула; его сыновья: 1) ас-Сафи Абу-ль-Фадаиль ибн аль-Ассаль, Сафи ад-Даула; 2) аль-Асад Абу-ль-Фарадж Хибаталлаха ибн аль-Ассаль; 3) аль-Мутаман Абу Исхак Ибрахим ибн аль-Ассаль Мутаман ад-Даула; 4) аль-Амджад Абу-ль-Маджд ибн аль-Ассаль. Первые двое — родные братья, последние — их сводные братья.

История жизни А. практически неизвестна. Происходило семейство аль-Ассаль из с. Садамант (пров. Бени-Суэйф, Ср. Египет). Старший из известных членов семьи, Абу Исхак Ибрахим, был соавтором видного копт. богослова кон. XII в. *Абу-ль-Хайра ибн ат-Тайиба ар-Рашида*, состоявшего на службе у визиря при дворе правившей в Египте с 1171 г. династии *Айюбидов*. Очевидно, это обстоятельство позволило сыну Абу Исхака Абу-ль-Фадлу и его внукам занять высокое положение в Каире, где они стали крупными чиновниками и безусловными лидерами копт. общины. Жизнь и деятельность младших членов семьи пришлись на богатую событиями 1-ю пол. XIII в., когда Египет отражал атаки крестоносцев. Прочные позиции А. в администрации Айюбидов служат доказательством лояльности значительной части христиан-коптов к мусульм. властям и их враждебного отношения к участникам *крестовых походов*.

Основная часть наследия принадлежит 3 братьям: ас-Сафи, аль-Асад и аль-Мутаману ибн аль-Ассалю.

Старший, ас-Сафи, расцвет творчества к-рого пришелся на 1238–1243 гг. († до 1260), знаменит прежде всего как видный полемист и знаток канонического права. В жанре классического диалога им составлен полемический сб. «Книга хитростей в ответах советчику» (*Китаб аль-михаль фи-р-радд 'аля-н-нассах*). Согласно ас-Сафи, человеческое познание имеет 2 источника — Свящ. Писание и вытекающий из его изучения и анализа церковный закон. В апологетическом толковании «Краткий трактат о Троице и единстве» (*Фу-с'уль мухтасар фи-т-тадлит ва-ль-'иттихад*) ас-Сафи отстаивает единую Божественную природу Христа, основываясь как на свидетельских описаниях чудес, совершенных Христом, так и на своем личном опыте. В др. дошедшем до нас сочинении, апологии «Срединная книга» (*аль-Китаб аль-авсаф*), он выступил в защиту подлинности и богодухновенности НЗ, опровергая традиц. исламские обвинения в искажении и фальсификации христианами Божественного Откровения. Главным трудом ас-Сафи и его основным вкладом в копт. церковную культуру считается составленный им свод канонического права Коптской Церкви, известный как «Номоканон» (араб. *Маджму'а аль-каванйн*). Этот свод, называемый также по имени автора «Сборником ас-Сафи» (*Маджму'а ас-Сафи*), был подготовлен по поручению Синода (1239) и стал итогом многовекового процесса выработки правовой системы Коптской Церкви, с к-рым связаны имена патриархов Христула (1047–1077), Кирилла II (1078–1092), Гавриила II (1131–1145) и Кирилла III (1235–1243). «Номоканон» и его сжатая редакция «Необходимый минимум для начинающих изучать каноны» (*Кифаят мубтади'ин фи 'ильм аль-каванйн*) и по сей день остаются наиболее авторитетными сочинениями в области канонического права Коптской и Эфиопской Церквей.

Творчество брата ас-Сафи, Абу-ль-Фараджа Хибаталлаха, относится к периоду 1231–1253 гг. Его лит. труды отличает многосторонность проблематики. В «Трактате о душе» Абу-ль-Фарадж попытался подвергнуть анализу психологическую и эсхатологическую природу души. Лейтмотивом трактата была вера автора в то, что после воскресения из



мертвых душа окончательно удостоивается прощения или наказания, только воссоединившись с телом. Др. произведение Абу-ль-Фараджа, «Компендиум права наследования», является детальным обзором брачного и наследственного права. Одной из лучших работ по средневеков. копт. филологии стал составленный им грамматический сб. «Введение в коптский язык» (аль-Мукаддама фи-ль-люга аль-кыбтыйя). Блестящее владение помимо копт. и араб. сир. и греч. языками позволило Абу-ль-Фараджу свести неск. существовавших до него араб. переводов Четвероевангелия в единый канонический текст.

Аль-Мутаман Абу Исхак, младший сводный брат ас-Сафи и Абу-ль-Фараджа, прославился своими сочинениями в области философии, богословия, лингвистики, экзегетики, гомилетики и литургики. Его перу принадлежат толкование на Послания ап. Павла, сборник проповедей и трактат «О Божественной литургии». Сохранить красоты вышедшего из повседневного обихода копт. языка был призван созданный под началом Абу Исхака словарь «Рифмованная лестница и чистое золото» (ас-Суллам аль-мукаффа ва-з-захаб аль-мусаффа). Слова в нем располагались как в алфавитном порядке, так и в инверсионном (по конечной букве), что делало словарь удобным как для перевода, так и для составления рифмованных гимнов на копт. языке, пользовавшихся в XIII в. большой популярностью. Вершиной творчества Абу Исхака стал написанный ок. 1260 г. «Свод основ религии и внятная суть достоверного знания» (аль-Маджму'а ус-уль ад-дин ва масму'а махсуль аль-яқйн). Эта крупнейшая копт. богословская энциклопедия в 5 частях и 70 главах выделяется систематизированностью структуры, но содержит ряд пробелов в церковно-историческом материале, сознательно допущенных автором. Анализ содержания позволяет предположить, что богослов находился под сильным влиянием философско-рационалистических представлений *Яхьи ибн Ади*.

Весомый вклад членов семьи А. в копт. церковную и светскую культуру косвенно подтверждает значительное число сохранившихся манускриптов с их сочинениями: в одном только Коптском музее их насчитывается 49, мн. др. рассеяны по европ.

библиотечным собраниям (Ватикан, Флоренция, Британский музей, Парижская национальная б-ка и т. д.) и частным коллекциям. Вместе с тем, несмотря на попытки А. возродить значение копт. языка, основные их труды написаны на лит. араб., что, безусловно, свидетельствует о наступлении периода упадка копт. национальной культуры.

Соч.: Al-Majmū' al-Safawī / Ed. Philothawus 'Awaš. Cairo, 1908; Kitāb al-Qawānīn / Ed. Mikhā'il Jiris. Cairo, 1922; Samir K. Al-Sāfi ibn al-'Assāl. Brefs Chapitres sur la Trinité et l'Incarnation // PO. 1985. T. 42. Fasc. 3. N 192. P. 534–680.

Лит.: Vansleb J. M. Histoire de l'Église copte d'Alexandrie. P., 1677. P. 335 sq.; Renaudot E. Historia Patriarcharum Alexandrinorum. P., 1713. P. 585 sq.; Rieu C. Supplement to the Catalog of Arabic Manuscripts in British Museum. L., 1894. P. 18; Mallon A. Ibn al'Assāl, Les trois écrivains de ce nom // J. Asiatique. 1905. 10^e sér. T. 6. P. 509–529; idem. Une école de savants égyptiens au moyen âge // Beyrouth Mélanges. 1906. T. 1. P. 122 sq.; Graf G. Die koptische Gelehrtenfamilie der Aulad al-Assal und ihr Schrifttum // Orientalia. 1932. Vol. 1. S. 34–56, 129–148, 193–204; idem. Geschichte. Bd. 2. S. 388 f.; D'Emiglia A. La Compravendita nel capitolo XXXIII del Nomocanone di Ibn al'Assal: Note storico-esegetiche. Mil., 1938; Higgins A. J. B. Ibn al-Assāl // JThSt. 1943. Vol. 44. P. 73–75; Jargy S. Ibn al-Assāl // DDC. T. 5. P. 1240 sq.; Atiya A. S. Awlād al-'Assāl // CoptE. Vol. 1. P. 309–311; Samir K. Al-Sāfi ibn al-'Assāl // Ibid. Vol. 7. P. 2075–2079; Ceccarelli-Morolli D. Alcune considerazioni sull'opera di Al-Sāfi ibn al-'Assāl, canonista copto del XIII secolo // Studi sull'Oriente Cristiano. 1997. Vol. 1. P. 9–18; Meinardus O. F. A. Two Thousand Years of Coptic Christianity. Cairo, 2000. P. 344.

А. А. Войтенко, Т. Ю. Кобищанов

АССАМБЛЕИ БОГА [англ. Assemblies of God—Собрания Божии], одна из крупнейших пятидесятнических орг-ций в мире (вторая по величине в США). Основана в 1914 г. в г. Хот-Спрингс (Арканзас, США) Ю. Беллом, Дж. Флауэром, Г. Госсом, Д. Оуэном, А. Коллинсом и М. Пинсоном. Цель создания А. Б.— достижение взаимопонимания и единства среди различных пятидесятнических орг-ций, а также координация миссионерской и книгоиздательской деятельности. В 1916 г. Генеральным советом А. Б. были утверждены 16 доктринальных позиций («Statement of Fundamental Truths»), в к-рых говорится о том, что Библия содержит все необходимое для спасения, принимается догмат о Св. Троице, декларируется вера во Христа как Искупителя и в Воскресение Его, а также во Второе пришествие Его еще до наступления тысячелетнего царства (*премиллениаризм*). Главной особенностью А. Б. названы «два

благословения»: крещение водой (обращение) и крещение Св. Духом (освящение), внешним доказательством к-рого является *глоссолалия*, т. е. способность говорить на языке, неизвестном говорящему, а также вера в Божественное исцеление с помощью молитвы и наложения рук во время молитвенных собраний. Евхаристия понимается как воспоминание о Тайной вечере и таинством не считается.

Местная орг-ция обладает большой свободой в решении текущих вопросов и может даже отказаться выполнять решения вышестоящего окружного совета на региональном уровне (всего их 57) и Генерального совета на национальном. Генеральный совет собирается раз в 2 года и контролирует миссионерскую, издательскую деятельность и вопросы подготовки пасторов; главой его является генеральный суперинтендант. Существуют также Генеральная и Исполнительная пресвитерии. Штаб-квартира А. Б. находится в г. Спрингфилде (Миссури). В наст. время численность этой орг-ции ок. 22 млн. чел.

В России миссионеры А. Б. появились после создания в 20-х гг. XX в. Русской и Восточноевропейской миссии (Чикаго), занимавшейся финансированием миссионерской деятельности в России и странах Вост. Европы. В 1921 г. в Одессу прибыл И. Е. Воронаев, к-рый основал первые общины *христиан евангельской веры*. В 1927 г. состоялся 2-й Всеукраинский съезд христиан евангельской веры, объявленный в то же время 1-м Всесоюзным съездом Союза христиан евангельской веры (Пентекост), председателем к-рого был избран Воронаев. В кон. 20-х гг. существовало ок. 350 общин, входивших в этот союз (ок. 17 тыс. чел), в 30-х гг. мн. их члены были репрессированы. В 1945 г. сохранившимся общинам было предложено официально зарегистрироваться в Совете по делам религий и культов, а все зарегистрированные общины были формально отнесены к Всесоюзному совету евангельских христиан-баптистов. В 1999 г. Христианский миссионерский центр «Эммануил» (создан в 1993) был реорганизован в Российскую ассамблею Бога. Президентом ассамблеи является старший пресвитер Московской центральной Церкви христиан евангельской веры «Эммануил» А. А. Пуршага.

Лит.: *Menzies W. W. Anointed to Serve: The Story the Assemblies of God.* Springfield, 1971; Народы и религии мира: Энциклопедия. М., 1998. С. 683–684.

АССАСИНЫ — см. *Неоисмаилиты*.

АССЕМАНИ [Assemani, латиниз. форма от араб. as-Sim‘ani], семья *маронитов*, из к-рой вышли ученые-ориенталисты и богословы XVIII — нач. XIX в.: Иосиф Симон, Стефан Эводий, Иосиф Алоизий и Симон.

Происхождение семейства А. ведет из с. Хасрун (Сев. Ливан). В 1685 г. ливанский свящ. Якуб Аввад отправил своего сына **Ильяс А.** в маронитскую коллегию в Риме. Там юноша проявил незаурядные способности и по окончании 12-летнего курса обучения весьма быстро сделал церковную карьеру. В 1700 г. в сане архиеп. Антиохийского Ильяс возглавил маронитскую делегацию, ходатайствовавшую о возобновлении покровительства, оказываемого этой общине франц. королем. В 1707 г. Ильяс по поручению папы *Климента XI* отправился в Египет, откуда привез более 40 рукописей, относящихся к ранним векам христианства. Собрание древних вост. манускриптов продолжил его двоюродный брат Юсуф Самьун.

Иосиф Симон А. (араб.— Юсуф Самьун, лат. *Josephus Simonius*, итал. *Giuseppe Simonio*) (27.08.1686, Хасрун, Сев. Ливан — 13 или 16 янв. 1768, Рим) в 1696 г. поступил в маронитскую коллегию в Риме и окончил ее в 1709 г., уже будучи автором 3 трудов по сир. грамматике, логике и богословию. Папа Климент XI заметил талантливого выпускника и, несмотря на обязательство отправлять окончившую курс обучения маронитскую молодежь на родину, оставил его при себе. Первым заданием Иосифа Симона стало составление каталога рукописей, собранных его кузеном Ильясом; в 1710 г. он занимал должности переписчика вост. рукописей (*scriptor Orientalis*), переводчика с араб. и сир. языков, а также советника Конгрегации по ревизии и исправлению литургических книг вост. обрядов. Близость к папскому престолу позволила ему с успехом ходатайствовать в пользу своего родственника Якуба Аввада, отстраненного с патриаршего престола Маронитской Церкви. В 1711 г. Иосиф Симон получает папское разрешение перейти из маронитского



Иосиф Симон Ассемани.
Рисунок. XVIII в.
(*Vat. Ottob. lat. 3117. F. 51r*)

в лат. обряд. В 1715 г. Климент XI организовал экспедицию в Сирию и Египет за рукописями христ. Востока, во главе к-рой был поставлен Иосиф Симон. За 2 года в мон-рях Нитрийской пустыни (*Вади эн-Натрун*), в Каире, в Дамаске, в Халебе и Горном Ливане было собрано ок. 150 ценнейших манускриптов, переправленных на хранение в папскую *Ватиканскую б-ку*. В 1735–1738 гг. Иосиф Симон совершил 2-е путешествие на Восток, где по поручению папы *Климента XII* представлял интересы Римского престола на маронитском Соборе в Дайр-Лувайзе близ Бейрута (1736); ревностное проведение курса на латинизацию привело его к столкновению с маронитским Синодом. По возвращении в Рим Иосиф Симон до самой кончины работал в Ватиканской б-ке, где занимал должности хранителя (*custos*) и префекта. В 1766 г. он был посвящен в сан титулярного католич. архиеп. Тирского.

Коллекция, собранная в 1715–1717 гг., побудила Иосифа Симона составить единый каталог сир., араб., персид., тур., евр., самарянских, арм., эфиоп., греч., копт., груз. и малабарских рукописей — «Климентову Ватиканскую восточную библиотеку» (*Biblioteca Orientalis Clementino-Vaticana*). Из 12 томов этого труда были напечатаны только 1-й (*De scriptoribus Syris orthodoxis*), 2-й (*De scriptoribus Syris monophysitis*) и 2 части 3-го (*De scriptoribus Syris nestorianis: Catalogus Ebedjesus Sobensis; De Syris nestorianis*), материалы для др.

томов остались в рукописи и большей частью погибли при пожаре 30 авг. 1768 г. Этот же пожар уничтожил заключительные тома др. монументальных произведений Иосифа Симона: «Писатели италийской истории» (*Italicae Historiae Scriptores*), «О святых образах и реликвиях» (*De sacris imaginibus et reliquiis*; уцелевшая часть опубликована в сокращенном виде), «Календарь Вселенской Церкви» (*Kalendaria Ecclesiae Universae*; из 12 томов вышли лишь 6, посвященные «Славянской, или Греко-Московской, Церкви», где опубликовано значительное число греч. и лат. источников о начале христианства у славян). Остались неизданными готовившиеся ученым фундаментальные труды: 9-томные «Древняя и новая Сирия» и «История Востока», «Соборы Восточной Церкви» в 6 томах и «Евхологии Восточной Церкви» в 7 томах. Но большая часть трудов Иосифа Симона по истории, философии, теологии, географии, грамматике и юриспруденции дошла до нас в законченном виде. Среди них — «Библиотека восточного канонического и гражданского права», «Книга о естественных науках» (*Китаб ат-таба*), издание творений прп. *Ефрема Сирина* по сир. и греч. рукописям с переводом на лат. язык (4-й и 5-й тома изданы иезуитом Бенедиктом-Мубараком, 6-й — Стефаном Эводиом А.) и др., всего более сотни томов, многие из к-рых не опубликованы и по сей день. Энциклопедические познания Иосифа Симона по праву удостоили его прозвища Великий Ассемани.

Стефан Эводий А. (араб.— Истуфан Аввад, лат. *Stephanus Evodius*, итал. *Stefano Evodio*) (15.04.1707, Триполи, Ливан — 24.11.1782, Рим), племянник Иосифа Симона, под рук. к-рого он проходил обучение в маронитской коллегии в Риме. Много путешествовал с миссионерскими целями по Востоку, вернувшись в Рим, получил титул титулярного католич. епископа Апамеи, с 1768 г. унаследовал от своего дяди должность хранителя и префекта вост. рукописей Ватиканской б-ки. Ему принадлежат работы «Каталог восточных рукописей Лаврентианской библиотеки Медичи и Палатинской библиотеки», «Деяния восточных и западных святых мучеников» (1-я ч. посвящена христианам, пострадавшим в Персии при Сасанидах). Совместно с Иосифом Сином начал

публикацию «Каталога кодексов Ватиканской библиотеки», от которого после пожара 1768 г. сохранилось только 3 т., посвященные вост., греч. и лат. рукописям.

Иосиф Алоизий А. (араб. — Юсуф Луис, лат. Josephus Aloysius, итал. Giuseppe Luigi) (1710, Триполи, Ливан — 9.02.1782, Рим), племянник Иосифа Симона и двоюродный брат Стефана Эводия, также выпускник маронитской коллегии. С 1737 г. преподавал сир. и араб. языки в рим. коллегии «Сапиенца», в 1749 г. занял кафедру вост. литургики и принят в члены основанной *Бенедиктом XIV* Академии исторических исследований. Трудом его жизни стал 12-томный «Литургический кодекс Вселенской Церкви»; кроме того, им были опубликованы «Комментарий о Католиках, или Патриархах халдеев и несториан» и ряд др. небольших сочинений.

Симон А. (араб. — Симъан, итал. Simone) (19.02.1752, Триполи, Ливан — 7.04.1821, Падуа, Италия), внучатый племянник Иосифа Симона и племянник Иосифа Алоизия. Получил образование в Риме, в течение 20 лет был миссионером в Сирии, затем вернулся в Италию, с 1785 г. проф. вост. языков в семинарии в Падуе, позднее в Падуанском ун-те. В основном разрабатывал проблемы истории и культуры арабов, среди его публикаций «Историческое исследование о происхождении, религии, литературе и обычаях арабов в эпоху до Магомета», «Каталог восточных рукописей Нанианской библиотеки», описание араб. трактата XIII в. по астрономии.

Соч.: *Иосиф Симон*: Bibliotheca Clementino-Vaticana. R., 1719–1728. Hildesheim, 1975. 4 vol.; Rudimenta linguae arabicae cum catechesi christiana. R., 1732; *S. Ephraemi Syri Opera omnia quae extant*. R., 1732–1746. 6 vol.; *Italiae historiae scriptores*. R., 1751–1753. 4 t.; *Kalendaria Ecclesiae Universae*. R., 1755–1757. T. 1–6; *De Slavica Ecclesia sive Graeco-Moscha* [болг. пер. под ред. В. Тышковой-Займовой. София, 1987]; *Bibliotheca juris Orientalis canonici et civilis*. R., 1762–1766. 5 t. Aalen, 1969; *De sacris imaginibus et reliquiis*. R., 1776; *Китаб ат-табиа*. R., б. г.; *Стефан Эводий*: *Bibliotheca Mediceae Laurentianae et Palatinae codicum manuscriptorum orientalium catalogus*. Florentiae, 1742. 2 vol.; *Acta Sanctorum Martyrum Orientalium et Occidentalium*. R., 1748. 2 vol. Farnborough, 1970; *Assemani S. E., Assemani J. S. Bibliothecae Apostolicae Vaticanae codicum manuscriptorum catalogus*. R., 1756–1759. 3 t. P., 1926; *Catalogo della biblioteca Chigiana*. R., 1764; *Иосиф Алоизий*: *Codex liturgicus Ecclesiae Universae in XV libros distributus*. R., 1749–1766. 12 vol. P.; Lpz., 1902. Farnborough, 1968–1969; *De sacris ritibus dissertatio*. R., 1757; *Commentarius theologico-*

canonicus criticus de ecclesiis, earum reverentia et asylo atque concordia Sacerdotii et Imperii. R., 1766; *Dissertatio de unione et communione ecclesiastica*. R., 1770; *Dissertatio de canonibus poenitentialibus*. R., 1770; *De Catholicis seu Patriarchis Chaldaeorum et Nestorianorum commentarius historico-chronologicus*. R., 1775. Farnborough, 1969; *De Synodo Diocesana Dissertatio*. R., 1776; *Ebedjesu Collectio Canonum Synodorum // Scriptorum veterum nova collectio / Ed. A. Mai*. R., 1825. T. 10. Pars I. P. VII–VIII, 1–168; Pars II. P. 1–268; *Симон*: *Saggio storico sull'origine, culto, letteratura e costumi degli Arabi avanti Maometto*. Padova, 1787; *Catalogo dei codici manoscritti orientali della biblioteca Naniiana*. Padova, 1787–1792. 2 pt.; *Globus caelestis cufico-arabicus Veliterni musei Borgiani...*, praemissa de Arabum astronomia dissertatione. Patavii, 1790; *Illustrazione della patena mistica creduta di S. Pier Grisologo la quale si conserva nella chiesa cattedrale d'Imola*. Padova, 1804; *Se gli Arabi ebbero alcuna influenza sull'origine della poesia moderna in Europa?* Padova, 1807; *Sopra le monete Arabe effigiate*. Padova, 1809.

Лит.: *Mai A. Scriptorum veterum nova collectio*. R., 1828. T. 3/2. P. 166 sq.; *Cardahi G. Liber Thesauri de arte poetica Syrorum*. R., 1875. P. 171–183 [издат. планы Иосифа Симона]; *DHGE*. T. 4. Col. 1095–1098; *EC*. T. 2. Col. 159–161; *Graf. Geschichte*. Bd. 3. S. 444 f.; *Fück J. Die arabischen Studien in Europa bis in den Anfang des 20. Jhs. Lpz.*, 1955. S. 125; *LTK*. Bd. 1. Sp. 942–943; *Gemayel N. Les échanges culturels entre les maronites et l'Europe*. Beirut, 1984. P. 625.

Н. Г. Головина, Т. Ю. Кобищанов

АССЕМАНИЕВО ЕВАНГЕЛИЕ

[Ассеманиев кодекс, Ватиканское глаголическое Евангелие, Ватиканский глаголический кодекс] (Vat. slav. 3), Евангелие-апракос краткий, старослав. рукопись западноболг. происхождения, одна из древнейших слав. книг. Наиболее вероятно датировка А. Е. 1-й пол.—сер. XI в., в болг. лит-ре его принято датировать не позднее рубежа X–XI вв. Открытым остается вопрос о памяти вмч. Георгия под 26 нояб. в месяцеслове А. Е. Если она отражает киевский, а не к-польский (освящение храма в Кипарисни) праздник, то кодекс датируется не ранее чем 50-ми гг. XI в. А. Е. входит в сложившийся в XIX в. т. н. старослав. канон — ограниченный круг глаголических и кириллических рукописей X–XI вв., используемых при изучении древнейшего периода истории слав. лит. языка и письма, привлекается для всех реконструкций древнейшего (см. *Кирилл (Константин)*, равноап.; *Методий*, равноап.) перевода евангельского текста, один из главных источников словарей старослав. языка.

Название получило по имени своего открывателя и первого владельца — префекта папской б-ки И. С. *Ассемани*, нашедшего рукопись в 1736 г.



Ассеманиево Евангелие

в одном из мон-рей Иерусалима, куда она попала, как предполагают, не ранее XIV в. В Ватиканскую б-ку А. Е. поступило после смерти владельца от его племянника С. Э. *Ассемани*. Рукопись введена в научный оборот М. К. *Бобровским*, составившим в 1820 г. ее описание, хотя еще при жизни И. С. *Ассемани* М. *Караман* отмечал глубокую древность памятника, датируя его не позднее 1081 г.

А. Е. написано на пергамене, состоит из 158 л. (конец утрачен) размером 23×17,5 см. Письмо — глаголица («вполне округлая», по терминологии И. В. *Ягича*); тип почерка, возможно, испытал влияние «бисерных» почерков греч. рукописей. За исключением л. 41 об.—42, 117–158, А. Е. написано в 2 столбца. Первая страница написана монументальным уставным письмом, на л. 29 и нач. л. 30 особый (неск. более поздний) почерк по смыслу и частично выскобленному тексту. Рукопись содержит евангельские чтения на все дни с Пасхи до Пятидесятницы, далее на субботу и воскресения до Великой субботы, месяцеслов, 11 утренних воскресных Евангелий и указатель чтений на утрениях в двенадцатые праздники (обрубается указаниями в Неделю ваий). Перевод греч. текста в А. Е. отличается большой точностью, однако не обладает жесткой зависимостью от оригинала в порядке слов и грамматических конструкциях. Лексика А. Е. характерна для древнейших слав. Евангелий-апракос.

Художественное оформление А. Е. выделяет его среди др. древнейших глаголических рукописей. Кодекс богат, хотя и не роскошно (без золота), украшен полихромными плетеными заставками (большой на л. 1

и рядом малых), крупной концовкой на л. 157 об. и инициалами в начале чтений. В петлях ряда инициалов помещены изображения лиц, о к-рых повествует НЗ, а также святых, памяти к-рых включены в месяцеслов: Христа с самарянкой, со слепым, с Лонгином сѣтником, с Никодимом и с Лазарем, Козьмы и Дамиана, Иоанна Предтечи, апостолов Петра и Павла. Заголовки Евангелия, написанные прописными буквами, покрыты сверху прозрачной зеленой и желтой красками. Исследователи отмечают связь иллюминации А. Е. с оформлением провинциальных визант. рукописей малоазийского и южноитал. происхождения IX–XI вв.

Месяцеслов рукописи отмечен особенностями, позволяющими предположить, что А. Е. было создано в западноболг. землях, входивших в кон. X — нач. XI в. в державу Комитопулов (совр. Республика Македония), скорее всего в Охриде. Кроме памятней слав. первоучителей равноапостольных Константина (Кирилла) (14 февр.) и Мефодия (6 апр.) здесь отмечены памяти струмицких (тивериупольских) мучеников (29 авг.), возобновление почитания к-рых произошло во 2-й пол. IX в., при кн. *Борисе—Михаиле*, свт. *Климент*, еп. Величского (27 июля, †916), ставшего небесным покровителем Охридской кафедры, и свт. *Ахиллия*, еп. Ларисского (15 мая), чьи мощи были перенесены западноболг. царем Самуилом из Ларисы в македонскую Преспу в 986 г.

На полях и между столбцами текста в А. Е. встречаются многочисленные надписи XI–XIV вв., по преимуществу кириллические (литургические указания, пометы писцов, добавления к месяцеслову). Древнейшие из них — имена при «портретных» инициалах современного кодекса. В лит-ре особенно хорошо изучены приписки XII–XIII вв. на полях месяцеслова (в нач. каждого месяца), содержащие слав. названия месяцев и указатель «злых» дней и часов.

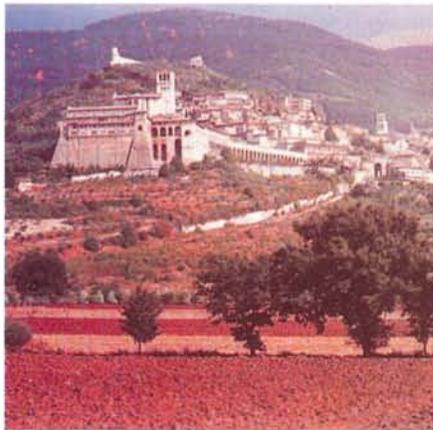
Изд.: *Rački Fr. Assemanov, ili Vatikanski, evangelistar. Zagreb, 1865* [глаголица]; *Črnčić I. Assemanovo izborno Evangelije. R., 1878* [глаголица]; *Срезневский И. И. Календарь из Ватиканского глаголического Евангелия // он же. Сведения и заметки о малоизвестных и неизвестных памятниках. СПб., 1867. [Вып.] 2. С. 49–64; Vajs J., Kurz J. Evangeliarium Assemani. Codex Vaticanus 3: Slavicus glag. 1. Prolegomena, tabulae. Pragae, 1929; 2. Uvod, text v prepise cyrilském, poznámky textové, seznamy čtení. Praha, 1955; Иванова-Мавродинова В.,*

Джурова А. Ассеманнево Евангелие: Старобългарски глаголически паметник от X в. София, 1971?

Лит.: КМЕ. Т. 1. С. 124–134 [Библиогр.]; *Мареши Ф. В. Словенските светци во Ассеманнево Евангелие // Лихнид: Зборник на трудове. Охрид, 1988. Кн. 6. С. 3–10; idem. Cyrilo-metodějska tradice a slavistika. Praha, 2001. S. 247–255.*

С. О. Вялова, А. А. Турилов

АССИЗИ [итал. Assisi], г. в обл. Умбрия (Центр. Италия), духовный центр ордена *францисканцев*. Место рождения и деятельности святых католич. Церкви *Франциска Ассизского* и Клары, основательницы ордена *кларисс*. В наст. время в А. находится кафедра епископа Ассизи, Ночера-Умбра и Гуальдо-Тадино, подчиненного архиепископу Перуджи. На территории еп-ства проживает 78 тыс. чел., из них 77 тыс. — католики (An. Pont. 2001. P. 57).



Мон-рь Франциска Ассизского

История. В дорим. эпоху на месте А. существовало поселение умбров, одного из италийских племен. Достоверные сведения о существовании города относятся уже к эпохе ранней Римской империи, когда А. представлял собой рим. муниципий (рим. название Assisium). В А. род. античный лат. поэт Секст Аврелий Проперций (50–15 до Р. Х.). До наших дней дошли остатки рим. городских укреплений, амфитеатр и форум. Перестройки времен позднего средневековья сохранили рим. планировку, но превратили форум в центральную городскую площадь, а находящийся здесь храм Минервы — в христ. ц. Санта-Мария. После падения зап. Римской империи город неоднократно подвергался нападениям варваров. С VI в. находился под властью лангобардских герцогов, в 773 г. был захвачен франк. кор. *Карлом Великим*.

В кон. VIII в. вошел в состав образованного папского гос-ва, однако с кон. X в. стал объектом притязания герм. императоров. В 70-х гг. XII в. А. в составе герцогства Сполето был подчинен *Римско-Германской империи*. При папе *Иннокентии III* (1198–1216) город опять переходит под управление понтификов (окончательное включение А. в состав папского гос-ва произошло только при *Пии II* в сер. XV в.). К 1210 г. относятся свидетельства существования в А. самоуправляющейся городской коммуны. В сер. XIV в. кард. Э. *Альборнос* построил на месте бурга XII в. новую цитадель — известную ныне крепость Рокка-Маджоре. С 1870 г. в связи с возникновением единого Итальянского королевства и уничтожением светского папского гос-ва А. административно относится к пров. Перуджа (обл. Умбрия).

Христианство в А. Начало проповеди Евангелия на рубеже II–III вв. местное предание связывает с именем сщмч. Цисполита, еп. Веттоны, пострадавшего при имп. *Максимиане*. Еп-ство А. известно с III в., непосредственно подчинялось Римскому епископу (папе). Первый упоминаемый в документах епископ А. — сщмч. *Руфин*, поставленный на кафедру в 235 г. и через год претерпевший мученичество за христ. веру, почитается как покровитель города. Мучениками стали также преемники Руфина святые Викторин и Сабин. Из-за отсутствия регулярных списков о епископах, занимавших кафедру А. в IV–VIII вв., сведений мало: под сомнение ставится пребывание на кафедре некоего Василия, рукоположенного в 412 г. папой *Иннокентием I*. В 545 г. еп. Авентий путем переговоров с вождем остготов Тотилой у ворот города сумел убедить его не подвергать А. разграблению. В 649 г. еп. Аквилин участвовал в Латеранском Соборе, где под председательством папы *Мартина I* было осуждено *монофелитство*. В ср. века еп-ство с центром в А. было самым незначительным в Умбрии, имело всего 10 приходов. При еп. Гуго (1028–1059) над часовней, где покоились мощи св. Руфина, был возведен новый собор в честь святого, куда и была перенесена епископская кафедра. Этот собор, перестроенный в 1140 г., существует в наст. время и знаменит тем, что в нем приняли Крещение Франциск и Клара, а также герм. имп. *Фридрих II Штауфен*.

Церковная история А. тесно связана с жизнью Франциска Ассизского, деятельность к-рого началась с восстановления полуразрушенных храмов, среди них были находившиеся за городом мон-рь Сан-Дамиано, ц. Сан-Пьетро и базилика Санта-Мария дельи Анджели с капеллой *Порциункулой*, рядом с ней в шалаше жил Франциск. Часовня в дальнейшем превратилась в главную святыню («глава и мать») ордена францисканцев. После смерти Франциска город становится паломническим центром католич. Церкви. В 1228 г. папа Григорий IX заложил первый камень базилики в честь Франциска. Храм возведен на т. н. Адском холме (colle d'Inferno), бывш. лобном месте, что соответствовало францисканской идее «подражания Христу». В 1230 г. это место переименовали в Райское (colle del Paradiso) и в храм перенесли мощи Франциска Ассизского. В 1253 г. храм был освящен папой Иннокентием IV, в посл. стал паломническим центром францисканцев-конвентуалов. Нижняя церковь базилики представляет собой помещение с невысокими сводчатыми потолками, боковыми капеллами и криптой. Над ней возведена готичес-



Франциск Ассизский освобождает г. Арrezzo от демонов. Роспись ц. Франциска Ассизского. Мастер Джотто. Ок. 1300 г.

рим., сиенские, флорентийские и умбрийские мастера, оставившие неск. крупных фресковых циклов (на сюжеты ВЗ и НЗ, «Золотой легенды» Якопо да Варачце, жития Франциска Ассизского, написанного Бонавентурой), а также отдельные живописные композиции. Чимабуэ вместе с учениками в 80-х гг. XIII в. написал в трансепте нижней церкви образ «Мадонны с 4 ангелами и св.

Франциском» и 8 сцен из жизни Девы Марии, в левой части трансепта верхней церкви – «Распятие». Джотто, как предполагают, в 1296–1304 гг. украсил стены

Церковь Франциска Ассизского. 1228 г.

нефа верхней церкви 28 эпизодами из жизни Франциска Ассизского, в нижней церкви его ученики расписали хор. Симоне Мартини ок. 1320 г. представил на стенах одной из капелл нижней церкви сцены из жизни св. Мартина. Во 2-й пол. 20-х гг. XIV в. Пьетро Лоренцетти вместе с учениками украсил левый трансепт нижней церкви сценами из Страстного цикла. В сент. 1997 г. базилика серьезно пострадала во время землетрясения, для посещения после реставрации она открылась 28 нояб. 1999 г.

Пространственную структуру верхней церкви базилики Сан-Франческо повторяет ц. Клары Ассизской (1265), где находится ее погребение.



кая верхняя церковь с вытянутым нефом. В 1442 г. жители соседней Перуджи пытались похитить мощи Франциска, прославившиеся чудесными исцелениями, но по приказу папы Евгения IV вход в крипту был замурован (свободный доступ к гробнице открыт в 1820). Стены нижней и верхней церквей базилики Сан-Франческо покрыты фресками и представляют собой наиболее обширный и важный позднесредневеков. живописный ансамбль в Центр. Италии. В течение более полувека, вплоть до кон. 20-х гг. XIV в., здесь работали

Фасад церкви, так же как и мн. средневек. жилые дома в А., построен из розового местного камня с горы Субазо. Городской ансамбль А. венчает донжон, расположенный на холме цитадели Рокка-Маджоре, являющейся образцом крепостной архитектуры XIV в.

По инициативе папы Римского Иоанна Павла II в А. проводятся межрелиг. встречи для «общего моления о мире». Последняя такая встреча состоялась 24 янв. 2002 г. Среди правосл. участников были Патриарх К-польский Варфоломей, Патриарх Антиохийский Игнатий, архиеп. Тиранский и всей Албании Анастасий и представители др. Поместных Православных Церквей. От РПЦ во встрече приняли участие митр. Волоколамский и Юрьевский Питирим (Нечаев), еп. Корсунский Иннокентий (Васильев) и еп. Керченский Иларион (Алфеев).

Лит.: Fortini A. Assisi nel Medio Evo. R., 1940; Лазарев В. Н. Происхождение итальянского Возрождения. 1: Искусство Проторенессанса. М., 1956; idem. Происхождение итальянского Возрождения. 2: Искусство треченто. М., 1959; Magro P. Il sepolcro di San Francesco. Assisi, 1982; Poeschke J. Die Kirche San Francesco in Assisi und ihre Wandmalereien. Münch., 1985; Grohmann A. Assisi. R., 1989; Marini G. Chiara di Assisi: La donna, la santa nell'ottavo centenario della nascita 1193–1993. Assisi, 1991; Assisi e gli Umbri nell'antichità: Atti del convegno intern.: Assisi, 18–21 dicembre 1991 / A cura di G. Bonamente, F. Coarelli. Assisi, 1996; Lunghi A. Immagini e momenti di Assisi. Assisi, 1997.

О. С. Воскобойников, Е. Ю. Золотова

АССИРИЙСКАЯ РЕЛИГИЯ – см. Месопотамии религия.

АССИРИЙСКАЯ ЦЕРКОВЬ – см. Церковь Востока.

АССИРИОЛОГИЯ, комплексная гуманитарная дисциплина, изучающая историю, языки и культуру древнемесопотамской (шумеро-аккад.) цивилизации, существовавшей с кон. IV тыс. до Р. Х. по IV в. до Р. Х. и пользовавшейся особой словесно-слоговой письменностью, т. н. *клинописью*, восходящей к древнейшей шумерской пиктографии. В сферу внимания А. входят также все многочисленные об-ва и культуры древности, к-рые использовали шумеро-аккад. клинопись для создания текстов на *аккад. языке* (к-рый одно время имел статус международного) или для записи шумеро-аккад. знаками текстов на собственных языках (Эбла III тыс. до Р. Х., Ханаанские царства, Угарит и страны хетто-хур-



ритского мира во II тыс. до н. э., Урарту, Элам и Ахеменидская Персия).

История. Первые находки, связанные с зарождением А., были сделаны в Персии. Еще в XVII в. европ. путешественники обращали внимание на развалины Персеполя — столицы персид. династии *Ахеменидов*. Первые зарисовки клинообразных знаков сделал итал. купец П. делла Валле (1621). В 1765 г. персепольские надписи изучал датчанин К. *Нибур*, непосредственных результатов в расшифровке клинообразных персид. надписей добился в 1802 г. нем. филолог-классик Г. Ф. *Гротефенд*. Полная расшифровка персид. клинописи была осуществлена к сер. 30-х гг. XIX в. благодаря трудам англичанина Г. К. *Роулинсона*, француза Э. Бюрнуфа, норвежца К. Лассена и ряда др. ученых. Большое значение при этом имела *Бехистунская надпись* Дария I, сделанная на персид., элам. и аккад. языках и найденная в Зап. Иране. Сопоставление трехязычной надписи во многом способствовало пониманию клинописи. Поскольку подобные находки в городах древней Ассирии были обнаружены раньше, то письменность и передаваемый ею язык стали называть «ассирийскими». Анализ известных исторических фактов и ассиро-вавилонских собственных имен привел ученых к выводу, что ассир. язык — семитский. Семит. же языки — древнеевр., араб., сир., араб. и др. — были хорошо известны. Принадлежность аккад. языка к семит. семье облегчила расшифровку ассир. и вавилонских надписей.

Образование ряда школ А. в кон. XIX в. тесно связано с развитием протестант. и католич. школ библеистики. Наиболее известное течение «панвавилонизм» возникло в Германии на рубеже XIX и XX вв. и опиралось на протестант. библеистику. Представителями этой школы были Франц *Делич*, Г. Винклер, П. Йензен, А. Иеремияс. В полемике с протестантами и панвавилонизмом стала развиваться католич. А. Ф. Куглер сделал критический анализ работ Винклера, Йензена и др. А. Даймель создал учебник шумер. языка и свод шумер. идеограмм в неск. томах, к-рый используется до наст. времени. Им был основан ж. «*Orientalia*», одно из важнейших ассириологических изданий, дающее полную библиографию работ по А., включая и издаваемые в России.

Археология. Регулярное археологическое освоение Месопотамии началось неск. раньше, чем была прочитана клинопись. В 1820 г. англичанин К. Дж. Рич предпринял попытку раскопать в окрестностях г. Мосул древнюю Ниневию. Вскоре Рич умер от холеры, а его находки — неск. десятков глиняных табличек с письменами, цилиндр с такими же знаками и др. предметы — были отправлены в Британский музей. В 1842 г. франц. консул П. Э. Ботта в поисках Ниневии начал раскопки холма Куюнджик (под к-рым она действительно находилась), но, не найдя там ничего достойного внимания, перебазировался в Хорсабад, где была раскопана резиденция Саргона II — Дур-Шаррукин. Ниневию была раскопана в кон. 40-х — нач. 50-х гг. XIX в. англичанином О. Г. Лейардом и айсором Х. Рассамом. Лейард также раскопал холм Нимруд (древний Калах). Отличительными чертами этого первого периода месопотамской археологии является отсутствие научной методики раскопок, элемент кладоискательства, невнимательное отношение к находкам «невзрачного» вида. В результате этого древние города не столько раскапывались, сколько разрушались. Со временем положение дел изменилось к лучшему, но подлинно научный характер ближневост. археология приобрела лишь в 20–30-х гг. XX в. (см. также ст. «*Археология библейская*»).

Становление А. в России. Образованное рус. об-во узнало об А. благодаря востоковеду и журналисту О. И. Сенковскому (1800–1858). С 1864 г. изучение истории Др. Востока вошло в обязательную программу высшего образования в России. Первыми рус. ассириологами стали профессиональные египтологи В. С. *Голенищев* (1856–1947) и Б. А. *Тураев* (1868–1920). Голенищев собрал коллекцию егип. и перднеазиат. древностей (свыше 6 тыс. предметов), к-рая хранится ныне в Музее изобразительных искусств им. А. С. Пушкина в Москве. В 1891 г. Голенищев издал т. н. «каппадокийские таблички» — документы, найденные в М. Азии (ассир. торговая колония Каниш). Его заслуга заключается в том, что он верно определил язык, скрывавшийся под еще не расшифрованной староассир. клинописью, как один из диалектов аккадского. Тураев в своих трудах избегал узости

взглядов, характерных для «панвавилонизма», подвергая труды представителей этого течения жесткой критике. Он сохранил, изучил и опубликовал материалы коллекции Голенищева. Важный вклад в развитие А. в России внес Н. П. Лихачев (1862–1936) — академик, организатор и руководитель Музея палеографии. Благодаря его уникальной коллекции книг, рукописей, надписей и проч. текстов разных эпох стала возможна плодотворная работа М. В. *Никольского* (1848–1917) с текстами, написанными по-шумерски. В отечественной историографии со поставлением материалов А. и библеистики занимались с сер. XIX в. (работы церковных исследователей А. П. *Владимирского*, П. М. Дроздова, Н. А. *Елеонского*, П. А. *Матвеевского*, посвященные мнимым и действительным противоречиям между двумя комплексами данных). Преподавание аккад. языка начал в С.-Петербурге лингвист-семитолог, акад. П. К. *Кокцов* (1861–1942). Родоначальником академической предметности в отечественной А. можно считать В. К. *Шилейко* (1891–1930), к-рый был одновременно первоклассным поэтом-переводчиком, знатоком аккад. языка и лит-ры, шумерологом и хеттологом. Его ученик А. П. Рифтин (1900–1945) возобновил преподавание А. уже в Ленинграде в 1933 г. Он и его ученики создали научную базу совр. отечественной А.

Совр. А. как наука распространена во всех развитых странах мира, но Германия по-прежнему остается одним из важных центров А. Среди нем. ученых следует назвать В. фон *Зодена*, составившего Аккадский словарь (*Akkadisches Handwörterbuch*, Wiesbaden, 1965–1981) и грамматику аккад. языка (*Grundriss der akkadischen Grammatik*, R., 1952, 1995³). Главный центр зап. А. переместился в США, где большую роль в создании ассириологической школы сыграл учитель фон Зодена Б. Ландсбергер. Крупнейшими амер. ассириологами являются также выходцы из Германии и Австрии — А. Л. Оппенхейм, А. Пёбель, Т. Якобсен, И. Е. Гелб, А. Гётце и др. Продолжается издание 30-томного словаря аккад. языка (*The Chicago Assyrian Dictionary*), начатое Оппенхеймом и его учениками. Менее крупные центры А. есть в Европе (Великобритания, Франция, Чехия и др.),



Израиле и араб. странах. Совр. российская А. стремится удержать высокий уровень, достигнутый ею в 60-х гг. XX в. и связанный прежде всего с успехами ленинградской школы востоковедения и ее лидера И. М. Дьяконова. Из совр. российских ассириологов следует выделить в первую очередь В. К. Афанасьеву (культура Месопотамии, шумер. лит-ра), М. А. Дандамаева (социальные отношения в поздней Вавилонии), И. Т. Каневу (шумер. язык), И. С. Ключкова (культура и менталитет древней Месопотамии), Л. Е. Когана (собственно филология и сравнительная семитология).

Одной из объективных трудностей А. в совр. период стал объем данных, накопленных учеными, прежде всего вновь найденных и публикуемых текстов. После второй мировой войны преобладает тенденция к узкой специализации. Критические переиздания памятников последних десятилетий XX в., сведенные в огромные корпуса и многотомные серии (напр., проект «Царские надписи древней Месопотамии»), ученые пытаются противопоставить фрагментаризации и разбросанности своих исследований и публикаций. Мн. проблемы преодолеваются междисциплинарными исследованиями.

В методологической сфере зап. А. господствует филолого-фактографическое направление, в России до недавнего времени больше изучали социально-экономические явления. Во франц., итал. и англо-американо-израильской историографии повышенное внимание уделяется роли т. н. «литературных моделей» и их заимствований. В герм. и российской школах А. сохраняет свои позиции позитивистская и традиц. историко-филологическая методология, с к-рой и связаны все важнейшие достижения этой науки.

А. и библеистика. По мере прочтения вновь обнаруженных аккад., а затем и шумер. текстов и сопоставления их со сведениями из Библии и др. источников становилось ясно, что месопотамские материалы имеют большое значение для понимания истории ВЗ, а Свящ. Писание содержит ряд ранее не выявленных данных по истории Ассирии и Вавилонии. Кроме того, стало очевидно, что мн. библейские мотивы имеют параллели в шумер. и аккад. письменных памятниках (напр., сюжет о всемирном *потопе*). Влияние биб-

леистики на формирование и первоначальное развитие А. было определяющим: кадры ассириологов пополнялись гл. обр. за счет выпускников теологических фак-тов, поскольку они давали хорошую подготовку по семит. языкам и общей семитологии, к-рая была тогда базой для интерпретации аккад. языка.

Возникнув прежде всего как вспомогательная дисциплина, материалы к-рой использовались для подтверждения (или, наоборот, критики) библейских текстов, А. уже во 2-й пол. XIX в. стала самостоятельной наукой. Однако связи А. с библеистикой не прервались. Прежде всего А. обеспечивает реконструкцию тех общих рамок истории Ближ. Востока, неразрывной составной частью к-рой была история Св. земли. Вне данных А. библейская история ВЗ, вырванная из общего потока событий, оставалась бы в своей «светской» части малопонятной. Только А. позволила построить надежный хронологический каркас истории Св. земли. В Свящ. Писании не отмечены многочисленные современники евр. царей. Поэтому достоверная хронология библейских событий строится благодаря их синхронному сопоставлению со временем правления ассирио-вавилонских царей, даты к-рых твердо установлены по материалам А. (см. *Хронология библейская*).

Ассир. источники сообщают о мн. фактах истории Др. Израиля, неизвестных из Свящ. Писания. Напр., только из ассир. надписей получены сведения о битве сиро-палестинских государей с ассирийцами при Каркаре (853 до Р. Х.) и о решающей роли, к-рую в этой битве сыграл израильский царь *Ахав*. Данные А. позволяют установить последовательность событий и правлений царей династии Ахеменидов, не представлявшую для Библии интереса.

По материалам А. мн. факты и реалии, уже известные по Свящ. Писанию, могут быть прояснены, уточнены, дополнены или подтверждены и вписаны в более широкий исторический контекст. Напр., в 4-й Книге Царств (18. 17) говорится: «И послал царь Ассирийский Тартана и Рабсариса и Рабсака из Лакхиса к царю Езекии с большим войском в Иерусалим». Из ассир. текстов стало известно, что слова, к-рые принимали за имена ассир. военачальников, — это названия высших должностей при ассир. дворе: «тартану» или

«туртанну» означает (верховный) «полководец», «Рабсариса» (раб ша реши) — «старший над (придворными) евнухами», «Рабсака» (раб шакаэ) — «главный виночерпий». Сведения Книги Есфирь о преследовании Ксерксом евреев в начале его правления получают подтверждение и исторический контекст после расшифровки надписей Ксеркса, позволяющих составить представление о репрессиях, к-рые тот обрушил на различные храмы и культы покоренных народов именно в начале своего царствования (см. *Артаксеркс*). По кн. Бытия (4–5), важнейшую роль в начальных звеньях древнеевр. генеалогии играет Шет (см. *Сиф*); по данным А. ряд ученых предположили, что речь идет о легендарном предке исторических племен сугиев-аморреев (западное семит. народов II тыс. до Р. Х.) и о выделении древнеевр. племен из аморейской среды. Племя Вениамин они возводят к известному по клинописным памятникам племенному союзу месопотамских аморреев Биниямина. ВЗ систематически употребляет слово «аморрей» как название доевр. этноса, доминирующего в Заиорданье и проникающего в Св. землю; А. показывает, что это слово могло употребляться в подобном смысле только населением Месопотамии во II тыс. до Р. Х. и их потомками и тем самым подтверждает предание о выселении древних евреев в Ханаан из Месопотамии в ту эпоху.

Данные А. дают сравнительный материал для исследования основных концепций и сюжетов Свящ. Писания (шумеро-аккад. миф о потопе, документы о деятельности «пророков» и пророчествах в Месопотамии; аморейские племенные генеалогии, упоминающие *Адама*, *Сифа* и, возможно, *Ноя* и др.). В этой научной области, на стыке А. и библеистики, разворачивается особенно ожесточенная полемика между школами — от сугубо традиционалистских взглядов Б. Кауфмана и его последователей до «панвавилонистской» и во многом повторяющей ее совр. гиперкритической концепции (согласно к-рой большинство ветхозаветных данных, имеющих аналогии в клинописных материалах, были прямо заимствованы оттуда, причем очень поздно, в VII–IV вв. до Р. Х.).

Следует отметить, что и текст Свящ. Писания в свою очередь проясняет «темные места» А. Так, Книги

пророков, особенно *Иеремии* и *Иезекииля*, содержат много сведений по политической истории всего Ближ. и Ср. Востока 2-й пол. VII — сер. VI в. до Р. Х., неизвестных по др. источникам; без этих сведений мн. события и явления этого важнейшего периода «перехода империи» от Ассирии через вавилонян к персам не поддавались бы реконструкции.

Лит.: *Delitzsch F.* Babel und Bibel. Lpz., 1902; *Kugler F. X.* Im Bannkreis Babels. Münster i. W., 1910; *Realexikon der Assyriologie und vorderasiatische Archäologie*: In 8 Bd. В.; Lpz., 1932–1997; *Deimel A.* Sumerisches Lexikon. R., 1947; *Вулли Л.* Ур халдеев. М., 1961; *Оппенгейм А. Л.* Древняя Месопотамия: Портрет погибшей цивилизации. Ч. 1: Месопотамия / Ред. И. М. Дьяконов. М., 1983; *Кьера Э.* Они писали на глине. М., 1984; *Якобсон В. А.* Ассириология // Лингвистический энцикл. словарь. М., 1990.

А. А. Ковалёв, А. А. Немировский

АССИРИЯ (ассир. Мат-Ашшур — Страна Ашшура), одно из крупнейших гос-в Др. Ближ. Востока. Предки ассирийцев, восточносемит. племена, расселились в области среднего течения Тигра ок. 3 тыс. до Р. Х., где впоследствии возникло неск. больших поселений, в т. ч. Ашшур. В XX–XIV вв. до Р. Х. Ашшур — торговый и политический центр, нередко попадавший в зависимость от иноземных царств, но почти всегда сохранявший собственных правителей. В XIV–XIII вв. до Р. Х. усилиями правителей Ашшурбалита I (1353–1318) и Ададнерари I (1307–1275) Ашшур добился независимости, захватил окрестные области и превратился из города-гос-ва в царство, претендовавшее с кон. XIII в. до Р. Х. на первенство среди великих держав Ближ. Востока. В античной исторической традиции эта эпоха рассматривалась как время основания Ассирийской империи, просуществовавшей ок. 700 лет и характеризовавшейся следующими чертами: двойственным положением ассир. царей (ограниченная власть над самоуправляемыми старыми ассир. городами при полновластии над завоеванными территориями побуждала их переносить в последние центры империи и этим в конечном счете ослаблять само гос-во); непрерывной военной экспансией и борьбой с восстаниями покоренных народов (ограниченность ресурсов, особенно демографических, коренной А. не позволяла прочно освоить завоеван-

ные области); особой жестокостью завоевателей, в частности, применялись массовые казни, полное разрушение городов и селений, а также депортация покоренного населения в отдаленные районы; наличием концепции, согласно к-рой войны ассир. царей предпринимались по приказу и во славу *Ашшура*, бога-покровителя города и царства, что отражало исключительную роль храма бога Ашшура в Ассирийском гос-ве (см. также ст. «*Месопотамии религия*»).

История А. представляет собой циклы военного подъема и упадка (см. карту). Регулярно, примерно раз в 200 лет (нач. XII в., 1-я пол. X в., 1-я пол. VIII в. до Р. Х.). А. теряла большую часть захваченных территорий и вновь возвращала их, каждый раз наращивая масштабы экспансии. В период своего наивысшего расцвета, при династии Саргонидов (722–609 до Р. Х.), Ассирийская держава включала в свой состав территории Междуречья, Сирию, Палестину, а также часть горных районов, примыкавших с севера и востока, иногда охватывая и Египет; согласно ассир. источникам, верховную власть А. признавали мн. гос-ва юга и запада М. Азии, Армянского нагорья, Юж. Ирана, Заиордания (ок. 640 до Р. Х.). Однако при этом усиливались сопротивление и стремление к единству покоренных народов, а Ассирийское гос-во постепенно истощало материальные и людские ресурсы своих исконных земель. После правления *Ашшурбанипала* (ок. 668–630 до Р. Х.) А. не смогла противостоять нашествию скифов (кон. 30-х гг. VII в. до Р. Х.), к-рое сопровождалось гражданской междоусобицей в самом гос-ве. Восстановившие независимость мидяне и вавилоняне совместно уничтожили Ассирийское гос-во и разделили его территорию (612–609 до Р. Х.).

Ассир. культура не отличалась самостоятельностью и находилась под влиянием шумеров, аккадцев и вавилонян. Дворцовая архитектура и традиция составления анналов были заимствованы у хеттов и митаннийцев. Для ассир. видения мира характерны пространственные описания военных побед и расправ с побежденными, отражавшие идеологию «священной войны» по приказу бога Ашшура. Свообразными иллюстрациями к этим анналам были огромные рельефы с военными сценами в залах ассир. дворцов, к-рые должны были

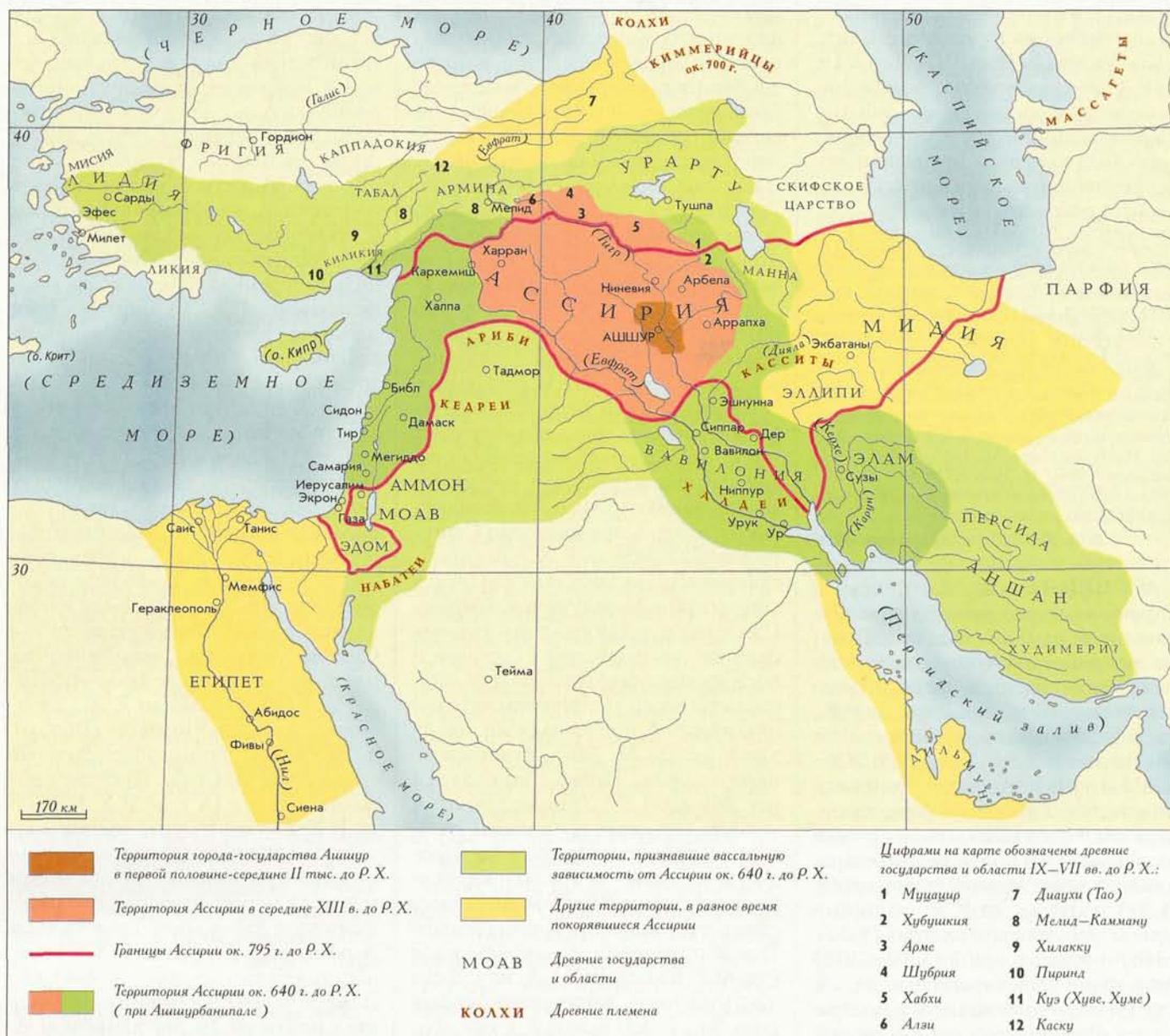
служить наглядным уроком иноземным послам и правителям. Адм. устройство гос-ва и организация военного дела являлись приоритетными направлениями внутренней политики А., ассир. армия была организована и оснащена лучше любой др. на Др. Востоке, ассирийцы были прекрасными строителями городов и крепостей, военными инженерами и искусными оружейниками. В столице Ашшурбанипала Ниневии находилась огромная клинописная б-ка, исследованная в XIX в. археологами и ставшая для совр. науки одним из главных источников сведений по истории Ближ. Востока.

Отношения А. с древнеевр. государственностью насчитывают неск. сот лет. Израиль и Иудея стали объектами ассир. экспансии в странах Вост. Средиземноморья, где основным противником А. был Арам-Дамаск. Ок. 1100 г. до Р. Х., в правление Тиглатпаласара I, А. впервые появляется на границах Сев. земли и подчиняет себе Сев. Финикию вплоть до Сидона. Возможно, воспоминания о великом завоевателе Тукулты-Нинурте I (1244–1208 до Р. Х.) отразились в образе Нимрода (Быт 10. 8–9). Однако более определенные сведения об А. Свящ. Писание приводит только с IX в. до Р. Х. В 853 г. до Р. Х. *Салманасар III*, пытаясь захватить Сирию, потерпел поражение в битве при Каркаре от коалиции местных царей, включая израильского царя *Ахава*, царя Дамаска, царя Аммона и др. В 841 г. до Р. Х. Салманасару удалось одержать победу над Дамаском, и израильский царь *Ииуй* стал почти на 10 лет данником А.

Салманасар III принимает дань от израильского царя Ииуя. Рельеф «Чёрного обелиска» из Нимруда. Ок. 841 г. до Р. Х. Фрагмент



АССИРИЙСКАЯ ДЕРЖАВА В СЕР. II ТЫС.— VII в. ДО Р. Х.



вместе с правителями Тира и Сидона. После длительного перерыва ассирийцы появились на рубежах Израиля ок. 796 г. до Р. Х., при Адад-нерари III, и ненадолго покорили израильского царя *Иоаса*, царя Дамаска, Эдом (библ. *Едом*) и филистимлян, а Иоас, воспользовавшись ослаблением Дамаска под ударами ассирийцев, «возвратил города Израилевы» (4 Цар 13. 25). Потерпев поражение от Урарту, ассирийцы вновь оказались в этом регионе только при Тиглатпаласаре III, к-рый, захватив Сев. и Центр. Сирию, ок. 740 г. до Р. Х. добился выплаты дани со стороны израильского царя Менаима (4 Цар 15. 19). При царе *Факее* Израиль пытался восстановить свою независимость (ок. 737 до Р. Х.), но

Тиглатпаласар, вмешавшись по просьбе иудейского царя *Ахаза* в его конфликт с царями Израиля и Дамаска, разгромил Израиль (733 до Р. Х.), захватил Дамаск и добился замены *Факея* на *Осию* (732 до Р. Х.). Большая часть территории Израиля была занята ассирийцами, на оставшуюся часть с центром в Самарии наложена тяжелая дань. В результате Иудея впервые за свою историю попала в зависимость от А. (4 Цар 16. 10). Попытка *Осии* по смерти Тиглатпаласара освободиться от А. вызвала карательный поход, осаду Салманасаром V Самарии (725–722 до Р. Х.) и после ее падения захват Израильского царства Саргоном II, подавившим в 720 г. до Р. Х. восстание в Самарии. Значительную часть израиль-

тян в неск. этапов переселили на восток, а на их место поселили арамеюв и арабов (4 Цар 17. 4–6). После смерти Саргона II Иудейское царство отказалось признавать власть А. (ок. 704 до Р. Х.). Карательный поход нового ассир. царя *Синаххериба* против Иудеи в 701 г. до Р. Х. завершился признанием царем *Езекией* владычества А. и выплатой огромной дани (4 Цар 19. 37). С тех пор Иудея не выходила из-под ассир. власти вплоть до нашествия скифов (ок. 630 до Р. Х.), положившего конец могуществу А. Это помогло иудейскому царю *Иосии* восстановить независимость, а также присоединить к Иудее все земли, к-рые принадлежали ей во времена царствования Давида и Соломона.

ВЗ относится отрицательно к ассир. военной государственности, но положительно к торговым городам коренной А. (см. Быт 10. 11, 22, где новые столицы А. Ниневия и Кальху отнесены к потомству Хама, а автономный торговый Ашшур — к потомству Сима). Устрашающие образы А. и ее могущественных царей неоднократно употребляются в пророческой лит-ре при описаниях божественного гнева, вызванного преступлениями евр. народа (Ис 10. 5; 37. 18; Иер 32. 22; Соф 2. 13; Ос 10. 6 и др.). Красочная поэтическая картина падения Ниневии и краха А. изображена в Книге пророка Наума. В Книге пророка Ионы заметно особое отношение к Ниневии и ее жителям, к к-рым обращен призыв к покаянию. Лит.: *Oppenheim L. Ancient Mesopotamia*. Chicago, 1927; *Forrer E. Assyrien // Reallexikon der Assyriologie*. В., 1928. Bd. 1; *Cambridge Ancient History*. Camb., 1972–1980³. 3 vol.; *Grayson A. K. Assyrian Royal Records*. Toronto, 1972–1975. 2 vol.; *Садаев Д. Ч. История древней Ассирии*. М., 1979; *История Востока: В 6 т. М., 1997. Т. 1. С. 113–127, 246–260 [Библиогр.]*.

А. А. Немировский

АССИСТ (асист, сиаст), в рус. иконописи название густого клеящего состава (томленный чесночный сок или пивное сусло), служащего основой под сусальное (листовое) золото или серебро; наносится кистью на красочную поверхность в виде штриховки. Впосл. А. стали называть саму сеть золотых штрихов (инокоп), исходящих из золотого пятна — «силка». А. подчинен созданию образа и значим для художественного

Ассистная разделка.
Фрагмент иконы «Спас в силах».
1-я треть XVI в. (ТОКГ)



восприятия иконы. Как и золотой фон, он инороден красочному слою и является иконическим изображением Нетварного света (более чем пробел и вохрение). А. обычно выявлялись формы на одеждах Спасителя, Богородицы, ангелов, иногда и на одеждах святых, а также им оформлялись Евангелия, престолы, седалища и подножия. В XII–XIII вв. им разделялись власы Спасителя и архангелов (напр., на иконах «Спас «Златые власы»», кон. XII–XIII в. (ГММК), «Ангел «Златые власы»», XII в. (ГРМ)). На псковских иконах XIII — нач. XVI в., как и на нек-рых греч. образах, А. присутствует на одеждах всех изображенных. А. может быть разным по интенсивности и толщине, выполняться красками, при этом без имитации золота. Применялся и цветной А. (напр., на иконе «Лоратный арх. Михаил с Чудом в Хонех», кон. XV в. (РязХМ)). В XVII в. А. нередко заменялся золотопробельным письмом, выполнявшимся твореным золотом.

Лит.: *Иудания (Соколова), мон. Труд иконописца / ТСЛ. Серг. П., 1995. С. 101–104; Свод письменных источников по технике древнерусской живописи, книжного дела и художественного ремесла в списках XV–XIX в. СПб., 1995; Флоренский П. А., свящ. Иконостаc. М., 1995. С. 114–122, 131, 216–218; Замятина Н. А. Терминология русской иконописи. М., 1997. С. 22, 73–74; Филатов В. В. Словарь изографа. М., 2000. С. 18, 85.*

Игул. Лука (Головков)

АССОЦИАЦИЯ АНГЛИКАНСКОЙ И ВОСТОЧНО-ПРАВОСЛАВНОЙ ЦЕРКВЕЙ [англ. The Anglican and Eastern Orthodox Churches Association], религиозно-общественная орг-ция, созданная в 1914 г. в Англии на базе Ассоциации Восточных Церквей (1906) и при участии Англикано-восточно-православного союза (1864) с целью развития *англикано-православных связей*, попечителями к-рой являются Патриарх К-польский и Архиепископ Кентерберийский. Это старейшее англикано-правосл. сообщество насчитывает в наст. время ок. 700 членов. В 1920–1954 гг. издавался ж. «The Christian East» (Христианский Восток), с 1955 г. — «Eastern Churches News-Letter» (Информационный бюллетень Восточных Церквей).

Лит.: *The Anglican and Eastern Churches Association. The 7th Report*. L., 1923; *The Eastern Churches Association: Rulers*. L., 1869; *Occasional Papers of the Eastern Churches Association*. L., 1866–1879. Oxf., 1902–1904; *The Eirene*. L., 1908–1914; По пути сближения англиканской

церкви с православно-восточной. Рига, 1911; *Общество ревнителей сближения Восточно-Православной и Англиканской Церквей: Мат-лы и отчеты*. СПб., 1912; *French R. Between the Wars // The Anglican and the Orthodox Churches*. L., 1964.

Т. С. Соловьёва

АССУМПЦИОНИСТЫ [от лат. *Assumptio* — Успение], общее название для неск. католич. духовных конгрегаций в честь *Успения Пресв. Богородицы*. А. традиционно называется муж. орден, жен. ордена входят в т. н. «семью ассумпционистов». Все ордена следуют уставу блж. Августина (см. *Августина устав*).

Августинцы-ассумпционисты [лат. *Congregatio Augustinianorum ab Assumptione*; франц. *Augustins de l'Assomption*; также франц. *Prêtres de l'Assomption*; *Assomptionnistes*; далее — А.-а.], муж. орден, основанный в 1845 г. Э. д'Альзоном и его единомышленниками свящ. А. Брёном, И. Согреном, Э. Перне и В. Карденом в г. Ним (Юж. Франция); девиз А.-а. — «Да приидет Царствие Твое!» (*Adveniat Regnum Tuum!*). После 5 лет *новициата* орден был признан епископом Нима (1850), затем одобрен папой *Пием IX* (1857) и впосл. утвержден Римской курией (1864). В 80-х гг. XIX в. деятельность А.-а. стала противоречить антиклерикальной политике правительства Третьей республики во Франции, требовавшего гос. подтверждения права на пребывание и работу всех орденов внутри страны. В янв. 1900 г. генеральный магистр Ф. Пикар и еще 11 членов конгрегации предстали перед судом как «монахи-лигёры», чьи действия якобы угрожали общественному порядку, поскольку влияние, оказываемое ими на франц. об-во через издаваемую орденом газ. «*La Croix*» (Крест), было сочтено революционным. Суд вынес решение о ликвидации ордена, А.-а. вынуждены были покинуть Францию и перенести свою деятельность в др. страны. Новым европ. центром стал г. Лёвен (Бельгия). В наст. время орден насчитывает более 980 чел. (An. Pont. 1999. P. 1466), представлен в 26 странах мира и административно разделен на 10 провинций: Францию, Нидерланды, Великобританию, Сев. и Юж. Америку, Сев. и Юж. Бельгию, Испанию, Африку, Бразилию; во главе каждой стоит магистр и капитул провинции. Кроме того, существуют вице-провинция (Мадагаскар), 2 обл. (Италия и Квебек)



и 2-го викариата, подчиненные непосредственно генеральному магистру (Колумбия и Корея). Резиденция ордена — в Риме.

Документ, к-рым А.-а. руководствуются в наст. время, «Règle de vie des assumptionnistes» (Устав жизни ассумпционистов), был составлен согласно декрету *Ватиканского II Собора* об обновлении жизни монашествующих применительно к совр. условиям (см. *Perfectae caritatis*) генеральным капитулом ордена в 1969 г. и дополнен в 1981 г. Главные принципы А.-а.: приверженность идеям д'Альзона, братское общежитие, сочетание созерцательного образа жизни с активной социальной деятельностью, благотворительность. Направления деятельности ордена были определены в конституциях (Constitutions) А.-а., написанных д'Альзоном в 1855 г.: преподавательская и миссионерская работа, публикация книг, благотворительность, «работа по преодолению раскола христианских Церквей и борьба с еретическими течениями». В 1923 г. в устав были внесены изменения, предусматривавшие более интенсивную деятельность членов ордена в приходах, укрепление сотрудничества с мирянами, распространение христ. просвещения, обращение в христианство «неверных», возвращение к вере «отколовшихся», создание институтов общественного призрения, обязательное выполнение поручений папы Римского. В уставе 1981 г. были опущены слова «схизма» и «ереси», издательская деятельность стала рассматриваться как основное «средство социальной коммуникации», миссионерская деятельность в некатол. странах стала называться «поддержкой молодых католических Церквей» (в Лат. Америке, в африкан. странах, на Дальн. Востоке).

По инициативе д'Альзона, настаивавшего на том, что Церковь для своего блага сама должна заниматься обучением и подготовкой церковной и светской элиты, в Ниме был создан колледж (1848), где члены ордена преподавали светские и церковные дисциплины, прежде всего богословие и каноническое право. Там же издавался «Revue de l'enseignement chrétien» (Журнал христианского образования. 1852–1856; 1871–1877), способствовавший внедрению католич. вероучения в систему образования. Подобные коллегии стали

открываться по соглашению с местными епископами и в др. городах: в Ажене, Тулузе, Вильфранш-сюр-Сон. В 1904 г. в г. Вустер (Массачусетс, США) был открыт Assumption college — франко-амер. высшее учебное заведение, преобразованное в 1950 г. в католич. ун-т со своим печатным органом, сетью колледжей и семинарий.

Преподавание велось также и в небольших семинариях (alumnats) при мон-рях, где могли получить среднее образование представители беднейших слоев населения, стремящиеся стать священниками или принять монашеский постриг. Основное внимание уделялось изучению лат. и греч. языков, литургики, получению ремесленных навыков, необходимых сотруднику миссии. Первая семинария была организована в 1871 г. при часовне Нотр-Дам-де-Шато близ г. Бофор (Савойя, Юж. Франция). Впосл. эти семинарии получили распространение в Испании, Бельгии, Чили, Турции и др. странах. Их деятельность была прекращена по решению капитула ордена в 1950 г., нек-рые из семинарий были преобразованы в коллегии (Элоррио в Испании, Бюр в Бельгии).

Деятельность А.-а. должна была, по мысли основателя ордена, привести к согласию Церковь и культуру, дать позитивный ответ на проблемы буржуазного об-ва 2-й пол. XIX в. (растущее безверие, классовая борьба, эксплуатация и др.). В 1872 г. при ордена была организована Ассоциация Богоматери Спасения (Association de Notre-Dame de Salut), в задачу к-рой входила поддержка рабочих кружков и организация школ, где преподавались церковные дисциплины. С 70-х гг. XIX в. Ассоциация занималась организацией паломничеств к католич. святыням, в г. Кор, к базилике Нотр-Дам-де-ла-Салет, а также в Рим, в Лурд, в Иерусалим (с 1882) и оказывала поддержку представителям беднейших слоев об-ва.

Миссионерская деятельность А.-а. имела 2 направления: возвращение к католич. вере «отколовшихся», т. е. проповедь среди протестантов, и т. н. «миссия на Востоке», т. е. среди православных на территории Юж. Европы, находившейся под властью Османской империи. Первой при поддержке папы Римского Пия IX была основана миссия в Болгарии (1862) во главе с В. Галабером. Она стала активно сотрудничать с Бол-

гарско-униатской Церковью, уделяя основное внимание подготовке духовенства, знающего богослужение вост. обряда. В 1863 г. в Пловдиве А.-а. открыли начальную школу и создали благотворительное об-во, к-рое заботилось о юношах, стремившихся принять духовный сан, и поддерживало приходскую деятельность священников. С 1884 г. в созданной в городе коллегии св. Августина могли обучаться как католики, так и православные. В 1948 г. после установления в стране коммунистического режима колледж был преобразован в гос. ун-т.

В мусульм. Турции представителями ордена проповедническая деятельность велась в основном среди правосл. населения, создавались христ. миссии в Анкаре, Конье, Изнике, Кайсери, Измире, Бурсе. В 1896 г. были открыты греч. и арм. семинарии в К-поле, готовившие священников вост. обряда. После вступления Турции в 1914 г. в первую мировую войну на стороне Германии деятельность А.-а. в этой стране сворачивается. С 20-х гг. XX в. ассумпционистские семинарии появляются в Румынии (в 1923 — в г. Блаж, в 1925 — в г. Бея) по инициативе местных епископов.

В 1906 г. орден начал свою деятельность в Российской империи (С.-Петербург, Одесса, Вильно), окормляя рус. католиков и французов, проживавших в стране. В 1926 г. член А.-а. Пий Невё был рукоположен во епископа и назначен апостольским администратором в Москве. В наст. время в Москве ордену принадлежит мон-рь на ул. Наличная и храм св. Людовика (ул. М. Лубянка, 12/7).

А.-а. изначально рассматривали прессу как средство пропаганды христианства и защиты позиций католич. Церкви. Основатель ордена д'Альзон участвовал в издании газ. «La Liberté pour tous» (Свобода для всех) и ж. «Revue de l'enseignement chrétien». С 1873 г. орден издает информационный бюллетень «Le Pèlerin» (Паломник), ставший в 1877 г. иллюстрированным еженедельником (в наст. время «Pèlerin Magazine»). В 1880 г. издательский дом А.-а. «La Bonne Presse» (в наст. время «Bayard presse»), сформировавшийся вокруг «Le Pèlerin», начал выпускать ежемесячник «La Croix Revue», с 1883 г. ежедневная «католическая, апостолическая и римская» газ. «La Croix». Считая приоритетными





издания, связанные с религ. тематикой, «La Bonne presse» в кон. XIX в. выпустил в свет неск. периодических светских изданий, в т. ч. журналы, посвященные популяризации научных открытий («Cosmos»), развитию лит-ры и театра («Le Mois littéraire et pittoresque»), зарождавшемуся киноискусству («Le Fascinateur») и даже домашнему хозяйству («La Maison»). С 1893 г. начал выходить иллюстрированный журнал для детей «Le Noël» (Рождество), призванный в доступной форме разъяснять основы католич. веры и давать общее представление об истории культуры. После изгнания в 1900 г. ордена из Франции А.-а. были вынуждены отойти от управления изд-вом, директором к-рого стал П. Ферон-Вро, сохранивший общую направленность газет и журналов. В 1927 г. папа Пий XI назначил главным редактором «La Croix» ассумпциониста Л. Мерклена. С 1969 г. функции главного редактора выполняются совместно членом А.-а. и мирянином. В наст. время «Bayard presse» издает более 100 газет и журналов для читателей всех возрастов (см. <http://www.bayardpresse.com>). Ордену также принадлежит книжное изд-во «Bayard édition».

Основная научная деятельность А.-а. направлена на изучение церковной истории Византийской империи, вост. христ. Церквей и богословского наследия блж. Августина. С 1895 г. ассумпционистской Высшей школой практических исследований в К-поле (с 1937 Французский ин-т визант. исследований) стал издаваться научный ж. «Échos d'Orient». Инициатором издания журнала, где в дальнейшем публиковались фундаментальные исследования в области визант. археологии, литургики, лит-ры, был Л. Пти. После образования светской Турецкой республики (1923) Высшая школа, преобразованная во Французский ин-т визант. исследований, переезжает в Бухарест (1937), журнал меняет название на «Revue des études byzantines» (Журнал византийских исследований). С 1949 г. ин-т (в наст. время сектор Католического ин-та в Париже) и редакция журнала, получившего мировое признание научной общественности, находятся в Париже. С деятельностью ин-та и издаваемым им журналом связаны мн. известные византилисты и историки Церкви, являющиеся членами ордена А.-а., напр. М. Жюжи,

С. Салавиль, Ж. Паргуар, В. Грюмель, Р. Жанен, Ж. Даррузес.

Др. центром восточно-христ. исследований, к-рые велись членами ордена, стал ун-т г. Неймеген (Нидерланды), где в 1948 г. начал выходить ж. «Het Christelijk Oosten / L'Orient chrétien» (Христианский Восток). В 1955 г. редакция журнала была преобразована в Ин-т византийских и экуменических исследований, чья деятельность была связана не только с изучением и публикацией христ. источников, организацией учебного процесса, но и с проведением богослужений вост. обрядов. В 1990 г. ин-т был объединен с богословским фак-том Неймегенского ун-та в Ин-т изучения вост. христианства, в дирекцию входят 3 члена А.-а. или лица, выбранные орденом.

Научное исследование богословского наследия блж. Августина членами ордена связано прежде всего с издаваемым с 1902 г. в Лёвене ж. «Revue augustinienne». В 1921 г. Ф. Кейре начинает издание 2 коллекций трудов Августина «Bibliothèque augustinienne» и «Études augustinienes» на лат. и франц. языках с науч. комментарием и примечаниями. В 1937 г. часть франц. А.-а. покинула Лёвен, организовав в г. Лонпю-Орж (пригород Парижа) семинарию, при к-рой в 1943 г. был создан Центр августинских исследований, с 1956 г. Ин-т августинских исследований, к-рым издается «Revue des études augustiniennes». В 1979 г. по причине недостатка финансирования ин-т был расформирован, б-ка и фонды переданы Католическому ин-ту в Париже.

Лит.: Lombard M. Assomptionnistes // DHGE. T. 4. Col. 1136–1142; Monval J. Les augustins de l'Assomption. P., 1939; Tavard K. H. The Assumptionists and the Work for Christian Unity // The Eastern Churches Quarterly. 1950. N 8. P. 482–494; Premières constitutions des Augustins de l'Assomption: 1855–1865 / Éd. par A. Sage et P. Touveneraud. R., 1966; Emmanuel d'Alzon dans la société et l'Église du XIX^e siècle / Sous la dir. de R. Remond et E. Poulat. P., 1982; L'esprit de l'Assomption d'après Emmanuel d'Alzon / Sous la dir. de C. Marechal. R., 1993; Wenger A. Rome et Moscou (1900–1950). P., 1987; idem. Catholiques en Russie d'après les archives du KGB (1920–1960). P., 1998; Guissard L. Les assomptionnistes d'hier à aujourd'hui. P., 2000; <http://www.assomption.org> [Электр. ресурс].

Августинки Успения [офиц. название — франц. Religieuses de l'Assomption, также Dames augustines de l'Assomption; далее — А. У.], жен. орден, основан в 1839 г. в Париже Анной Марией Евгенией д'Иисус

(1817–1898; в миру Мийере де Бру, беатифицирована в 1975) и аббатом Т. Комбало (1797–1873), впосл. передавшим попечение над конгрегацией немскому викарию Э. д'Альзону. В 1844 г. члены ордена принесли монашеские обеты. В 1855 г. орден был одобрен, а в 1867 г. утвержден Папским престолом. Устав предусматривал сочетание созерцательного образа жизни его членов с миссионерским служением, деятельностью в приютах и преподаванием в школах для девочек. В учебный план этих школ входили такие предметы, как лат. язык, философия, богословие. Именно активная преподавательская деятельность способствовала росту популярности ордена: во 2-й пол. XIX в. его отд-ния появились в Ричмонде (Великобритания, 1850), Лондоне (1857), Бордо (1860), Пуатье (1866), Сен-Дизье, Реймсе, Нице (1868), Монпелье (1874), Мадриде (1876), Риме (1888), Копенгагене (1908) и др. городах. В 1903 г. были открыты филиалы ордена на Канарских о-вах, в 1911 г. — в Рио-де-Жанейро (Бразилия), в 1919 г. — в Филадельфии (США). К нач. XX в. орден насчитывал ок. 40 отд-ний. После издания в 1900 г. закона о духовных конгрегациях, запрещавшего деятельность орденов, не утвержденных гос-вом, А. У. вынуждены были перебраться в Бельгию, США и Данию. В наст. время численность А. У. составляет 1377 чел. (An. Pont. 1999. P. 1520). Резиденция находится в Париже.

Лит.: Breton. Une Fondatrice de Congrégation religieuse au XIX^e siècle: Mère Marie-Eugénie de Jésus. St-Étienne, 1922; Lombard M. Assomption (Dames de l') // DHGE. T. 4. Col. 1131–1133.

Монахини Успения [франц. Oblates de l'Assomption Religieuses Missionnaires], жен. монашеский орден, основанный в Ниме в 1865 г. Э. д'Альзоном и Мари Коррансон (1842–1900), ставшей его первой настоятельницей. Цель членов ордена — помогать августинцам-ассумпционистам в миссионерской деятельности в др. странах, прежде всего в Болгарии: содействовать в организации школ, госпиталей, диспансеров, рукодельных мастерских. Орден был одобрен в 1893 г. и окончательно признан Папским престолом в 1927 г. Во 2-й пол. XIX в. его отд-ния были открыты в Адрианополе, Варне, Ямболе, К-поле, после 1918 г. — в нек-рых городах Румынии и Сербии.



С 1937 г. сестрами ведется миссионерская и благотворительная работа в бывш. белг. колонии Конго (ныне Демократическая Республика Конго). В наст. время в ордене — 515 сестер (An. Pont. 1999. P. 1629). Лит.: Les Oblates missionnaires de l'Assomption. P., 1928; Lombard M. Assomption (Oblates de l') // DHGE. T. 4. Col. 1133–1134.

Меньшие сестры Успения [франц. Petites Sœurs de l'Assomption], жен. монашеский орден; основан в Париже в 1865 г. Этьеном Перне (1824–1899) и Антуанеттой Фаж (1825–1883), принявшей имя Марии Иисус. Основная деятельность членов ордена была связана с социально неблагополучными слоями населения, и прежде всего с семьями рабочих (уход за больными, материальная поддержка, организация совместных молитв и т. д.). В 1901 г. Римом была одобрена деятельность ордена, к этому времени имевшего уже ок. 40 отд-ний во Франции, а также в Лондоне, Бирмингеме, Честере (Великобритания), в Дублине (Ирландия), в Барселоне (Испания), в Нью-Йорке и Филадельфии (США), в Монтевидео (Уругвай) и др. При ордене существовали светские орг-ции: жен. — «Дочери св. Моники» (Filles de sainte Monique), взявшие на себя заботу о матерях в рабочих семьях, и муж. — «Братство Успения» (Fraternité de l'Assomption), занимавшееся христ. просвещением рабочих. После издания во Франции закона о духовных конгрегациях (1900) членам ордена предстояло покинуть страну, их имущество было распродано. Однако это решение вызвало волну общего недовольства, и франц. правительство вынуждено было признать орден и разрешить его деятельность. По данным на 1997 г., в ордене — 1379 сестер (An. Pont. 1999. P. 1520).

Лит.: Lombard M. Assomption (Petites Sœurs de l'Assomption) // DHGE. T. 4. Col. 1134–1136.

Молящиеся Успению [франц. Orantes de l'Assomption], жен. монашеский созерцательный орден; основан в Париже в 1896 г. Франсуа Пикаром (1832–1903), генеральным магистром ордена августинцев-ассумпционистов, и Изабель де Клермон-Тоннер (1849–1921). Членами ордена ведется пастырская работа в приходах. В 1957 г. было открыто отд-ние ордена в Аргентине. В наст. время в ордене — ок. 100 чел.

Лит.: Lombard M. Assomption (Les Orantes de l') // DHGE. T. 4. Col. 1134.

Н. И. Алтухова

АСТАНАЙСКАЯ И АЛМАТИНСКАЯ ЕПАРХИЯ РПЦ.

Территория епархии включает в себя 4 области Республики Казахстан: Алматинскую, Восточно-Казахстанскую, Карагандинскую и Павлодарскую. Кафедральный город — Астана. Первая самостоятельная епархия в Казахстане с центром в Алма-Ате учреждена в 1927 г., в 1927–1944 гг. епархия называлась Алма-Атинская и Туркестанская, в 1945–1991 гг. — Алма-Атинская и Казахстанская, в 1991–1999 гг. — Алматинская и Семипалатинская, с 1999 г. — А. и А. е. Центры благочиннических округов: Алма-Ата, Астана, Павлодар, Талдыкорган, Семипалатинск, Усть-Каменогорск. Правящий архиерей — архиеп. *Алексий (Кутепов)*. К 1 июня 2001 г. в епархии было 102 прихода, 7 действующих мон-рей (3 муж. и 4 жен.), численность духовенства — 170 священников и 28 диаконов.

2-я пол. XIX — 1-я пол. XX в. В 1871–1916 гг. г. Верный (с 1921 Алма-Ата) был центром учрежденной в 1871 г. Туркестанской и Ташкентской епархии (см. *Ташкентская и Среднеазиатская епархия*). После перемещения в дек. 1916 г. кафедры в Ташкент Верный стал центром *Семиреченского и Верненского викариата*, в состав к-рого вошла территория Семиречья (Джетысу) на юго-востоке Казахстана. В 1927 г. викариат было преобразовано в самостоятельную Алма-Атинскую и Туркестанскую епархию, правящим архиереем к-рой митр. *Сергий (Страгородский)* назначил еп. *Льва (Черепанова)*, чьи полномочия не выходили за пределы Семиречья. За сопротивление закрытию храмов еп. Лев был арестован 15 июля 1929 г., 29 авг. приговорен к заключению в СЛОН. 1 окт. 1929 г. на Алма-Атинскую кафедру получил назначение сщмч. еп. *Августин (Беляев)*, к-рому власти отказали в регистрации. По указу митр. Сергия от 3 апр. 1930 г. в Алма-Ату прибыл еп. *Герман (Вейнберг)*, к-рый служил в Николаевском Кочегурском храме; 18 дек. 1932 г. еп. Герман и почти весь клир храма были арестованы. Следующим Алма-Атинским архиереем стал еп. *Александр (Толстопятов)*, хиротонисанный 21 авг. 1933 г., арестованный в марте 1936 г. 15 июля того же года митр. Сергий постановил уволить еп. Александра «за продолжающимся отсутствием» на покой и назначил на Алма-Атинскую кафедру еп. *Тихона*



Еп. Тихон (Шарапов) на горнем месте Введенской ц. в Алма-Ате. 1937 г.

(*Шарапова*), проживавшего в ссылке в Самарканде. Еп. Тихон вступил в управление епархией 16 янв. 1937 г., его кафедральным храмом была Введенская ц. на Клеверных участках. К этому времени в епархии за пределами Алма-Аты существовали 2 правосл. общины (в ст-це Каскелен в 35 км от Алма-Аты и в г. Сарканде). Еп. Тихон вместе с причтом Введенской ц. был арестован 19 авг. 1937 г., 17 окт. епископ был расстрелян в одном из горных ущелий близ Алма-Аты. Введенская ц. была закрыта, после чего вскоре в епархии не осталось ни одного действующего правосл. храма, священники тайно совершали литургии в частных домах.

С 1937 г. Алма-Атинская кафедра не замещалась, в 1944 г. территория Казахстана была включена в состав Ташкентской и Среднеазиатской епархии, к-рой управлял еп. *Кирилл (Поспелов)*. Во время посещения Алма-Аты еп. Кирилл ходатайствовал перед властями об открытии в городе правосл. церквей, 16 дек. 1944 г. верующим была возвращена окраинная ц. в честь Казанской иконы Божией Матери.

Обновленчество и др. расколы. С 1923 г. Среднеазиатский регион являлся одним из центров обновленчества. 1 июля 1923 г. обновленческое Туркестанское епархиальное управление назначило уполномоченным по Семиреченской губ. свящ. Матфея Шевченко. 3 авг. он провел в Алма-Ате собрание городского духовенства, избравшее «епископом



Джетысуйским» (Семиреченским) двового ташкентского прот. Алексия Маркова (с 1924 «архиепископ»), вследствие деятельности к-рого к 1925 г. практически все храмы Семиречья перешли к обновленцам. С 17 дек. 1926 г. обновленческую Семиреченскую кафедру занимал Георгий Крашенинников, с 11 нояб. 1927 г. — Капитон Лавров с титулом «Алма-Атинский и Джетысуйский», с нояб. 1928 г. — Мелхиседек Николаев, с дек. 1931 г. — Михаил Трубин, с 1934 г. — Михаил Орлов с титулом «Казахстанский», с 24 нояб. 1936 по 9 окт. 1937 г. — Вениамин Молчанов, в 1943–1944 гг. — Анатолий Синицын. В 1937 г. был закрыт последний обновленческий храм Алма-Аты — казачий Софийский собор, свящ. Матфей Шевченко из обновленчества перешел сначала в *григорианский раскол*, в 1937 г. принес покаяние правосл. еп. Тихону.

В 1930 г. в Алма-Ате уже существовала григорианская община, к-рую

окармливал сначала некий еп. Анатолий, затем Серафим (Павлов). При этой общине жил на покое митр. Туркестанский *Иннокентий (Пустынский)*, расстрелян 10 дек. 1937). В 1933 г. еп. Серафим (Павлов) и активисты его прихода были арестованы и приговорены к заключению в Карагандинском лагере. В Алма-Ату тайно приезжал сосланный в Аулие-Ата (впосл. Джамбул, совр. Тараз) глава носифлянского раскола митр. *Иосиф (Петровых)*, совершавший богослужения в катакомбных храмах Алма-Аты.

1945–1991 гг. 5 июля 1945 г. постановлением Свящ. Синода была образована Алма-Атинская и Казахстанская епархия, в к-рую вошла территория бывш. Алма-Атинской и Туркестанской епархий и др. области Казахской ССР (за исключением Петропавловской и Семипалатинской областей), находившихся в составе *Новосибирской епархии*, в 1948 на территории Семипалатинской обл.

была создана *Семипалатинская епархия*). На Алма-Атинскую кафедру после возвращения из ссылки был назначен архиеп. исп. *Николай (Могилевский)*, много сделавший для возрождения церковной жизни в Казахстане. Архиеп. Николай почти ежедневно совершал богослужения, предпринимал частые и длительные поездки по епархии, освящал восстановленные и новопостроенные храмы, при нем число приходов увеличилось примерно до 40, была возвращена Никольская ц., ставшая при архиеп. Николае кафедральным собором. Сподвижником архиеп. Николая и настоятелем Никольского собора (1946–1957) был архим. *Исаакий (Виноградов)*. При архиеп. Николае (временно в 1951, окончательно в 1955) в состав Алма-Атинской епархии вошла территория упраздненной Семипалатинской епархии. В сент. 1960 г. к Алма-Атинской епархии была присоединена Петропавловская епархия (учреждена



Воскресенский собор в Семипалатинске. 1859 г.

в 1957), правящий архиерей к-рой архиеп. Иосиф (Чернов) стал Алма-Атинским архиастырем.

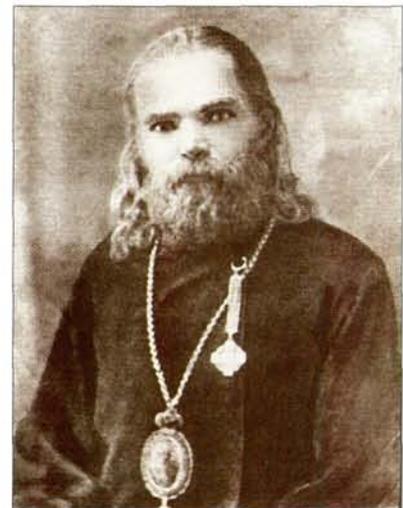
В 1961 г. в Алма-Атинской епархии было 85 приходов, 88 священников (из них 6 монашествующих), 17 диаконов; в 1970 г. — 46 приходов, 64 священника (из них 1 игумен и 1 иеромонах), 11 диаконов; в 1990 г. — 91 приход и 127 священнослужителей.

1991–2001 гг. К 1991 г. территория Алма-Атинской епархии включала в себя 19 областей, удаленность мн. регионов от епархиального центра более чем на 1,5 тыс. км отрицательно сказывалась на церковной жизни. Решением Свящ. Синода РПЦ от 31 янв. 1991 г. на территории Казахской ССР были образованы 3 самостоятельные епархии: Алматинская и Семипалатинская (с территорией совр. А. и А. е. без Астаны), Уральская и Гурьевская, Чимкентская и Акмолинская. К 1 янв. 1992 г. в Алматинской епархии существовал 41 приход, в клире епархии состояли 75 священнослужителей. В 90-х гг. XX в. епархии было возвращено большое число правосл. храмов, кроме того, развернулось интенсивное храмовое строительство: в кон. 90-х гг. на зап. окраине Алма-Аты завершилось строительство величественного храма в честь Рождества Христова в древнерус. стиле, в Караганде сооружен Введенский собор (1997) с комплексом прилегающих к нему построек, в Павлодаре — Преображенский собор (1998). В 1998 г. в Астане освящена закладка Успенского кафедрального собора.

В составе епархиального управления А. и А. е. функционируют 4 отдела: миссионерский, молодежный, религиозного образования, социального служения и взаимодействия с вооруженными силами и правоохранительными органами. Активно работает епархиальная комиссия по канонизации святых и реабилитации репрессированных в XX в. В 1993 г. в Алматинской епархии состоялось прославление в лике местночтимых святых преподобномучеников *Анатолия, Серафима и Феогноста*, иером. *Пахомия (Русина)*, прп. схим. *Ираклия (Митяха)*, мч. *Виктора Матвеева*, прмц. мон. *Евдокии*. В 1997 г. был прославлен сщмч. еп. *Пимен (Белоликов)*, прп. схиархим. *Севастиан (Фомин)*. Комиссия подготовила материалы к *Архиерейскому Собору РПЦ 2000 г.*, на к-ром были канонизированы в Соборе новомучеников и исповедников Российских по списку от А. и А. е. митрополиты Николай (Могилевский), *Евгений (Зёрнов)*, архиепископы *Захария (Лобов)*, *Александр (Шукин)*, епископы *Уар (Шмарин)*, *Методий (Краснопёров)*, *Дамаскин (Цедрик)*, а также еще 186 мучеников — священнослужителей, монашествующих и мирян. Продолжается сбор материалов для создания жизнеописаний митр. Иосифа (Чернова), архиеп. Тихона (Шарапова), епископов Германа (Вейнберга) и Льва (Черепанова) и иже с ними пострадавших. В 1998 г. впервые в послереволюционное время были

проведены церковно-археологические раскопки — в Алма-Ате на месте разрушенного казахского Софийского собора были обретенны останки первого Туркестанского еп. *Софонии (Сокольского)*, к-рым определено покоиться в соборе после его восстановления (начато в 1998). В 2000 г. в Алма-Ате обретенны мощи митр. исп. Николая (Могилевского).

Ежегодно 11 авг., в день памяти преподобномучеников Серафима и Феогноста, тысячи казахстанских паломников поднимаются в Аксайское ущелье, чтобы помолиться у могил мучеников. Др. центром паломничества с 1997 г. является Введенский собор Караганды, где покоятся мощи прп. Севастиана (Фомина). Местом молитвы для православных



Сщмч. Пимен (Белоликов), еп. Семиреченский. Фотография 1917–1918 гг.

Введенский собор в Караганде. 1997 г.



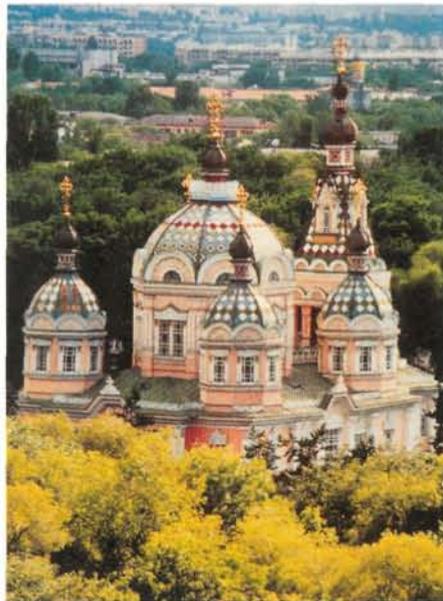
Алма-Аты стала ныне расположенная в границах города роща Баума, в к-рой в 1918 г. был расстрелян сщмч. еп. Пимен (Белоликов); в 1998 г., в 80-ю годовщину мученической кончины епископа, по инициативе мирян в роще Баума поставлен памятный обелиск. По благословению архиеп. Алексия в епархии возрожден крестный ход к св. ключу под Талгаром (около Алма-Аты), совершаемый в 8-ю пятницу после Пасхи. Крестный ход был установлен в 1880 г. в память об избавлении Семиречья от саранчи после молебна у ключа в 1864 г. В Семипалатинске почитается Знаменский ключ, связанный с чудесным явлением в XIX в. Знаменской иконы Божией Матери.

В 1991 г. открылось Алматинское ДУ, готовящее священнослужителей, псаломщиков и регентов. В марте 1997 г. в Караганде начал работу

филиал *Православного Свято-Тихоновского богословского ин-та*, в 1999 г. на 2 фак-тах (богословско-пастырском и катехизаторско-педагогическом) обучалось 6 священников и 10 мирян. В епархии существует сеть церковноприходских школ, методическим центром является созданная в 1991 г. первая в епархии церковноприходская школа при Никольском соборе Алма-Аты. На ее базе ежегодно Великим постом проходят Серафимо-Феогностовские чтения, на к-рые съезжаются преподаватели церковноприходских школ епархии. Традиц. стали ежегодные богословские Филаретовские чтения, проводимые епархиальным отделом религ. образования на базе Алматинского ДУ. С 1993 г. издается ежемесячная епархиальная газ. «Свет Православия в Казахстане» (тираж 3 тыс. экз.).

В А. и А. е. действует 3 правосл. братства: ап. Иакова, брата Господня, при Михаило-Архангельском соборе в Караганде, св. Иоанна Предтечи при Покровском храме в г. Есик Алматинской обл., Свято-Введенское при храме Трех святителей в пос. Качиры Павлодарской обл. При Свято-Троицком храме Алма-Аты открыто сестричество во имя прмц. вел. кн. *Елисаветы* Феодоровны. С 1994 г. по благословению Святейшего Патриарха Московского и всея Руси *Алексия II* в Казахстане действует правосл. благотворительное об-во развития образования и культуры «Светоч». В 1998 г. более 500 чел. при участии об-ва «Светоч» поступили в различные вузы Российской Федерации, имея возможность сдавать вступительные экзамены во мн. областных центрах Казахстана. Совместно с городской администрацией, республиканским детским фондом «Бобек» и духовным управлением мусульман Казахстана епархиальное управление является учредителем и постоянным попечителем детского дома «Надежда». По благословению архиеп. Алексия в епархии ежегодно проводятся народные гуляния, концерты, вернисажи, приуроченные к Рождеству, Пасхе, масленице, Дню слав. письменности и Дню города в Алма-Ате.

Важнейшим событием церковной жизни епархии стал визит в Казахстан Святейшего Патриарха Московского и всея Руси Алексия II, состоявшийся 15–19 июня 1995 г. Впервые за историю РПЦ ее Предстоятель посетил Среднеазиатский



Вознесенский собор в Алма-Ате. 1904–1906 гг.

регион. В том же году РПЦ был возвращен Свято-Вознесенский кафедральный собор в Алма-Ате — уникальный памятник храмового зодчества.

Указом президента Республики Казахстан Н. А. Назарбаева от 10 дек. 1997 г. столицей Казахстана стал г. Акмола (бывш. Акмолинск, затем Целиноград), 6 мая 1998 г. переименованный в Астану. Определением Свящ. Синода от 31 марта 1999 г. Астана была выведена из подчинения Чимкентского еп. *Елевферия (Козореза)* и передана в управление архиеп. Алексию (Кутепову), к-рому определен титул «Астанайский и Алматинский».

Мон-ри. К 2001 г. в А. и А. е. действовали мон-ри: *астанайский в честь иконы Божией Матери «Взыскание погибших»* (жен., учрежден в 1995), *есикская во имя прп. Силуана Афонского пуст.* (муж., учреждена 17 июля 1997), *карагандинский в честь Рождества Пресв. Богородицы* (жен., создан при Богородице-Рождественской ц. Караганды 9 июня 1998), *павлодарский во имя святых апостолов Петра и Павла* (жен., учрежден 9 июня 1998), *семипалатинский в честь иконы Божией Матери «Знамение»* (жен., учрежден в 1907, закрыт в 1920, возобновлен 17 июля 1996), *Серафимо-Феогностовская Аксайская пуст.*, в Аксайском ущелье около г. Каскелен Алматинской обл. (муж., в 1900-х гг. основана как скит, закрыта в 1921, возобновлена 16 мая 1996), *усть-каменогорский во имя*

Св. Троицы (муж., создан при Троицком храме Усть-Каменогорска 11 июня 1993).

Архиереи: еп. Лев (Черепанов; 1927–29.08.1929), спмч. еп. Августин (Беляев, назначен 1.10.1929, власти отказали в регистрации), еп. Герман (Вейсберг; 3.04.1930–1933), еп. Александр (Толстопятов; 21.08.1933–15.07.1936), еп. Тихон (Шарапов; 17.07.1936–19.08.1937), в 1937–1944 гг. кафедра не замещалась, исп. митр. Николай (Могилевский; 5.07.1945–25.10.1955), архиеп. *Иоани (Лавришенко;* 31.05.1956–14.04.1957), архиеп. *Алексий (Сергеев;* 14.03.1957–20.02.1958), архиеп. Иннокентий (Леоферов; 28.08.1958–авг. 1960), митр. Иосиф (Чернов; 15.09.1960–4.09.1975), еп. Серафим (Гачковский; 13.12.1975–14.04.1982), архиеп. *Ириней (Середний;* 16.07.1982–28.03.1984), еп. *Евсевий (Саввин;* 1.04.1984–20.07.1990), архиеп. Алексий (Кутепов; с 20.07.1990).

Арх.: ЦГА Казахстана. Ф. 1709. Оп. 1. Д. 7; Архив С.-Петербургского митрополита. Личный фонд митр. Антония (Мельникова). Д. 101; [Тихон (Шарапов), еп. Алма-Атинская епархия в 1937 г. Ркн.].

Лит.: *Кратенко А.* Как разрушали Покровский собор // Почему вернулся атаман?: Очерки по истории Восточного Казахстана. Усть-Каменогорск, 1991; *Колотуша В.* Открытие православного Семипалатинска // Свет Православия в Казахстане. 1994. № 4/6 (13/15); Т. В. Воспоминания о старце Севастиане Карагандинском. М., 1994; Очерки по истории Русской Православной Церкви в Караганде // Свет Православия в Казахстане. 1995. № 8, 10; Крест над красным обрывом. М., 1996; Карагандинский старец Севастиан. М., 1998; Материалы, связанные с вопросом о канонизации священномученика архиепископа Семипалатинского Александра (Щукина, 1891–1937) / Синодальная комиссия РПЦ по канонизации святых. М., 1999; *Александр (Толстопятов),*

Церковь во имя равноап. Константина и Елены в Астане (с 1999 кафедральный собор Астанайской епархии). 1-я пол. XIX в.



архиеп. Путь к спасению: Мысли и думы. Пермь, 2000; *Проскурии Ф., прот.* Быть ли монастырю под Семипалатинском? // Свет Православия в Казахстане. 2000. № 2 (69); Святитель Николай, митр. Алма-Атинский и Казахстанский / Сост. В. Королёва. М., 2000; *Смагуловы Т. и О.* Об одном из старейших приходов Павлодарского Прииртышья // Свет Православия в Казахстане. 2000. № 5 (72); *Ходаковская О.* Епископ Семиреченский и Верненский Пимен. Серг. П., 2000.

О. И. Ходаковская

АСТАНАЙСКИЙ В ЧЕСТЬ ИКОНЫ БОЖИЕЙ МАТЕРИ «ВЗЫСКАНИЕ ПОГИБШИХ» ЖЕНСКИЙ МОНАСТЫРЬ (Астанайской и Алматинской епархии),



Астанайский мон-рь в честь иконы Божией Матери «Взыскание погибших»

в г. Астана (Казахстан). Открыт в 1995 г. в результате преобразования жен. монашеской общины, организованной при храме св. блгв. кн. Александра Невского (кон. XIX в.) в 30-х гг. XX в. сосланными насельницами закрытых мон-рей, в т. ч. игум. Мартиной и схим. Верой; последняя стала настоятельницей общины. После того как в 1938 г. Александроневский храм был снесен, община переехала за город, к Константино-Еленинской ц., вскоре закрытой властями. Однако община в городе продолжала существовать и в 60-х гг. пополнилась инокинями из упраздненных в то время мон-рей, в 80-х гг. в общине состояли более 40 чел.

К 2001 г. на территории А. м. находятся Александроневский храм и 3-этажный келейный корпус. Настоятельницей обители является мон. Рафаила (Василенко). Насельницы (на июнь 2001 — 12 монахинь и 7 послушниц) несут миссионерское служение, при мон-ре существует б-ка духовной лит-ры.

Лит.: Русская Православная Церковь. Монастыри: Энцикл. справ. М., 2000. С. 276–277; Мон-ри РПЦ. М., 2001. С. 403.

АСТАРТА — см. *Иштар*.

АСТАФЬЕВ Алексей Михайлович (23.08.1873 — 20.07.1956), автор церковных песнопений, регент, педа-

гог. В 1895–1898 гг. занимался в Московской консерватории по классу контрабаса и фагота. С 1896 г. член *Русского хорового об-ва* в Москве, помощник дирижера по церковному пению, преподаватель муз. курсов при об-ве. Руководитель капеллы С. Губонина (сер. 90-х гг. XIX в. — сер. 1900-х гг.), регент московских храмов: Св. Троицы на Грязех у Покровских ворот (1916–1917), *Богоявленского собора* в Елохове (1-я пол. 20-х гг. XX в.), прп. Сергия на Рогожском кладбище (1925–1929/30), Трех святителей у Красных ворот (20-е гг. XX в.), св. мч. Трифона в Напрудном (кон. 40-х — нач. 50-х гг. XX в.). Член Драматического (1924–1930), со-

трудник Гос. ин-та музыкальной науки (ГИМН), заслуженный учитель РСФСР (1940).

Арх.: РГАЛИ. Ф. 675. Оп. 2. № 83. (Личное дело члена Драматического; Б-ка Изд-ва МП: «Боголюбивая Царице» (тропарь); Синодальная б-ка МП: «Буди имя Господне»; ОРК МГК: «Сам един еси Безсмертный» киев. расп. [1907], Тропарь и запевы св. Роману Сладкопевцу, гл. 8-й; «Вечная память» (не найдено); «Виждь мою скорбь» (не найдено). Соч.: № 1–7 «Дух Твой благий», Шестопсалмие «Слава в вышних Богу», «Совет превечный», «Тебе поем», «Молитву пролию ко Господу», Кондак св. Николаю, «Не умолчим никогда, Богородице». М., 1912; № 8–10 «Ангел вопиаше», «Христос воскрес» [греко-латинско-славянской], «Елицы во Христа». М., 1917.

Лит.: Празднование 25-летия РХО, 1878–1903. М., 1905. С. 6, 74–76; А. Б. Астафьев А. Сочинения для смешанного хора № 1–7 [Рец.] // Хоровое и регентское дело. 1912. № 5–6. С. 121; *Плотникова И. Ю.* И регент и учитель // Культурно-просветительная работа. (Встреча). 2001. № 11. С. 25–27.

И. Ю. Плотникова

АСТАФЬЕВ Виктор Петрович (1.05.1924, с. Овсянка Красноярского края — 29.11.2001, Красноярск), рус. писатель, род. в крестьянской семье. Рано остался без матери, был воспитанником детского дома в Игарке, учился в ФЗО. В 1942 г. ушел на фронт, воевал, был ранен, после войны жил на Урале в г. Чусовом Пермской обл., затем в Вологде, в нач. 80-х гг. вернулся на родину, в Красноярск. Окончил Высшие литературные курсы (1961), печатался с 1951 г. (рассказ «Гражданский че-

ловек»), первая книга — сб. рассказов «До будущей весны» (Пермь, 1953).

Особенность творчества А. в том, что он писал только о пережитом. Проза в основном автобиографична. Завоевал читательскую любовь повестями «Перевал», «Стародуб» (1959), «Звездопад» (1960), «Кража» (1966), «Где-то гремит война» (1967). Наиболее известны рассказы «Последний поклон» (начат в 1957 и постоянно добавлялся), «Царь-рыба» (1975), повесть «Пастух и пастушка» (1971), рассказ «Людочка» (1982) и роман «Печальный детектив» (1984). Из последних работ неоднозначную оценку вызвали роман «Прокляты и убиты» (1996) и повесть «Веселый солдат» (1998). Несомненным художественным открытием писателя явился созданный им образ бабушки Катерины («Последний поклон»), в нем сказались все лучшие черты рус. национального правосл. характера: любовь к ближним, жертвенность, выносливость, терпение. Образ вырастает в символ бессмертия России. Не случайно «Последний поклон» заканчивается цитированием молитвы оптинских старцев.

Однако и в «Печальном детективе», и в «Людочке», и особенно в прозе о войне борьба со злом, к-рую ведет писатель, переходит в озлобленность и обиду на непонимание. «Что с нами стало?! Кто и за что вверг нас в пучину зла и бед? Кто погасил свет добра в нашей душе?.. Кому молиться?» («Место действия»). Причину распространения зла писатель не видит в уклонении природы человека от стремления быть достойным образа и подобия Божия, он винит всех подряд: коммунистов, начальников и саму природу рус. человека. Грех самоубийства («Людочка») влечет за собой грех убийства, описанный А. как акт возмездия. В произведениях о войне, в описании неприглядностей фронтовых и тыловых будней, раскрашенных употреблением сквернословия, пропадает смысл смертельной схватки добра и зла, битвы с фашизмом и победы над ним. Может быть, истоки неверия А. в светлые начала жизни в его сиротском детстве, в обездоленности? Из «Автобиографии»: «Сказка про гробовозов была первым художественным произведением, узанным мной в жизни. Доводилось мне позднее слышать

немало сказок и похлеще, да и сам я рано пристрастился выдумывать всякую чертовщину». И еще: «...именно во зле я становлюсь спокойней, собранней». В работах А. даже позднего времени иногда встречались нападки на священнослужителей и повседневную жизнь правосл. Церкви. Однако имеет место и христ. завещание писателя, и отпевание его, совершенное в храме во имя свт. *Иннокентия (Вениаминова)*, митр. Московского и Коломенского, апостола Сибири и Америки (построенном в с. Овсянка в т. ч. на средства А.). Похоронен А. на кладбище родного села.

Писатель отмечен мн. наградами. Лауреат различных премий, Герой Социалистического Труда. Его произведения переведены практически на все основные языки.

Соч.: Собр. соч.: В 6 т. М., 1992; Собр. соч.: В 16 т. Красноярск, 1998.

Лит.: *Курбатов В.* Миг и вечность. Красноярск, 1983; *Михайлов А.* Сила и тайна слова. М., 1984; *Яновский Н.* Верность. Новосиб., 1984; *Ланищев А.* Возраст судьбы. М., 1985.

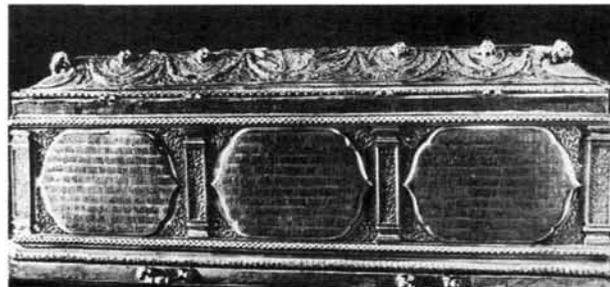
В. Н. Крутин

АСТАФЬЕВ [Остафьев] Леонтий, Патриарший иконописец 2-й четв. — сер. XVII в. В 1628 г. для ц. Ризоположения Московского Кремля выполнил иконы Спаса Нерукотворного и ап. Иоанна Богослова. В 1634–1654 гг. работал для Патриаршего Казенного приказа, писал иконы для раздачи в качестве благословения. Поновлял иконы в ц. Соловецких чудотворцев при Патриаршем дворе и образ вмч. Димитрия Солунского из Успенского собора Кремля (1639). Выполнил стенопись паперти ц. Соловецких чудотворцев (1649).

Лит.: *Снегирев И. М.* Памятники Московской древности. М., 1842. С. 66; *Забелин И. Е.* Материалы для истории, археологии и статистики города Москвы. М., 1884. Т. 1. С. 252; *Собко.* Словарь художников. Т. 1. Вып. 1. С. 252; *Извекоев Н. Д.* Церковь во имя Положения ризы Богоматери во Влахернах с часовнею Печерской Божией Матери при Большом Кремлевском дворце в Москве. М., 1912. С. 11; *Успенский А. И.* Словарь патриарших иконописцев. М., 1917. С. 62–66.

Н. И. Комашко

АСТАФЬЕВ Николай Александрович (17.03.1825, с. Совет Ростовского у. Екатеринославской губ.; ныне с. Советка Ростовской обл.—1906), историк. В 1847 г. окончил С.-Петербургский ун-т, где занимался преимущественно историей Др. Греции. В 1850 г., после защиты дис. «О правлении четырехсот в Афинах»,



енная вязью по фризу верхней части, сообщает, что рака была

*Рака для мощей
прп. Сергия Радонежского.
Мастер Третьяк Астафьев.
1585 г.*

изготовлена 25 июля 1585 г. для Троицкого

удостоен степени магистра всеобщей истории. В 1856 г. приват-доцент по кафедре всеобщей истории С.-Петербургского ун-та; в 1864 г. утвержден штатным доцентом. В 1867 г. возглавил кафедру всеобщей истории Историко-филологического ин-та, открытого в том же году в С.-Петербурге. В 1863 г. принял участие в организации *Общества для распространения Свящ. Писания*. В 1869 г. избран его председателем и стал постоянным редактором годовых отчетов об-ва, автор обзора археологических памятников Месопотамии «Древности вавилоно-ассирийские по новейшим открытиям» (СПб., 1882). После 6 лет работы с источниками А. написал «Опыт истории Библии в России в связи с просвещением и нравами» (ЖМНП. 1882–1889; СПб., 1889, 1892²) — первое систематическое описание рукописной традиции, изданий и переводов Свящ. Писания на протяжении всех этапов рус. истории в отличие от работы И. А. *Чистовича* «История перевода Библии на русский язык», охватывающей материал только XIX в. Основная цель этого труда, по мнению автора, состояла в том, «чтобы Слово Божие сделалось животворным источником истинного просвещения и светлой жизни человека» (С. 5). А. является также автором различных популярных брошюр религиозно-нравственного и назидательного содержания. Соч.: О Библии. СПб., 1882; Краткое руководство к чтению НЗ. СПб., 1882; Дщерь Сиона: Размышление на Песнь Песней. СПб., 1883; Во едину от суббот. СПб., 1882; Пособие к разумному чтению Библии. М., 1899. Лит.: *Венгеров.* Словарь. С. 840–842; ЭС. Т. 4. С. 333–334; *Рождествен А.* Несколько слов по поводу кн. Н. Астафьева «Опыт истории Библии в России». СПб., 1889 // ВПР. 1889. № 9. Май. С. 651–671; *Мень А., прот.* Астафьев Н. А. // Словарь по библиологии (в печати).

АСТАФЬЕВ Третьяк, серебряных дел мастер, работал в Москве в XVI в. В 80-х гг. XVI в. в числе др. 14 мастеров делал по велению Ивана Грозного серебряную чеканную золоченую раку для мощей прп. *Сергия Радонежского*. Чеканная надпись, выпол-

енная вязью по фризу верхней части, сообщает, что рака была изготовлена 25 июля 1585 г. для Троицкого собора *Троице-Сергиевой лавры* на 2-й год царствования Феодора Иоанновича (в наст. время закрыта поздним ограждением, крышка сделана в 1835). Древнюю деревянную раку, в к-рой мощи прп. Сергия почивали 165 лет, «повеле государь царь розняти на образы...». На одном из них, «Явление Богородицы прп. Сергию» (СПГИАХМЗ), исполненном Евстафием Головкиным в 1588 г., на лицевой стороне дано подробное изложение событий перенесения новой раки из Москвы в лавру и положения в нее мощей чудотворца Сергия, совершившегося «в лето 7093 (1585) года августа в 14 того ж году и месяца в 5 день, праздник Пречистыя Богородицы честнаго Ея Успения».

Рака имеет профилированный цоколь внизу и антаблемент в верхней части, к-рый поддерживается пилястрами с базами и капителями. Ее стенки богато украшены рельефным чеканным орнаментом, на фоне к-рого выделяются крупные клейма с чеканными надписями вязью из Жития прп. Сергия (по 3 клейма на передней и задней стенках и по одному — на боковых).

В описи Троице-Сергиевой лавры за 1641 г. (Л. 501–502) указано, что ранее на верхней крышке серебряной раки находился чеканный образ прп. Сергия с позолоченным изображением Св. Троицы над его головой и 2 резными иконками на яшме. Позолочены также были чеканный венец преподобного с накладным крестом, 20 дробниц на полях с образами святых, выполненными в технике черни. Рака была украшена многочисленными драгоценными камнями, жемчужной обнизью, крупными жемчужинами на спнях (на проводочных штифтах), каменными резными иконками, черневыми надписями. В 1585 г. московскими мастерами была сделана подобная серебряная рака в Успенский собор Московского Кремля к мощам свт. Ионы, митр. Московского.

Лит.: *Забелин И. Е.* О металлическом производстве в России до XVII ст. СПб., 1853. С. 112; *Олсуфьев Ю. А.* Опись древнего серебра

Троице-Сергиевой лавры (до XVIII в.). Серг. П., 1926. С. 23, 256–259; *Николаева Т. В.* Древнерусская живопись Загорского музея. М., 1977. С. 137.

В. В. Игошев

АСТЕРИЙ (IV в.), свт. (пам. зап. 10 июня), еп. Петры Аравийской. В числе др. вост. епископов прибыл на *Сердикский Собор* 343 г. Будучи приверженцем *Никейского Символа веры*, остался в Сердике после того, как большая часть вост. епископов покинула Собор (*Феодорит*. Церк. ист. II 8). За это был сослан имп. *Констанцием II* в Ливию, где, терпя мн. лишения, оставался до 362 г., когда имп. *Юлиан Отступник* возвратил его из ссылки в числе др. архиереев, сосланных *Констанцием*. Принимал участие в Александрийском Соборе 362 г. Входил в состав посольства, возглавляемого *Евсевием*, еп. Верцельским, к-рое по решению этого Собора отправилось в Антиохию, чтобы преодолеть раскол в Антиохийской Церкви между мелетианами и евстафианами (*Rufinus*. Hist. eccl. I 28–29).

Лит.: *Venables E.* Asterius (1) // DCB. Vol. 1. P. 177–178; *Fliche, Martin*. HE. T. 3. P. 123–129; *De Nicola A.* Astère d'Arabie // Dictionnaire encyclopédique du christianisme ancien. P., 1990. T. 1. P. 281; HChr. T. 2. P. 359–360.

И. Г. Коновалова

АСТЕРИЙ [греч. Ἀστέριος — звездный] († до 431), свт. (пам. зап. 30 окт.), митр. Амасии Понтийской (занял кафедру между 378 и 395). Получил образование в Антиохии под рук. некоего раба-скифа, прославившегося своей ученостью (*Phot.* Bibl. Cod. 271). До принятия епископского сана был адвокатом. А. умер в глубокой старости (*Photius*. Amphiloquia. 312 // PG. 101. Col. 1161). До наст. времени сохранилось 16 подлинных проповедей и бесед А. Свт. *Фотий* приводит фрагменты из 10 проповедей А. (Bibl. Cod. 271), полные тексты 2 из них были обнаружены в афонских рукописях М. Бауэром и изданы А. Брецем. В рукописной традиции А. ошибочно приписывалась часть проповедей, принадлежащих *Астерию Софисту*. Именем А. написано Житие свт. *Василия* Амасийского (ВНГ, N 240). Проповеди А., сильное влияние на к-рые оказал свт. *Иоанн Златоуст*, являются одними из лучших образцов проповеднического искусства своего времени. В своих риторических приемах А. ориентировался также на речи *Демосфена* и *Ливания*.

В творениях А. можно найти свидетельства, подтверждающие учение Церкви о молитвенном призвании святых, о чудесах и почитании мощей и икон, о праздновании дней рождения и смерти святых. «Повествование о мученичестве св. Евфимии» А. приводится в деяниях *Всел. VII Собора* как доказательство почитания икон в древней Церкви (*Mansi*. Т. 13. P. 16–17, 308–309; ДВС. Т. 4. С. 422–424).

Ист.: ActaSS. Oct. T.13. P. 330–334. Соч.: CPG, N 3260–3265; PG. 40. Col. 164–389; *Bretz A.* Studien und Texte zu Asterius von Amasea. Lpz., 1914. S. 107–121. (TU; 40/1) [XV и XVI гомилии]; *Asterius of Amasea*. Homilies I–XIV / Ed. C. Datema. Leiden, 1970; *Datema C.* Les homélies XV et XVI d'Astérius d'Amasée // Sacris erudiri: Jarboek vor Godsdienstwetenschappen. 1978/1979. Bd. 23. S. 63–93; *Barterlink G. J. M.* Textkritisches zur sechsten Homilie des Asterius von Amaseia // Glotta. 1975. Bd. 53. S. 242–244; ВЕПЕЗ. Т. 71. Ст. 229–387; Рус. пер.: Слово о управителе (Лк 16. 1–9) // ХЧ. 1827. Ч. 27. С. 9–20; Слово о иконе св. мц. Евфимии // Там же. С. 33–42; Слово на начало поста / Пер. и примеч. М. Д. Муретова // БВ. 1892. Т. 1. Янв. С. 1–18; Беседа против корыстолюбия // Там же. Март. С. 457–475; Слово обличительное против празднования календ // Там же. С. 476–484; Слово в похвалу св. Ап. Петра и Павла // Там же. Т. 2. Июнь. С. 379–412; Увещание к покаянию // Там же. 1893. Т. 1. Янв. С. 1–17; Беседа на слова Евангелия (Мф 19. 3) // Там же. Т. 2. Июнь. С. 383–395; Беседа на притчу (Лк 16. 19–31) // Там же. Т. 4. Окт. С. 1–17; Похвальное слово в день св. мц. Стефана // Там же. 1894. Т. 1. Янв. С. 1–14; О слепом от рождения // Там же. Т. 2. Май. С. 169–182; Похвальное слово в день св. мч. Фоки // Там же. Т. 4. Окт. С. 1–25. Лит.: *Филарет (Гумилевский)*. Учение. Т. 2. С. 342–349; *Bauer M.* Asterios Bischof von Amaseia: Sein Leben und seine Werke. Würzburg, 1911; *Schmid M.* Beiträge zur Lebensgeschichte des Asterios von Amaseia und zur philologischen Würdigung seiner Schriften. Borna; Lpz., 1911; *Модест (Никитин)*, архим. Св. Астерий Амасийский: Его жизнь и проповедническая деятельность. М., 1911; *Bretz A.* Die Überlieferung der Reden des Asterios von Amasea. Weimar, 1913; *Skard E.* Asterios von Amaseia und Asterios der Sophist // Symbolae Osloenses. 1940. Vol. 20. P. 86–132; *Wade T. J.* Asterius of Amasea: a Witness to Classical Tradition // Folia Studies in the Christian Perpetuation of Classics. 1947. Vol. 2. P. 14–25; *Стойков В., прот.* Св. Астерий Амасийский и его проповеди / ЛДА. Л., 1969. Ркп.; *Speyer E.* Die Euphemia-Rede des Asterios von Amaseia: Eine Missionsschrift für Gebildete // JAS. 1971. Bd. 14. S. 39–47; *Vasey V. R.* The Social Ideals of Asterius of Amasea // Augustinianum. 1986. Vol. 26. P. 413–436.

М. В. Никифоров

АСТЕРИЙ, мч.— см. *Клавдий, Астерий, Неон и Феонилла*, мученики Киликийские (пам. 29 окт.).

АСТЕРИЙ, мч.— см. *Фалалей, Александр и Астерий*, мученики Эгейские (пам. 20 мая).

АСТЕРИЙ ПРЕСВИТЕР, АНТИОХИАН, ГАИАН, ПАВЛИНИАН И ТЕЛИЙ († нач. III в.), мученики Салонские (пам. зап. 1 апр.). Пострадали в гонение имп. *Диоклетиана*. Мозаики с изображением и кратким упоминанием о времени и месте мученичества этих святых находятся в капелле Сан-Венанцио в Латеране, куда в VII в. были перенесены их мощи. Кроме того, на древних кладбищах Салоны (совр. Солин, Хорватия) были обнаружены 2 эпитафии с именами этих мучеников.

Лит.: *Zeiller J.* Les origines chrétiennes dans la province romaine de Dalmatie. P., 1906; *idem*. Astèr (7) // DHGE. T. 4. Col. 1159; *Delehaye H.* L'hagiographie de Salone d'après les dernières découvertes archéologiques // AnBoll. 1904. Vol. 23. P. 5–18; *idem*. Saints d'Istrie et de Dalmatie // Ibid. 1909. Vol. 28. P. 369–411; *idem*. Forschungen in Salona. W., 1917–1926. 2 Bde; *idem*. Nouvelles fouilles à Salone // AnBoll. 1929. Vol. 47. P. 77–78.

П. Б. М.

АСТЕРИЙ РИМЛЯНИН, мч.— см. *Марин, Марфа, Авдифакс, Астерий*, мученики Римские (пам. 6 июля).

АСТЕРИЙ СИНКЛИТИК, мч.— см. *Марин и Астерий*, мученики Кесарие-Палестинские (пам. 7 авг.).

АСТЕРИЙ СОФИСТ († после 341), арианский писатель. До обращения в христианство был ритором (софистом) в Каппадокии. Во время гонений имп. *Максимиана* принес жертву языческим богам, что впосл. помешало ему занять епископскую кафедру (*Socr. Schol. Hist. eccl. I 36*). О деятельности А. С. в период арианских споров известно не много. Вскоре после *Всел. I Собора* он написал небольшое соч. «Синтагматион» (Συνταγματίον) с изложением учения арианства, фрагменты к-рого приводит свт. *Афанасий Великий*. Др. более позднее богословское произведение А. С. цитирует *Маркелл Анкирский*, написавший на него сохранившееся во фрагментах опровержение (*Hieronymus*. De vir. illustr. 86). Согласно блж. *Иерониму*, А. С. был автором толкований на псалмы, Евангелия, Послание к Римлянам и мн. др. произведений (Ibid. 94). В наст. время А. С. с разной степенью достоверности атрибутируются 31 гомилия и 27 фрагментов толкований на псалмы (М. Ришар, Дж. Барди). Последний раз А. С. упоминается в числе участников Антиох. Собора 341 г. Возможно, именно он был автором утверж-

денной на этом Соборе богословской формулы, традиционно приписываемой сщмч. *Лукиану Антиохийскому* (С. Г. Пападопулос).

Насколько можно судить по известным текстам, богословские взгляды А. С. претерпели существенное изменение от радикального арианства («Синтагматсион») до умеренного *субординационизма* в др. его сочинениях, где А. С. называет Сына образом, не отличающимся от Отца ни в Божестве, ни в сущности, ни в силе. За отказ от прежних позиций А. С. упрекает арианский историк *Филосторгий* (Hist. eccl. II 15). Позднего А. С. отличает также отсутствие положения о творении Сына Божия «из ничего». Боговоплощение он мыслит как «снихождение» (συνκατάβασις) Бога, причиной к-рого является Его человеколюбие. Экзегеза А. С. содержит традиц. христологическое прочтение ВЗ. При этом он умышленно избегает точных догматических определений, что может свидетельствовать об отходе А. С. от предмета арианских споров.

Соч.: СРГ, N 2815–2819; PG. 40. Col. 389–477; Ibid. 55. Col. 35–39, 539–547, 549–558 [гомилии]; *Bardy G.* Recherches sur S. Lucien d'Antioche et son école. P., 1936. P. 341–354 [фрагменты]; *Richard M.* Asterii Sophistae commentariorum in Psalmos quae supersunt. Oslo, 1956; Deux homélies anoméennes pour l'Octave de Pâques / Ed. J. Liébaert. P., 1969. (SC; 146); ВЕПЕС. Т. 37. С. 155–262; Т. 38. С. 23–111; *Hanson R. P. C.* The Search for the Christian Doctrine of God: The Arian Controversy 318–381. Edinb., 1988. P. 32–41 [англ. пер. фрагментов, коммент.]; Die theologischen Fragmente / Einl., krit. Text, Übers. und Kommentar. von M. Vincent. Leiden; N. Y., 1993. Лит.: *Richard M.* Les homélies d'Asterius sur les Psaumes IV–VII // RBen. 1935. T. 44. P. 548–558; *idem.* Une ancienne collection d'homélies grecques sur les Psaumes I–IV // Symbolae Osloenses. 1947. T. 25. P. 54–73; *Scard E.* Asterios von Amaseia und Asterios der Sophist // Ibid. 1940. T. 20. P. 86–132; *idem.* Bemerkungen zu den Asterios-Texten // Ibid. 1949. T. 27. P. 54–69; *idem.* Index Asterianus. Oslo, 1962; *Altaner.* Patrologie. S. 270–271; *Maur H., auf der.* Die Osterhomilien des Asterios Sophistes. Trier, 1967 [Библиогр.]; *Duplacy J.* L'homélie II de Asterius le Sophiste, homélie de l'Octave Pascale? // Le Muséon. 1973. T. 86. P. 275–282; *Gelsi G.* Kirche, Synagoge und Taufe in der Psalmenhomilien des Asterios Sophistes. W., 1978; *Wiles M.* Asterius: A New Chapter in the History of Arianism // Arianism: Hist. and Theol. Reassessments. Camb., 1985. P. 11–152; *Gregg R. C.* Asterius: A New Chapter in the History of Arianism // Ibid.; *Kinzig W.* Erbin Kirche: Die Auslegung von Psalm 5. 1 in den Psalmenhomilien des Asterius und in der Alten Kirche. Hdlb., 1990; *idem.* In Search of Asterius: Stud. on the Authorship of the Homilies on the Psalms. Gött., 1990; *Παπαδόπουλος Σ. Γ.* Πατρολογία. Ἀθήνα, 1990. Т. 2. С. 141–146; *Simonetti M.* Asterius the Sophist // EEC. Vol. 1. P. 92; *Vinzent M.* Pseudo-Athanasius, Contra Arianos IV:

Eine Schrift gegen Asterius von Kappadokien, Eusebius von Cäsarea, Markell von Ankyra und Photin von Sirmium. Leiden; N. Y., 1996.

А. Г. Алексанян,
Ю. В. Максимов

АСТЕРИЯ [Гестерия; лат. Asteria, Hesteria] († нач. IV в.), мц. Бергамская (пам. зап. 10 авг.); обезглавлена при имп. *Диоклетиане* в возрасте ок. 60 лет за отказ принести жертву Юпитеру. Житие А. позднего происхождения. История почитания святой неизвестна.

Ист.: BHL, N 117; ActaSS. Aug. T. 2. P. 539–542.

Лит.: *Lanzoni F.* Le origine delle diocesi antiche d'Italia. R., 1923. P. 574, not. 4; *Bardy G.* Asteria // DHGE. T. 4. Col. 1168.

АСТИЙ [греч. Ἀστεῖος, Ἀστῖος] (нач. II в.), сщмч. (пам. 4 июня; греч. 5, 6 июля), еп. г. *Диррахий* (Иллирик), пострадал при имп. *Траяне*. Однажды А. увидел во сне предстоящие ему мучения за Христа и велел причетнику оставить его. По приказу городских начальников А. был схвачен. Когда он отказался принести жертвы идолам, его привели к правителю Агриколе, к-рый приказал бить А. оловянными прутьями и воловьими жилами, затем его обмазали медом и в жару распяли на кресте. Страдая от укусов шершней и мух, он предал дух Господу. Над местом погребения А. вносил. был возведен храм.

Под 5 июля память А. отмечена в Синаксаре К-польской ц. X в. (SynCP. Col. 797–799), в одной из редакций Студийского Устава — *Евергетидском Типиконе* 1-й пол. XII в. (*Дмитриевский*. Описание. Т. 1. С. 469), а также в большинстве памятников *Иерусалимского устава*, начиная с древнейших списков (Sinait. gr. 1096, XII в. — *Дмитриевский*. Т. 3. Ч. 2. С. 51). Под 6 июля память А. указана в *Типиконе Великой ц.* X в. (*Mateos*. Turisop. T. 1. P. 332), в *Минологии Василия II* (PG. 117. Col. 525–528), в греч. Синаксарях (напр., Paris. 1617, 1071 г.) и в печатной греч. Минее (Венеция, 1591).

В 1-й редакции нестишного Пролога, перевод к-рой был осуществлен на Руси в 1-й пол. XII в., краткое житие А. помещено под 6 июля; во 2-й редакции, составленной в кон. XII в., — под 4 июня. В ВМЧ краткое житие А. помещено также под 4 июня (*Иосиф, архим.* Оглавление ВМЧ. Стб. 210 (2-я паг.)), эта дата является в наст. время днем празднования А. для РПЦ.

Гимнография. По описанию, данному в Евергетидском Типиконе 1-й пол. XII в. (*Дмитриевский*. Описание. Т. 1. С. 469), известно последование А., не вошедшее в печатные богослужебные книги и состоящее из стихир 4-го гласа и канона *Иосифа Песнопisca* 4-го гласа с седальном. Оно содержится в рукописных греч. Минеех: Paris. 13, Paris. 1575, XII в. и др. В 1918 г. было издано позднее последование А., составленное митр. Диррахийским Иаковом (Мосхонисиосом) (*Petit*. Bibliogr. d. acolouthies grecques. P. 15). В печатные Минее, используемые ныне в греч. Церквах, указанное последование А. не вошло. В совр. богослужебной практике правосл. Церквей последование А. не поется. В печатных Минеех, используемых ныне в греч. Церквах, под 6 июля, по 6-й песни канона утрени, помещен синаксарь без стихов (Μηνάιον. Τοῦλιος. Σ. 53).

Ист.: ActaSS. Iul. T. 2. P. 284; SynCP. Col. 797–799; ЖСв. Июнь. С. 91.

Лит.: *Remy F.* Astée // DHGE. T. 4. Col. 1156; *ΘNE*. Т. 3. С. 403–404; *Σοφρόνιος (Εὐστρατιάδης).* Ἀγιολόγιον. Σ. 60–61.

А. Ю. Виноградов, О. В. Л., О. В. В.

АСТИОН МОΝΑΧ, прмч. — см. *Епиктет пресвитер и Астион*, преподобномученики Алмирисские (пам. 7 июля).

АСТРАХАНСКАЯ И ЕНОТАЕВСКАЯ ЕПАРХИЯ РПЦ, учреждена в 1602 г. с названием Астраханская и Терская, в 1723–1799 гг. — Астраханская и Ставропольская, в 1799–1803 гг. — Астраханская и Моздокская, в 1803–1829 гг. — Астраханская и Кавказская, в 1829–1917 гг. — А. и Е. е., в 1917–1943 гг. — Астраханская и Царёвская, в 1943–1959 гг. — Астраханская и Сталинградская, с 1959 г. — А. и Е. е. Границы епархии совпадают с границами *Астраханской обл.* Кафедральный город — Астрахань. Епархия разделена на 4 благочиннических округа: 1-й включает в себя Астрахань, Красноярский, Володарский, Камызякский и Приволжский р-ны; 2-й — Енотаевский, Черноярский и Наримановский р-ны; 3-й — Ахтубинский и Харабалинский р-ны; 4-й — Лиманский и Икрянинский р-ны. Правящий архиерей — еп. *Иона (Карпухин)*. В окт. 2001 г. в епархии было 69 приходов, 1 мон-рь, в епархии служили 60 священников и 10 диаконов.

XVII — нач. XX в. После присоединения в 1556 г. Астраханского ханства к России его территория находилась в юрисдикции Казанских архиереев, после 1589 г. именовавшихся «митрополитами Казанскими



возведен в сан архиепископа.

Значительная удаленность Астраханского края от центра, постоянная военная опасность со стороны крымских татар, степняков отрицательно сказывались на жизни региона, в т. ч. церковной. Единственным относительно стабильно развивавшимся рус. поселением была Астрахань. Большинство жителей крепостей составляли служилые люди — годовальщики, гулящие люди и казаки, местные храмы не имели

а рыбные и соляные промыслы, известные случаи пожалования рыбными ловлями также белого духовенства. Мон-ри осваивали территории, прилегающие к городу, возле мон-рей возникали слободки, где жили монастырские слуги. В сер. XVII в. в Астрахани существовало 5 мон-рей и ок. 20 церквей. Ситуация вне Астрахани и ее окружи была совершенно иной, число поселений в Н. Поволжье увеличилось незначительно. В Терках в 1-й пол. XVII в. упоминаются соборная Воскресенская ц. и Благовещенский мон-рь, в Царицыне — ц. во имя Иоанна Предтечи и мон-рь во имя Пресв. Богородицы, в Саратове — Богородичный и Крестовоздвиженский мон-ри, в Чёрном Яру и Красном Яру имелось только по соборной церкви. Несмотря на малочисленность, уже в то время мон-ри и храмы А. е. превратились в центры духовного просвещения края. На богомолье в Астрахань и Царицын приезжали не только жители окрестных поселений, но и казаки, христиане из Закавказья. Духовенство Астраханской епархии развернуло активную миссионерскую деятельность среди степняков.

и Астраханскими». Во 2-й пол. XVI в. в Астрахани были открыты 2 мон-ря: *астраханский во имя Св. Троицы* и *астраханский в честь Преображения Господня*. В 1602 г. на обширных и малозаселенных землях Н. Поволжья была учреждена Астраханская и Терская епархия, ее первым епископом стал бывш. игумен Троицкого мон-ря свт. *Феодосий (Харитонов)*. Царь *Борис Феодорович Годунов* пожаловал на содержание астраханского архиерейского дома с. Теньки Свяжского у. денежную и хлебную ругу, новые льготы в дополнение к прежним были пожалованы Троицкому мон-рю. После 1604 г. возник *астраханский в честь Вознесения Господня муж. мон-рь*, на содержание к-рого были отведены рыбные ловли на р. Кутум. В 1605 г. еп. *Феодосий* был

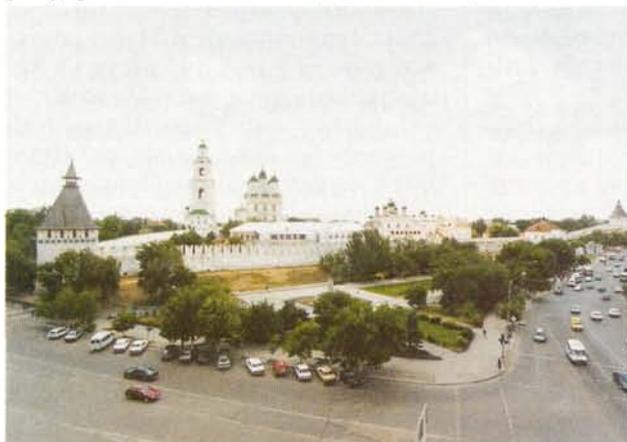
устойчивых приходов и содержались в основном за счет руги. Астраханские мон-ри в отличие от мон-рей центральных районов России из-за постоянной военной опасности не создали стабильного хозяйства. Чрезвычайно тяжелы были для Астраханского края последствия *Смутного времени*: Царицынская и Саратовская крепости были полностью уничтожены, Астрахань и Терская крепость обезлюдели, Троицкий мон-рь был разграблен, сильно пострадал Спасский мон-рь. В течение 9 лет после кончины свт. *Феодосия* († 1606) Астраханская кафедра вдовствовала, лишь в 1615 г. в Астрахань прибыл новый архиеп. *Онуфрий*. В память об освобождении Астрахани от войск И. М. Заруцкого и М. *Мнишек* воздвигли ц. в честь Казанской иконы Божией Матери.

Благодаря правительственной поддержке епархиальное хозяйство в 20–50-х гг.

Астраханский кремль

XVII в. было быстро восстановлено. Основным источником дохода для архиерейского дома и мон-рей являлись не земли, как в Центр. России,

В мае 1656 г. на Астраханскую кафедру был хиротонисан архим. астраханского Троицкого мон-ря сщмч. *Иосиф*. В мае 1667 г. на *Большом Соборе* обсуждался вопрос об учреждении в России митрополичьих округов и увеличении числа епископий. Особое внимание было уделено Астраханской епархии, ее архиерею был дарован сан митрополита с предоставлением права облачаться в *саккос* и права совершать *шествице на осляти* в Неделю ваий. В 1671 г., когда Астрахань была захвачена восставшими казаками под предводительством С. Т. Разина, митр. *Иосиф* обратился к горожанам с призывом покаяться и принести повинную царю. Захватив митрополита, повстанцы после жестоких пыток казнили его. С кон. XVII в. сщмч. *Иосиф* наряду с игум. *Кириллом*, основателем астраханского Свято-Троицкого мон-ря, почитались в крае как местночтимые святые. В 1672 г. царь *Алексей Михайлович* лишил астраханское духовенство ряда льгот и возложил на него часть гос. расходов: в казну должны были идти пошлины с митрополичьих рыбных ловель, с ловель Троицкого, Преображенского, Вознесенского мон-рей и причта соборной церкви; митрополит,





мон-ри и соборное духовенство должны были подтвердить свои права на ловли и промыслы.

Серьезные изменения в жизни епархии произошли в царствование Петра I. В 1697 г. царь запросил сведения о том, сколько архиерейский дом и мон-ри имеют угодий, сколько в них людей и какие тратятся суммы на их содержание. В том же году по указу царя астраханский воевода И. А. Мусин-Пушкин изъял из архиерейской казны 10 тыс. р., взамен архиерейский дом стал получать на содержание по 1996 р. 16 алт. и 4 денги в год. С 16 астраханских городских церквей впервые была собрана церковная дань, всего же по епархии данью было обложено 25 церквей. Начиная с 1697 г. Астраханским митрополитам было вменено в обязанность отсылать в Москву годовые приходные и расходные книги, с полученных духовенством доходов от продажи рыбы было велено брать пошлины. В 1700 г. астраханский Троицкий мон-рь, долгие годы обеспечивавший своей хозяйственной деятельностью содержание епархии, был передан в ведение подмосковного Троице-Сергиева мон-ря, к к-рому отошли все строения, угодья, учуги, рыбные ловли и соляные промыслы, ранее принадлежавшие астраханской обители. В 1705 г. правительство сократило выплаты содержания астраханским монахам и архиерейским приказным людям. В том же году в Астрахани вспыхнул бунт, инициатором к-рого стал архимандрит Вознесенского мон-ря Рувим. Причиной бунта помимо ухудшения экономического положения населения явилась борьба правительства со старообрядчеством, широко распространенным в крае. В 1707–1708 гг. Поволжье было вовлечено в восстание под предводительством К. Булавина. Несмотря на социальную напряженность на Н. Волге, правительство Петра продолжало сокращать расходы на содержание духовенства Астраханской епархии. Спустя 2 года после смерти митр. Сампсона († 1714) в Астрахань был назначен уже не митрополит, но епископ — Иоаким. В 1721 г. был упразднен астраханский Сретенский мон-рь, в 1723 г. — астраханский во имя Иоанна Предтечи мон-рь (восстановлен в 1727), ранее был закрыт Вознесенский мон-рь, загородные Воскресенский и Покровский мон-ри были приписаны к архи-

ерейскому дому, из доходов к-рого должны были получать содержание. В царицынском Троицком мон-ре в 1720 г. жили архимандрит и 3 монаха, в июле 1722 г. царицынский архимандрит был переведен в Астрахань и мон-рь остался без настоятеля. Упадок церковной жизни наблюдался и в др. городах епархии.

Положение епархии заметно изменилось после персид. походов Петра I 1722–1723 гг., когда власти, по-видимому, осознали, что Астраханский край может сыграть важную роль в развитии связей России с Закавказьем. В сент. 1723 г. на Астраханскую кафедру с титулом «епископ Астраханский и Ставропольский» был назначен сподвижник архиеп. Феофана (Прокоповича) еп. Лаврентий (Горка), бывш. архимандрит московского Воскресенского мон-ря. Учрежденный в нач. XVII в. Астраханский судный духовный приказ в 1728 г. был реорганизован в Астраханскую духовную консисторию. В 20–50-х гг. XVIII в. астраханское духовенство начало систематическую миссионерскую деятельность среди калмыков. В 1724 г. в Калмыцкую степь был послан иером. Никодим (Ленкевич), благодаря его проповеди в 1725–1734 гг. было крещено до 1700 чел. В 1732 г. по предложению архим. Никодима в астраханском Иоанно-Предтеченском мон-ре было открыто уч-ще для обучения крещеных детей-калмыков.

Во 2-й четв. XVIII в. началось постепенное заселение территорий между Царицыном и Астраханью. Создание на них храмов, мон-рей, школ требовало значительных материальных и людских ресурсов. Для укрепления материального положения епархии к ней было присоединено неск. городов, находившихся к северу от нее, со значительно более развитой церковной структурой. В 1749 г. Астраханский еп. Иларион добился приписки к своей епархии Пензы и Корсуни, в следующем году — Петровска и Мокшан, в результате в Астраханскую епархию вошло более 300 церквей, 4 муж. и 3 жен. мон-ря, размеры епархии и количество церквей стали самыми большими за все время ее существования. Еп. Иларион был возведен в сан архиепископа. В столь обширных границах епархия просуществовала до 1758 г., когда часть ее городов отошла к Тамбовской епархии. В 1773 г. в Астраханскую епархию входили:

города Астрахань, Царицын, Кизляр, Дмитриевск, Дубовка, Саратов, Петровск; крепости Красный Яр, Енотаевская, Чёрный Яр, Моздокская, Фелшанская; городки Гурьев, Ахтубинский, Селитринный. По всей епархии насчитывалось 259 церквей, из них в Саратове и его десятине — 134, Петровске и его десятине — 48, Дмитриевске и его десятине — 17, в Царицыне — 6, в Дубовке с казачьими станицами — 6, в Астрахани и ее округе — 47 церквей. В сев. районах епархии церковные структуры были намного более развитыми, нежели в юж.

С 1793 г. Астраханскую кафедру вновь стали замещать архиереи в сане епископа. 29 мая того же года для управления юж. территориями епархии (Моздок, Кизляр, Екатеринодар, Георгиевск, Александровск и Ставрополь) было учреждено Моздокское викариатство, первым еп. Моздокским и Можарским стал Гаий (Такаов). 16 окт. 1799 г. викариатство было упразднено, его храмы переданы в управление Астраханским архиереем. В 1799 г. на сев. территориях Астраханской епархии была образована Саратовская епархия, в 1829 г. территория Астраханской епархии вновь сократилась: Ставрополь, Екатеринодар, Моздок, Георгиевск, Кизляр вошли в состав новоучрежденной Новочеркасской епархии. В 1910–1921 гг. в епархии существовало Царёвское викариатство, в 1917–1931 гг. — Енотаевское викариатство.

В 1778 г. в Астрахани открылась 3-классная семинария, в 1818 г. она была реформирована, при ней были созданы уездное и приходское духовные уч-ща, с 1838 г. в ДС существовал класс калм. языка, в 1867 г. Астраханская ДС была преобразована в 6-классную. Заботами архиеп. Афанасия (Дроздова) в окт. 1866 г. было открыто епархиальное жен. уч-ще. К кон. XIX в. в ведении епархиального училищного совета находилось 288 церковных школ, в к-рых состояло ок. 10 тыс. учащихся. В 1815–1826 гг. в Астрахани работало отд-ние Российского Библиейского об-ва. В сент. 1875 г. начали выходить «Астраханские епархиальные ведомости». В 1876 г. в упраздненном Спасо-Преображенском мон-ре в Астрахани открылась епархиальная б-ка.

В 1871 г. был создан епархиальный комитет Правосл. миссионерского об-ва для привлечения в Православие





иноверцев, гл. обр. калмыков. На средства комитета в 1877 г. в калм. стане построили первый правосл. храм. По распоряжению еп. Митрофана (Невского) в 1894 г. при архиерейском доме была открыта 2-классная миссионерская школа-приют для подготовки детей калмыков к миссионерскому служению. В кон. XIX в. комитет начал миссионерскую деятельность среди татар, но она не имела успеха. Начало активной миссионерской деятельности среди сектантов и старообрядцев было положено еп. Феогностом (Лебедевым), в 1873 г. учредившим в Царёве церковно-просветительское братство Св. Троицы (в 1876 братство переехало в Астрахань). В 1877 г. в епархии была введена должность миссионера для увещания *молокан*. Еп. Евгений (Шершилов) основал в 1885 г. в Астрахани Кирилло-Мефодиевское братство для распространения правосл. просвещения, миссионерства и борьбы с сектантством и старообрядчеством. В 1896 г. в Астрахани начало работу отд-ние имп. Палестинского правосл. об-ва.

В 1823 г. при архиерейской кафедре было открыто попечительство о бедных духовного звания, в 1877 г. еп. Герасим (Добросердов) учредил епархиальный дом призрения бедных духовного звания и при нем вскоре был создан детский приют. В 1896 г. открылся епархиальный свечной завод.

В 1903 г. в епархии насчитывалось: 231 церковь, в т. ч. 6 соборных, 9 монастырских, 173 приходские, 3 при казенных и богоугодных заведениях, 2 домовые, 4 кладбищенские, 4 миссионерские, 1 походная, 29 приписных, а также 27 часовен и молитвенных домов; церковно- и священнослужителей (за исключением монашествующих) — 695 чел. В 1910 г. стараниями владыки Георгия (Орлова) в епархии появилась плавучая ц. во имя свт. Николая Мирликийского для окормления рыбаков в море (существовала до 1916).

В 1902 г. св. прав. Иоанн Кронштадтский освятил в Астрахани храм во имя св. равноап. кн. Владимира, построенный в память 900-летия Крещения Руси. В 1912 г. в епархии началась подготовка к прославлению митр. Иосифа. Прот. И. Саввинский выпустил брошюру «Святитель Иосиф, митрополит Астраханский», где собрал сведения о чудесных исцелениях по молитвам

к священикомученику, в том же году по инициативе еп. *Феофана (Быстрова)* синодальная комиссия вскрыла гробницу митр. Иосифа для освидетельствования мощей. Решение о канонизации сщмч. Иосифа принял Поместный Собор РПЦ в 1918 г. Указ Патриарха Московского и всея России свт. *Тихона* и Свящ. Синода об общерус. почитании сщмч. Иосифа был получен в Астрахани в 1919 г.

1918–1990 гг. В кон. 1917 г. была закрыта Астраханская ДС, в дек. вышел последний номер «Астраханских ЕВ». В 1918 г. прекратили существование Астраханская консистория и епархиальное жен. уч-ще, дом соборного духовенства в кремле был занят Реввонсоветом, закрыли Успенский кафедральный собор. Архиерейский дом стал резиденцией коменданта кремля, помещения семинарии и Спасо-Преображенского мон-ря были заняты курсами красных командиров. Храмы кремля стали использоваться как хозяйственные помещения для армейских нужд.

В сент. 1918 г. в Астрахани возник Епархиальный союз церквей во главе с Царёвским еп. *Леонтием (Вимфеном)*, союз провозгласил своей задачей демократизацию Церкви и ограничение власти архиереев. Астраханский архиеп. Митрофан (Краснопольский) прекратил общение со своим викарием. В 1919 г. началась кампания по очистке края от контрреволюционных сил, в ходе к-рой были расстреляны причт и совет церкви с. Карантинного (11 чел.), староста астраханской Владимирской ц., 23 июня расстреляли архиеп. Митрофана и еп. Леонтия. Епископов обвинили в причастности к контрреволюционной группе «Цианистый калий», к-рая якобы имела цель отравить военное руководство города и часть личного состава воинских частей. До назначения правящего архиерея Патриарх Тихон возложил управление Астраханской епархией на викарного Енотаевского еп. *Анатолия (Соколова)*. После перевода в окт. 1919 г. на Астраханскую кафедру архиеп. Палладия (Соколова) еп. Анатолий был назначен еп. Царёвским, спустя 3 месяца архиеп. Палладий скончался и еп. Анатолий вновь встал во главе епархии. Проповеди еп. Анатолия, в к-рых архиерей объяснял происходившие в России события как борьбу Бога с *антихристом*, послужили поводом

для обвинения еп. Анатолия в подстрекательстве к беспорядкам в отдельных городах и селениях края. Обезд. архиереем епархии в 1920 г. закончился акциями гражданского неповиновения, после чего были проведены массовые аресты священнослужителей.

В кон. 1921 г. на Астраханскую кафедру был назначен архиеп. сщмч. *Фаддей (Успенский)*, до апр. 1922 г. остававшийся в Москве, где он был арестован. В нач. мая в Астрахани началось следствие по делу еп. Анатолия (Соколова), ключаря кафедрального собора о. Димитрия Стефановского и др., обвиненных в сопротивлении *изъятию церковных ценностей*. В июле 1922 г. еп. Анатолий уклонился в *обновленчество* и создал раскольнический «епархиальный совет». Обновленцы при поддержке властей заняли часть храмов епархии. В июне 1923 г. общегородское собрание духовенства и мирян постановило считать еп. Анатолия отпавшим от правосл. Церкви и прервать с ним общение, в ответ епископ запретил большинство астраханского духовенства в священнослужении. Осенью 1923 г. церковно-приходской совет, в к-рый входили представители всех правосл. общин Астрахани, направил прошение Патриарху Тихону с просьбой назначить др. епископа.

В кон. 1923 г. архиеп. Фаддей, вернувшись из заключения, приехал в Астрахань. К 1924 г. в его подчинении находилось всего 10 храмов, остальные были в руках обновленцев. Пустующие обновленческие храмы власти начали закрывать и сносить. Соборным храмом архиеп. Фаддея стала ц. во имя св. равноап. кн. Владимира, Покровская ц. была крестовой. Владыка оказывал на верующих в это трудное время огромное нравственное влияние, участвовал в проводившихся в Астрахани в 1924–1925 гг. публичных диспутах на тему «Есть ли Бог?». После ссылки в нояб. 1926 г. архиеп. Фаддея в г. Кузнецк Саратовской обл. Астраханской епархией временно управлял Енотаевский еп. Стефан (Гнедовский). В 1928 г. на кафедру был назначен вернувшийся из обновленчества Смоленский еп. *Филипп (Ставицкий)*, в следующем году возведенный в сан архиепископа. 13 сент. 1929 г. архиеп. Филипп и 5 астраханских священнослужителей были арестованы по обвинению в контр-



революционном заговоре и в марте 1930 г. сосланы. В 1929–1931 гг. епархией временно управлял Вольский еп. *Андрей (Комаров)*, объявивший войну «фаддеевщине» и «филипповщине» и прекративший возношение за богослужением имени правящего архиеп. Филиппа. Действия еп. Андрея вызвали протесты со стороны верующих, неск. раз не допуская архиерея в храмы, архиеп. Филипп запретил еп. Андрею служить в Астраханской епархии. С сент. 1930 по февр. 1931 г., когда еп. Андрей находился под арестом, епархией управлял Енотаевский еп. *Алексий (Орлов)*. В 1933 г. Андрей (Комаров) был назначен еп. Астраханским, в 1934 г. возведен в сан архиепископа. В 1935 г. он был обвинен в злостной неуплате налогов и приговорен к штрафу, после суда архиепископ устранился от управления епархией и вскоре ушел на покой. Астраханская кафедра осталась вдовствующей.

В 30-х гг. XX в. в Астрахани были снесены: старый собор Рождества Богородицы, церкви Воздвиженская, Смоленская, Троицкая, в честь сошествия Св. Духа, во имя св. Афанасия Афонского, единоверческая Вознесенская, Никольская, ц. в Спасо-Преображенском мон-ре, колокольня в Благовещенском мон-ре. Снесено неск. глав и колокольня Казанской ц., Знаменская ц. переделана под хлебозавод, ц. во имя свт. Николая Гостинского — под архив, в ц. Павла Исповедника размещился народный суд, архиерейский дом в кремле с 30-х гг. XX в. использовался как Дом офицеров, с колокольни кремля в 1934 г. был снят крест.

В 1942–1943 гг. А. е. временно управлял архиеп. Саратовский и Сталинградский *Григорий (Чуков)*. В 1943 г. на Астраханскую кафедру из ссылки вернулся архиеп. Филипп (Ставицкий), в соответствии с определением Свящ. Синода от 26 июня 1944 г. принявший в церковное управление также Сталинградскую обл., в к-рой насчитывалось 16 правосл. церквей и молитвенных домов; архиеп. Филипп стал именоваться Астраханским и Сталинградским. В июле 1945 г. стараниями владыки в разрушенном Сталинграде возобновились богослужения в Казанской ц., в 1945 г. в Сталинградской обл. насчитывалось 25 действующих церквей и молитвенных домов, в 1947 г. — 42. Серьезным препятствием для воз-



*Успенский кафедральный собор Астрахани.
1698–1710 гг.*

рождения храмов являлся недостаток священнослужителей. Сбор средств в фонды обороны страны, в фонды помощи инвалидам войны и детям-сиротам был одним из основных направлений патриотической деятельности духовенства епархии как в военные, так и в послевоенные годы. В 1947 г. по решению *Совета по делам РПЦ* взимание церковных средств на патриотические цели прекратилось. Желая подтвердить свою готовность к оказанию помощи гос-ву, в 1948 г., накануне выпуска госзайма, архиеп. Филипп разослал всем настоятелям церквей телеграммы с призывом принять активное участие в подписке на заем, в результате храмы епархии сдали свои облигации в фонд гос-ва. 15 июля 1959 г. Сталинградская обл. была отделена от Астраханской епархии и присоединена к Саратовской, Астраханские архиереи стали вновь именоваться Астраханскими и Енотаевскими.

В 60–80-х гг. XX в. А. и Е. е. являлась одной из самых маленьких рус. епархий, число приходов не достигало 20 (в 1988 — 15), большинство священников были людьми немолодыми. В 70–80-х гг. в Астраханском кремле проводились восстановительные работы, в ходе к-рых были отреставрированы Троицкий собор и Кирилловская часовня, потолочная роспись старейшего в Астрахани храма во имя свт. Николая Мирликийского.

90-е гг. XX в. — нач. XXI в. Возрождение церковной жизни в епархии началось в 90-х гг. XX в. В 1990 г. на колокольне Астраханского кремля был установлен трехметровый крест, в 1991 г. при Покровском кафедраль-

ном соборе открылась б-ка духовной лит-ры. В 1992 г. А. и Е. е. был передан Успенский собор, соборная Пречистенская колокольня и часовня игум. Кирилла, градостроителя Астраханского. В мае 1992 г. по благословению Патриарха Московского и всея Руси *Алексия II* был вскрыт гроб небесного покровителя Астрахани митр. Иосифа, его святые мощи были положены в раку, установленную в Успенском соборе, и перед ними начали служить молебны. В 1994 г. у бывш. Благовещенского мон-ря был воздвигнут поклонный кирилло-мефодиевский белокаменный крест в память о подвиге равноапостольных *Кирилла (Константина)* и *Мефодия*. В 1995 г. возобновлен астраханский во имя Иоанна Предтечи муж. мон-рь. В 1999 г. верующим возвращен храм во имя св. равноап. кн. Владимира, в к-ром располагался автовокзал. 28 июля 1999 г. во время Патриаршего крестного



*Часовня игум. Кирилла
в Астраханском кремле.
XVII–XIX вв.*

хода, посвященного 2000-летию Рождества Христова, на звонницу и главный купол храма были подняты кресты, 19 авг. в возобновленном храме совершена первая литургия. Активно ведется строительство церквей и молитвенных домов в селах Астраханской обл. В 1992 г. в А. и Е. е. было 32 прихода, в 1996-м — 37, в 1999 г. — 44 прихода. Молитвенные комнаты действуют в тюрьмах, больницах, детдомах, домах престарелых и реабилитационных центрах.

В 1991 г. Астраханское епархиальное управление выпустило неск. номеров газ. «Астраханский православный собеседник», с сент. 1996 г.

ежемесячно выходит газ. «Свет Православия» (тираж 8 тыс. экз.), с апр. 1999 г. издается бюллетень отдела религ. обрядов и катехизации «Хоругвь» (тираж 1000 экз.), в эфир выходит 30-минутная телепрограмма «Православный календарь». С 1992 г. при Покровском кафедральном соборе еженедельно проводятся катехизические беседы. При Успенском соборе Астраханского кремля и Михаило-Архангельской церкви г. Ахтубинска действуют 2-годичные курсы по подготовке катехизаторов из мирян. Свыше 700 чел. посещают 17 воскресных школ. Книжный фонд приходских б-к насчитывает более 7 тыс. томов. В 1999 г. епархиальный совет учредил «Просветительский центр имени сщмч. Иосифа, митрополита Астраханского».

В нояб. 1999 г. в Астрахани работала межрегиональная конференция «Отечественные традиции духовно-нравственного воспитания в детском саду и начальной школе», на к-рой было создано «Астраханское православное педагогическое общество». В задачи об-ва входит оказание помощи в подготовке светских педагогов и воспитателей для преподавания основ Православия. В июне 2000 г. состоялся 1-й выпуск из прошедших в об-ве переподготовку 54 учителей, к-рые начали преподавать в школах курс «Основы православной культуры». В мае 2000 г. в Астрахани прошла конференция, посвященная 2000-летию христианства. А. и Е. е. в лице Астраханского еп. Ионы (Карпухина) за благотворительную деятельность удостоена губернаторской грамоты «Благодетель губернии». Еп. Иона является председателем созданного в 2001 г. Астраханского областного межконфессионального совета.

Мон-ри. В 2001 г. в А. и Е. е. был 1 действующий мон-рь: астраханский во имя Иоанна Предтечи муж. (основан в 1689, упразднен в 1723, восстановлен в 1727, закрыт в 1919, возобновлен в 1995).

В XVI — нач. XX в. на территории епархии существовали мон-ри: астраханский в честь Св. Троицы (муж., основан в 1568, передан в ведение Троице-Сергиева мон-ря в 1700, упразднен в 1764), астраханский в честь Преображения Господня (муж., основан ок. 1578, упразднен в 1873), астраханский в честь Вознесения Господня (муж., основан в 1604, упразднен в 1705), астраханский

в честь Благовещения Пресв. Богородицы (жен., впервые упом. в 1614, закрыт в 1922), астраханский в честь Сретения Господня (муж., основан в 1623, упразднен в 1721), астраханский в честь Покрова Богородицы (муж., построен в 1708, упразднен в 20-х гг. XX в.), Болдинский в честь Воскресения Господня, на р. Болде (муж., основан в 1708, упразднен в 1823), Чуркинская Высокогорская во имя свт. Николая Мирликийского пуст. в устье р. Чурки (муж., построена в 1731, закрыта в 20-х гг. XX в.), Воскресенско-Мироносицкий в дер. Барановке, близ г. Чёрного Яра (жен., основан в 1896 как жен. община, в 1902 преобразован в мон-рь, закрыт в 20-х гг. XX в.).

Архиереи: архиеп. свт. Феодосий (Харитонов; 1602 — 19.12.1606), архиеп. Онуфрий (15.02.1615 — 23.07.1628), архиеп. Макарий (13.01.1629 — 28.01.1638), архиеп. Рафаил (17.05.1638 — 20.12.1640), архиеп. Пахомий (17.07.1641 — 31.05.1655), митр. сщмч. Иосиф (4.05.1656 — 11.05.1671), митр. Парфений (25.02.1672 — 5.10.1680), митр. Никифор (26.06.1681 — 28.10.1682), митр. Савватий (4.03.1683 — 1.07.1696), митр. Сампсон (2.02.1697 — 3.04.1714), еп. Иоаким (22.01.1716 — 23.06.1723), еп. Лаврентий (Горка; 6.09.1723 — 7.09.1727), еп. Варлаам (Линицкий; 7.09.1727 — 7.06.1730), еп. Лев (Юрлов; назначен в июне 1730, в епархию не прибыл, 2.10.1730 лишен сана, расстрижен и сослан), еп. Иларион (15.08.1731 — 9.06.1755), еп. Мефодий (10.05.1758 — 29.05.1776), архиеп. Антоний (Румовский; 27.08.1776 — 10.11.1786), архиеп. Никифор (Феотоки; 28.11.1786 — 16.04.1792), архиеп. Тихон (Малинин; 18.05.1792 — 14.11.1793), еп. *Феофил (Раев; 6.02.1794 — 11.03.1794)*, архиеп. *Платон (Любарский; 11.03.1794 — 18.08.1805)*, архиеп. *Афанасий (Иванов; назначен 18.08.1805, умер в день назначения)*, архиеп. Анастасий (Братановский-Романенко; 20.12.1805 — 7.12.1806), архиеп. Сильвестр (Лебединский; 25.01.1807 — 10.01.1808), архиеп. Гай (Токаов; 10.01.1808 — 20.02.1821), архиеп. *Иона (Василевский; 22.04.1821 — 1.10.1821)*, архиеп. *Авраам (Шумилин; 29.10.1821 — 7.05.1824)*, архиеп. Мефодий (Пишнячевский; 27.06.1824 — 30.09.1825), архиеп. Павел (Сабатовский; 26.01.1826 — 7.02.1832), еп. *Виталий (Борисов-Жегачёв; 12.03.1832 — 4.12.1840)*, еп. Стефан (Романовский; 1.03.1841 — 4.12.1841), еп. *Смарагд (Крыжановский; 31.12.1841 — 12.11.1844)*, архиеп. Евгений (Бажанов; 12.11.1844 — 15.04.1856), архиеп. Афанасий (Дроздов; 15.04.1856 — 6.04.1870), еп. Феогност (Лебедев; 27.06.1870 — 7.12.1874), еп. Хрисанф (Ретивцев; 29.12.1874 — 8.12.1877), еп. Герасим (Добросердов; 8.12.1877 — 24.06.1880), еп. Евгений (Шершилов; 26.07.1880 —

16.12.1889), еп. Павел (Вильчинский; 16.12.1889 — 21.11.1892), еп. *Исаакий (Положенский; 21.11.1892 — 19.12.1892)*, еп. Павел (Вильчинский; 19.12.1892 — 13.11.1893, повторно), еп. Митрофан (Невский; 13.11.1893 — 10.08.1896), еп. Сергей (Серафимов; 10.08.1896 — 13.04.1902), архиеп. Георгий (Орлов; 27.04.1902 — 11.06.1912), еп. Феофан (Быстров; 25.06.1912 — 8.03.1913), архиеп. Никодим (Боков; 8.03.1913 — 13.03.1914), архиеп. Филарет (Никольский; 20.03.1914 — 24.05.1916), архиеп. Митрофан (Краснопольский; 6.07.1916 — 21.06.1919), архиеп. Палладий (Соколов; окт. 1919 — дек. 1919), в 1919—1920 гг. епархией временно управлял еп. Енотаевский Анатолий (Соколов), архиеп. сщмч. Фаддей (Успенский; 1921 — 27.06.1927), в 1927 г. епархией временно управлял еп. Енотаевский Стефан (Гнедовский), архиеп. *Иннокентий (Ястребов; 1927 — 22.05.1928)*, еп. Филипп (Ставицкий; 13.06.1928—1929), с 1929 г. епархией временно управлял еп. Вольский, вик. Саратовской епархии, Андрей (Комаров), в 1930—1931 гг.— еп. Енотаевский Алексей (Орлов), архиеп. Андрей (Комаров; 30.09.1933—1939), в 1939—1942 гг. кафедра не замещалась, в 1942—1943 гг. епархией временно управлял архиеп. Саратовский и Сталинградский Григорий (Чуков), архиеп. Филипп (Ставицкий; дек. 1943 — 30.10.1947, повторно), еп. Николай (Чуфаровский; 30.10.1947 — 12.12.1947), архиеп. Филипп (Ставицкий; 12.12.1947 — 12.12.1952, в третий раз), 12.12.1952 — 7.06.1953 епархией временно управлял архиеп. Саратовский и Сталинградский Гурий (Егоров), еп. Леонид (Лобачёв; 7.06.1953 — 9.02.1954), еп. Сергей (Ларин; 9.02.1954 — 27.07.1959), архиеп. *Гавриил (Огородников; 27.07.1959 — 15.09.1960)*, архиеп. *Павел (Гольшев; 15.09.1960 — 23.06.1964)*, еп. Иона (Зырянов; 5.07.1964 — 27.02.1968), архиеп. *Михаил (Мудьюгин; 30.07.1968 — 27.12.1979)*, архиеп. *Феодосий (Дикун; 27.12.1979 — 19.02.1990)*, еп. Филарет (Карагодин; 11.03.1990 — 13.08.1992), еп. Иона (Карпухин; с 25.10.1992).

Арх.: ГА Астраханской обл. Ф. 1010. Оп. 1. Д. 36; Ф. 294. Оп. 2. Д. 2. Л. 1—2; Ф. 599. Оп. 2. Т. 1. Д. 905; Ф. Р-3371. Оп. 1. Д. 5, 8; ГА Волгоградской обл. Ф. Р-141. Оп. 1. Д. 83; ОР РНБ. Ф. I. № 782; РГИА. Ф. 797. Оп. 1. Д. 3223; Ф. 834. Оп. 3. Д. 2447.

Ист.: АИ. Т. 4. № 196, 202; Т. 6. № 12, 65.

Лит.: Рыбушкин М. Записки об Астрахани. М., 1841; Матвеев С. И. Епархия Астраханская и Терская // ЖМНП. 1842. Ч. 34. Отд. 2. С. 1—16; Строев. Списки иерархов; Каменский Н. Т. Краткая история Астраханской епархии. Астрахань, 1886; Васильев К. Ключаревская летопись. Астрахань, 1887; Благоиравов М. Архиереи Астраханской епархии за 300 лет ее существования с 1602 до 1902 г. Астрахань, 1902; Юдин П. 300-летие Астраханской епархии // Астраханские Ев. 1902. № 23; Саввинский И. Астраханская епархия (1602—1902 гг.). Астрахань, 1905. 2 вып.; Покровский П. М. Русские епархии в XVI—XIX вв., их открытие,



состав и приделы. Каз., 1912. Т. 2; *Золотарев П.* Летописное сказание // ПСРЛ. Т. 31. С. 206–233; *Кузнецов А. И.* Историческая Астрахань и ее памятники. Астрахань, 1967–1970. 2 кн. Ркп.; *Голикова Н. Б.* Очерки по истории городов России кон. XVII — нач. XVIII в. М., 1982; Патриарх Тихон и история русской церковной смуты. СПб., 1994; *Дубаков А. В.* Образование Астраханской епархии // Средневековое Православие от прихода до патриархата. Волгоград, 1998. Вып. 2. С. 146–173; *он же.* Правовой статус и административная система Астраханской епархии в XVIII в. // Стрележь: Науч. ежегодник. Волгоград, 2000. Вып. 1. С. 154–164; *он же.* Астраханская епархия в XVI–XVII вв.: Спорные вопросы истории // Россия XV–XVIII столетий. Волгоград, 2001. С. 49–76; Религиозные организации Нижней Волги и Дона в XX в.: Сб. док-тов. Волгоград, 1998; Книга памяти: Из тьмы забвения. Астрахань, 2000. Т. 1: 1918–1954 гг.; *Кузнецова Н. В.* Государственно-церковные отношения в первые послевоенные годы, 1945–1948 гг.: (На примере Сталинградской обл.) // Мир Православия. Волгоград, 2000. Вып. 3. С. 226–236.

А. В. Дубаков

АСТРАХАНСКАЯ ОБЛАСТЬ, субъект Российской Федерации. Территория 44,1 тыс. кв. км. Центр: Астрахань. **География:** область расположена на юго-западе России, в сев. Прикаспии, Волго-Ахтубинской пойме и дельте Волги. Протяженность — 120 км с запада на восток, между Калмыкией и Казахстаном, и 375 км с севера на юг, вдоль Волги и Ахтубы до Каспия. Через А. о. Россия имеет выход к Каспийскому м., границе с Азербайджаном, Казахстаном, Туркменией, Ираном. Климат резко континентальный, засушливый. В зоне пустынь и полупустынь находится ок. 70% территории области. Площадь сельскохозяйственных угодий составляет ок. 63%, в т. ч. пастбища — 74,8%, сенокосы — 13, пашни — 12,1%. Ок. 13% территории региона занято под промышленность, нужды транспорта и связи. Лесные угодья занимают 940 кв. км. **Население:** 1 032,8 тыс. чел. (2000). Национальный состав: 72% — русские, 12% — казахи, 7% — татары, остальные — представители др. национальностей (украинцы, белорусы и др.). В городах проживает 67%, в сельской местности — 33% населения. **Адм. устройство:** Астраханская губ. создана *Петром I* согласно указу от 22 нояб. 1717 г. С 1928 г. территория А. о. входила в Нижневолжский край (с 1934 Сталинградский край, с 1936 Сталинградская обл.). А. о. была учреждена указом Президиума Верховного Совета СССР № 803/1 от 27 дек. 1943 г. В А. о. 11 адм. р-нов и 6 городов, из них наиболее круп-

ные — Ахтубинск, Камызяк, Знаменск, Харабали.

Религия. На 1 янв. 2001 г. в А. о. было зарегистрировано 30 конфессий, объединяющих 149 общин, из них 40% — общины РПЦ, 27% — мусульм. орг-ции, 18% — протестант., 15% — др. вероисповедания и религ. течения. В 2001 г. по инициативе губернатора области А. П. Гужвина создан областной межконфессиональный совет, председателем к-рого избран правосл. Астраханский еп. *Иона (Карпухин)*.

Русская Православная Церковь. Территория А. о. совпадает с границами *Астраханской и Енотаевской епархии* РПЦ, в к-рой к окт. 2001 г. действовали 69 приходов, *астраханский во имя Иоанна Предтечи муж. мон-рь*, Спасо-Преображенское подворье *Угрешского во имя свт. Николая Чудотворца муж. мон-ря*. Православие на территории А. о. появилось после завоевания Астрахани рус. войсками в 1556 г. В 1558–1568 гг. в Астрахани была построена первая деревянная ц. во имя свт. Николая, икона к-рого находилась в рус. войске. В 1568 г. игум. прп. *Кирилл*, посланный из Москвы царем *Иоанном IV Васильевичем Грозным*, основал при Никольском храме *астраханский во имя Св. Троицы муж. мон-рь*, сыгравший исключительно важную роль в становлении церковной жизни в Астрахани и учреждении здесь епархии, один из настоятелей мон-ря — свт. *Феодосий (Харитонов)* — стал первым Астраханским архиереем. Первоначально территория края находилась под управлением Казанских архиереев, в 1602 г. была учреждена Астраханская и Терская епархия, с к-рой связана вся дальнейшая история Православия в Астраханском регионе.

А. В. Саввин

Старообрядчество. В А. о. зарегистрированы община *Русской православной старообрядческой Церкви (старообрядцев Белокриницкой иерархии)* при храме Рождества Пресв. Богородицы в Астрахани и 1 община *бесполовцев*, признающих брак, в к-рую входят даниловцы и поморцы, община беспоповцев имеет молельный дом в Астрахани. Родоначальником староверия в Астраханском крае считают сосланного в Астрахань в 1653 г. костромского протопопа Даниила, единомышленника *Аввакума*. С 1683 г. в Н. Поволжье начали селиться бежавшие

из Москвы стрельцы. В XVIII в. число старообрядцев и сектантов в крае росло, поскольку в эти труднодоступные и малонаселенные места, прозванные Разгуляем, ссылались или уезжали сами все несогласные с установлениями центральной власти. Об этом свидетельствует весьма значительное число уклонявшихся от исповеди в 1717–1722 гг.: в Астрахани — 2324 чел., в городах Астраханской епархии — 11 345 чел. По сообщениям епархиальных миссионеров, в XIX в. наибольшее число старообрядцев проживало в Астрахани, где существовала община Белокриницкой иерархии (попечителями моленной много лет состояли купцы Шульгины) и беспоповщинские сообщества — безбрачников и сторонников брака, в Астраханском и Красноярском уездах, среди населения к-рых преобладали староверы, в Черноморском и Енотаевском уездах проживало примерно равное число староверов и сектантов. Все названные старообрядческие согласия были представлены и в XX в.

Е. А. Агеева

В Астрахани действует незарегистрированная община **Русской Православной Церкви за границей**, появившаяся после 1992 г. В 1995–1996 гг. священнослужители РПЦЗ совершали требы и богослужения не только в Астрахани, но и в области, с 1997 г. их деятельность ограничивается совершением богослужений в городской квартире в Астрахани.

Католическая Церковь на территории А. о. имеет 1 общину, зарегистрированную 27 дек. 1991 г., и благотворительное отд-ние «Каритас-Астрахань». Первый католич. костел появился в Астрахани в авг. 1721 г., в 1760 г. вместо него построили каменный костел в честь Успения Божией Матери (в это время в Астрахани было ок. 400 католиков). В 1936 г. костел был закрыт, в советское время использовался как склад, возвращен католикам в 1991 г.

В 1717 — ок. 1920 г. Астрахань являлась центром Астраханской епархии **Армянской Апостольской Церкви** — первой епархии Армянской Церкви в России, вначале включавшей в себя все арм. приходы на территории Русского гос-ва. В кон. XIX в., после отделения ряда территорий, присоединившихся к Ново-нахичеванской епархии, в ведении Астраханской епархии состояли Сев. Кавказ, Поволжье, Сибирь, Ср. Азия,





в Астрахани существовало 6 арм. церквей. После Октябрьской революции 1917 г. пределы епархии, получившей название «Северокавказская и Астраханская», сузились до Сев. Кавказа и Поволжья, епархиальным центром стал Армавир, к 1956 г. Северокавказская епархия слилась с Ново-Нахичеванской. В наст. время в А. о. нет приходов Армянской Апостольской Церкви.

Протестантизм. В 2001 г. в А. о. существовала община Евангелическо-лютеран. церкви, зарегистрированная в авг. 1992 г. Первая лютеран. кирха была построена в Астрахани немцами в 1713 г., в 1729 г. кирха сгорела и на ее месте была сооружена новая, в 1747 г. в связи с перестройкой Астраханского кремля ее перенесли в Армянскую слободу. В 1888–1892 гг. построили каменную кирху, к-рая была закрыта в 20-х гг. XX в. В 90-х гг. XX в. астраханская лютеран. община, получавшая помощь из Германии, активно занималась благотворительной деятельностью: в 1997 г. она открыла кухню с бесплатными обедами для малоимущих и лиц, освободившихся из заключения. Лютеране планируют восстановление комплекса пастората и лютеран. кирхи, а также реализацию программы по профилактике туберкулеза в А. о.

В 2001 г. в А. о. существовали 4 общины евангельских христиан-баптистов, зарегистрированные в 1991 г. (первые общины появились в XVIII в.); 5 общин христиан веры евангельской (см. *Пятидесятники*), прошедших регистрацию в 1992 г. Эти религ. объединения в 1996–1999 гг. занимались активной организацией отд-ний в районах А. о.

Ислам. К окт. 2001 г. в А. о. существовало более 40 мусульм. общин (27 зарегистрированы), подчиненных областному духовному управлению, к-рое традиционно подчиняется Центральному духовному управлению мусульман (Уфа). Появление ислама на территории А. о. связано с историей Хазарского каганата, находившегося в Н. Поволжье. В кон. VIII в. в столице Хазарии г. Итиле (близ совр. Астрахани) действовали большая соборная мечеть (джума-мечеть) и 30 квартальных мечетей, но ислам в Хазарии в качестве гос. религии не утвердился. В нач. XIV в. ислам стал гос. религией Золотой Орды, распространявшей свою власть на всю территорию Ср. и Н. Поволжья. Действующая мечеть в Астрахани

упоминается в связи со взятием города восставшими казаками под предводительством С. Т. Разина в 1670 г. В 1756 г. указом императрицы *Елизаветы Петровны* было разрешено строительство новых мечетей для татар, живущих особыми деревнями в ряде губерний, в т. ч. и в Астраханской. В нач. XX в. в Астраханской губ. насчитывалось 209 мечетей.

После установления советской власти в крае количество ислам. общин стало резко сокращаться, в 1924 г. действовало 15 мечетей, в 1927 г. — 9. В 1933–1937 гг. была репрессирована большая часть мусульм. духовенства, закрыты все мечети, кроме соборной. В 90-х гг. XX в. началось возрождение ислама в А. о. — развернулись строительство и реставрация мечетей в населенных пунктах области, в 1997 г. открыто медресе «Хаджи-Тархан». На развитие ислама в А. о. оказывают влияние мусульм. центры Уфы, Москвы, Казани, Саратова, Дагестана и др., а также беженцы из республик Ср. Азии и Сев. Кавказа.

Буддизм. В 2001 г. в А. о. существовало 5 буддистских общин (расположены в основном в Лиманском р-не, 4 зарегистрированы), буддизм исповедуют преимущественно калмыки. Распространение буддизма на территории А. о. связано с тем, что в нач. XVII в. калмыки, у к-рых буддизм был национальной религией с кон. XVI в., получили разрешение кочевать в незаселенных степях Российской гос.-ва, в т. ч. в Н. Поволжье. До кон. XVIII в. калмыки поддерживали тесную связь с Тибетом, однако после проведения в кон. XVIII — нач. XIX в. реформы по управлению калм. народом в каждом улусе стали избирать собственного верховного ламу. Окончательно буддистская сангха у калмыков оформилась в XIX в. после признания российским правительством буддизма «терпимым» вероисповеданием. По положению 1834 г. сангха отстранялась от гражданских дел. Положение 1847 г. упразднило «Ламайское духовное правление», и все полномочия перешли к ламе калм. народа, к-рый назначался Сенатом с согласия Мин-ва гос. имуществ. До XVIII в. у калмыков строились преимущественно кочевые хурулы, на рубеже XVIII–XIX вв. появились стационарные богослужебные здания, самым значительным из к-рых является Хошеутовский хурул (с. Речное Хараба-

линского р-на), построенный кн. Тюменем в честь победы в Отечественной войне 1812 г. После издания 20 марта 1917 г. Временным правительством постановления «Об отмене вероисповедальных и национальных ограничений» в июле в Астрахани состоялся съезд мирян и буддистского духовенства астраханских, енотаевских и терских калмыков, на к-ром были сформированы органы духовного управления и принято решение об увеличении количества хурулов в регионе. 1917–1929 гг. стали временем расцвета буддизма в А. о., когда было построено большое число хурулов и дацанов.

В результате антирелиг. политики советской власти к нач. 80-х гг. XX в. в А. о. не осталось ни одной буддистской общины. Ситуация изменилась в 90-х гг., центром возрождения буддизма в А. о. стал Лиманский р-н, в к-ром началось строительство хурулов. Усилиями руководства А. о. проводится реставрация Хошеутовского хурула. Несмотря на то что большинство астраханских калмыков высказываются за возрождение духовных и национальных традиций и связывают этот процесс с возрождением буддизма, буддистские общины пока немногочисленны и оказывают влияние на религ. ситуацию в регионе только в Лиманском и Наримановском р-нах.

Иудаизм представлен в А. о. общиной, зарегистрированной в 1997 г. Иудаизм существовал на территории А. о. в VII–IX вв. в качестве гос. религии Хазарского каганата и исчез после падения каганата. вновь иудаизм появился в Н. Поволжье в процессе расселения евреев после 1804 г., когда им было дозволено проживать в Астраханской и Кавказской губерниях. В 90-х гг. XX в. в Астрахани было начато восстановление синагоги «Сфард», одной из 2 синагог, существовавших в нач. XX в.

Секты и новые религ. движения. *Адвентисты* седьмого дня имеют в А. о. 2 общины, зарегистрированные в 1994 г., ведут энергичную прозелитическую деятельность. В А. о. активно действуют харизматические секты: миссия милосердия «Ковчег» (с 29 дек. 1992), община церкви «Благодать» корейской миссии «Грейс» (с 23 мая 1994), община *Церкви Христа* (с 16 дек. 1994) и 3 общины церкви «Полного Евангелия» (с 16 дек. 1994). Церковь Христа в Астрахани сформировалась на базе





молодежного отделения, выделивше-гося из общины пятидесятников, при финансовой поддержке из-за рубежа и от московского центра «Россия — Иисусу». С 1997 г. астраханская Церковь Христа регулярно проводит масштабные акции (в т. ч. цикл проповедей на местном коммерческом телевидении). В 2001 г. руководители астраханских харизматических сект разработали проект создания союза, к-рый должен объединить эти секты с нек-рыми протестант. деноминациями. В связи с необходимостью прохождения перерегистрации в органах юстиции, для чего требовалось подтвердить 15-летнее существование на территории области, харизматические религ. объединения в 1998 г. вошли в астраханскую общину пятидесятников.

Новоапостольская церковь имеет в А. о. общину (с 17 февр. 1993), с 1997 г. активизировавшую свою деятельность в районах компактного проживания немцев Поволжья, что приводит к обострению отношений между Новоапостольской церковью и лютеран. общиной.

В А. о. зарегистрировано объединение *Иеговы свидетелей* (15 нояб. 1993), имеющее 5 отд-ний в Астрахани и 7 — в районах области. Свидетели Иеговы регулярно проводят и посещают областные и региональные конгрессы своей деноминации в Астрахани и Волгограде. В 1998–2000 гг. наблюдался рост численности свидетелей Иеговы в А. о.

Об-во «Сознание Кришны» имеет в области общину (зарегистрирована 27 авг. 1993) и благотворительный центр «Пища для жизни». В 1997 г. центр астраханских кришнаитов переместился в район городских новостроек (ул. Бабаевского), одной из причин переезда было отсутствие в микрорайоне построек, принадлежащих др. конфессиям. В 1998 г. община претерпела ряд организационных изменений, были прекращены телепередачи, свернуты на нек-рое время рекламные благотворительные акции и массовые выступления. С 1999 г. собрания кришнаитов происходят исключительно в домах единоверцев и не выходят на широкую общественность.

17 нояб. 1995 г. управлением юстиции администрации А. о. зарегистрирован «Астраханский центр дианетики» (см. *Саентология*), с 1997 г. в А. о. также действует «Церковь саентологии» (не зарегистрирована).

Об-ва «Шри-Чинмоя», «Центр Рерихов», «Агни-Йога» (см. *Живая этика*) прошли гос. регистрацию в качестве общественных неполитических объединений. Регулярно проходят собрания «рериховцев», центр «Шри-Чинмоя» ежегодно проводит «Бег мира» и выставки. Эпизодически посещают регион проповедники «Церкви Объединения» (С. Муна) и «Церкви Семья» (Д. Берга) (см. *Дети Бога*).

В XVIII–XIX вв. в А. о., преимущественно в Черноморском, Енотаевском и Церёвском уездах, существовали также общины *молокан*, *субботников* и странников-пещерокопателей (нестарообрядцев).

Лит.: *Рязанский Л.* Краткие исторические сведения о расколе в пределах Астраханского края, со времени появления раскола в Русской Церкви до половины XVIII столетия // Астраханские Ев. 1892. № 7–8; *Тифлов М., свящ.* Миссионерское путешествие по Астраханской епархии // Братское слово. 1891. Т. 2. № 18; *Черкасов И.* Повествование о безродненских пещерокопателях в Астраханской губернии // Астраханские Ев. 1889. № 6–14; *Саввинский И.* Астраханская епархия за 300 лет ее существования. Астрахань, 1903; Государственно-церковные отношения в России / Под ред. Ф. Г. Овсиенко, Н. А. Трофимчука. М., 1995. Ч. 1; История Астраханского края. Астрахань, 2000.

А. В. Саввин

АСТРАХАНСКИЕ ЕПАРХИАЛЬНЫЕ ВЕДОМОСТИ

выходили с 7 сент. 1875 по 28 сент. 1918 г. Основаны Астраханским еп. *Хрисанфом (Ретивцевым)*, определившим на издание А. е. в. ежегодную субсидию от себя, от архиерейского дома и от 3 мон-рей епархии. В 1875–1881 гг. издавались при Астраханской ДС, отказавшейся продолжать издание по экономическим соображениям. С 1882 г. предполагалось оставить лишь офиц. отдел, но М. И. Дубровский вызвался выпускать оба отдела — офиц. и неофиц., хотя с большими интервалами и в меньшем объеме. В 1886–1891 гг. А. е. в. издавало астраханское Кирилло-Мефодиевское об-во, редактором был член об-ва, ректор ДС прот. Капитон Ястребов. Редакция вернулась в здание семинарии, откуда в 1891 г. редакция офиц. части была перенесена в консисторию, а неофиц. части — в епархиальную б-ку. В 1896 — нач. 1897 г. редакции обеих частей были объединены, а с № 9 за 1897 до 1918 г. опять разделены между консисторией и ДС.

А. е. в. издавались в 1875–1881 гг. еженедельно, в 1882–1911 и 1917–1918 гг. — 2 раза в месяц, в 1912–

1916 гг. — 3 раза в месяц (в 1916 вышли № 1–34). Издание прекратилось, по-видимому, на № 14 за 1918 г. На протяжении всего времени издания А. е. в. были единственным церковным журналом в пределах епархии.

Первым редактором А. е. в. был ректор ДС архим. Александр (Хованский), в 1877 (с № 39) — 1881 гг. журнал редактировал преподаватель ДС Я. В. Лебединский, в 1882–1885 гг. М. И. Дубровский, в 1886–1889 гг. прот. Капитон Ястребов. В 1890–1895 и 1897 (с № 9)–1917 гг. офиц. часть подписывали секретари и др. чиновники консистории. В 1896–1918 (№ 1) гг. редактором неофиц. части (в 1896 — нач. 1897 также офиц. части), историографом А. е. в., составителем указателя и автором множества церковно-исторических статей и заметок был помощник смотрителя Астраханского ДУ И. Н. Летницкий, при к-ром А. е. в. по полноте и качеству материалов уже не уступали др. епархиальным журналам. Последним редактором был К. М. Перевозников (в 1918 с № 2 по № 14).

По количеству и значению наибольшего внимания в издании заслуживают статьи, посвященные местной церковной и гражданской истории. С исключительным изобилием представлены биографические сведения об архиереях, др. местных церковных и светских деятелях, особенно XVIII в. Эти публикации основывались на документах, открытых Комиссией для разбора консисторского архива (учреждена в 1870), описавшей дела консистории за неск. десятилетий начиная с 1699 г. и опубликовавшей множество источников более позднего времени. В А. е. в. содержался обширный материал о местных иноверцах, старообрядцах и сектантах, о национальных христ. общинах Астраханской губ., о миссионерстве среди народов Кавказа, бурят, татар, казахов («киргизов»), особенно калмыков. Богословские и правоучительные статьи в большинстве своем являются перепечатками из др. изданий.

Наиболее значительные материалы были изданы в виде приложений к А. е. в.: «Обозрение мероприятий правительства к распространению христианства между калмыками» (1883); «Описание дел, хранящихся в архиве Астраханской духовной консистории, составляемое особо учрежденной по указу Святейшего





Синода комиссией» (1886–1891); *Аполлос (Беляев), архим.* «Описание астраханских монастырей» (1909–1910); *Летницкий И. Н.* «Высокопресвященный Георгий, архиепископ Астраханский и Енотаевский: К 50-летию пастырского служения: Биограф. очерк» (1911); *Иннокентий (Кременский), еп.* «Нагорная проповедь Христа Спасителя: Экзегетическое исследование» (1917).

С 1991 г. в качестве офиц. епархиального издания выходила ежемечасная газ. «Астраханский православный собеседник». С 1996 г. офиц. издание Астраханской епархии — «Свет Православия».

Лит.: *Летницкий И. Н.* Краткая история Астраханских епархиальных ведомостей за 25 лет их существования. Астрахань, 1900 (отд. отт. из Астраханских ЕВ за 1900); *он же.* Указатель неофиц. отдела Астраханских ЕВ за 25-летие их существования с 1 сент. 1875 г.—1 янв. 1901 г. Астрахань, 1901 (прил. к Астраханским ЕВ. 1901. № 20); *Рункевич С. Г.* Астраханские ЕВ // ПБЭ. Т. 2. Стб. 122–132; *Андреев.* Христианская периодика. С. 4–7.

Свящ. Александр Троицкий

АСТРАХАНСКИЙ ВО ИМЯ ИОАННА ПРЕДТЕЧИ МУЖСКОЙ МОНАСТЫРЬ (Астраханской и Енотаевской епархии), в центре Астрахани. Основан в 1689 г. старцем Александром, ставшим строителем мон-ря (1689–1692), по благословиению Астраханского митр. Савватия на пожертвования горожан. Местоположение обители (между реками Кутум и Луковка) способствовало щедрым вкладам купечества: на берегах Кутума находились торговые пристани и судовые верфи. Близ каменных стен обители

Церковь в честь Усекновения главы Иоанна Предтечи в астраханском во имя св. Иоанна Предтечи мон-ре. 1697 г. (разрушена в 30-х гг. XX в.)



Крестителя; ц. Сретения Господня (нач. XVII в., с 1730 каменная), в 1895 г. церковь была разобрана, к

Астраханский мон-рь во имя св. Иоанна Предтечи. Фотография. Нач. XX в.

1899 г. на ее месте построен пятикупольный трехпрестольный

Сретенский храм с приделами в честь иконы Божией Матери «Всех скорбящих Радость» и свт. Тихона Задонского (25 июля 1899 освящен храм, в 1909 — приделы); в 1787 г. в колокольне над святыми воротами была устроена каменная ц. во имя мч. Иоанна Воина.



Колокольня с ц. во имя мч. Иоанна Воина в астраханском во имя св. Иоанна Предтечи мон-ре. 1787 г.

вскоре после основания была устроена небольшая слобода, где жили монастырские слуги.

В 1692 г. во время эпидемии скончались почти все насельники мон-ря, в т. ч. строитель Александр, труды которого продолжили строители Мартирий (1692–1695), Герасим (1695–1697), игум. Варлаам (1702–1703). Во время астраханского бунта 1705–1706 гг. в мон-ре скрывался Астраханский митр. свт. Сампсон. В 1706 г. восставшие пытались поджечь обитель, чтобы преградить отрядам царской армии под командованием гр. Б. П. Шереметева дорогу к переправе через Кутум, но потерпели поражение в бою у «Красного моста». Спустя некое время митр. Сампсон уговорил осаждавших сдать оружие. После 1706 г. астраханские промышленники, укрывавшиеся в обители во время восстания, делали значительные пожертвования мон-рю.

В 1723 г. в результате конфликта между настоятелем А. м. архим. Иосифом с прокатолически настроенным губернатором Астрахани А. П. Вольнским мон-рь был упразднен, братию перевели в *астраханский в честь Преображения Господня мон-рь*, в А. м. разместился гарнизонный госпиталь. 13 апр. 1727 г. по ходатайству еп. *Варлаама (Леницкого)* А. м. был восстановлен, настоятелем стал архим. Иларий (1727–1730). В 1764 г. А. м. зачислили в разряд заштатных с оставлением на прежнем содержании. В 1795–1806 гг. в мон-ре на покое проживал груз. митр. Николай (Мровский). В 1820–1851 гг. в А. м. подвизались помимо настоятеля 2 иеромонаха, 2 иеродиакона и неск. послушников, в нач. XX в. число насельников составило 22 чел.

К нач. XX в. в А. м. было 3 храма: одноэтажный каменный собор в честь Усекновения главы Иоанна Предтечи (освящен 19 окт. 1697), в соборе хранилась чтимая икона св. Иоанна

Согласно царским грамотам 1689–1696 гг., на содержание А. м. представлялись: перевоз, лодочный караул, пристань и плоты на р. Кутум с землями, таможенный сбор с садов и огородов, место для кузницы и право сбора на озерах до 10 тыс. пудов соли беспошлинно. В 1727 г. А. м. лишился соляного промысла. В 1760 г. губернская канцелярия предоставила обители сенокосные угодья на островке между реками Болда, Басурманская и Яманцуг. В 1790 г. из рыболовных доходов архиерейского дома мон-рю было назначено 120 р. Указом от 18 дек. 1797 г. из казны мон-рю отпускалось 300 р. в год. В XIX в. А. м. получал небольшое денежное содержание от князей Куракиных и доходы от паровой при-



стани на Волге, садов на Ивановском бугре, Ивановского сенокосного о-ва на р. Черепаше, Балачугских сенокосных угодий. После упразднения в 1873 г. астраханского Преображенского мон-ря часть его имущества была передана А. м.

А. м. был центром духовного просвещения края. В июне 1722 г. при нем была открыта школа для детей церковнослужителей, в 1730 г. архим. Никодимом (Ленкевичем) — школа для детей калмыков. В 1733 г., когда архим. Никодим был уволен по болезни на покой в *Златоверхий киевский во имя св. арх. Михаила мон-рь*, школу перевели в астраханский Преображенский мон-рь. В 50–80-х гг. XIX в. при мон-ре обучались от 15 до 40 детей. В 1886 г. было построено каменное школьное здание, в 1902 г. школа была переведена на нижний этаж нового настоятельского дома.

В 1918 г. комиссией Астраханского губернского исполкома по отделению Церкви от гос-ва было принято решение о передаче храмов, не имеющих приходов, общинам близлежащих приходов. 10 янв. 1919 г. все здания обители были национализированы, палаты наместника и кельи братии отданы под жилые дома, др. помещения — под хранилища. В 20-х гг. монастырские храмы были захвачены обновленцами (см. *Обновленчество*). В 30-х гг. были разрушены стены вокруг мон-ря, храм св. Иоанна Предтечи. Решением исполкома горсовета от 5 июля 1940 г. часть монастырских зданий, находившихся в аренде у «Заготзерна» и «Сахаросбыта», была разобрана, стройматериалы переданы районным жилищным управлениям и ремонтно-строительным орг-циям.

Сохранившиеся постройки А. м. являются охраняемыми гос-вом памятниками архитектуры. В 1994 г. при Сретенской ц., переосвященной в честь Усекновения главы Иоанна Предтечи с приделами Иверской иконы Божией Матери и свт. Тихона Задонского, сложился приход, началось восстановление обители. По ходатайству еп. Астраханского *Ионы (Карпухина)* указом Свящ. Синода РПЦ от 22 февр. 1995 г. А. м. был передан Астраханской епархии, наместником 25 апр. 1995 г. назначен иером. Иосиф (Марьян), 10 окт. 1998 г. — иером. Филипп (Трещёв), 31 дек. 2000 г. — иером. Петр (Барбашов). На 2001 г. обители принадлежали помимо Иоанно-Предтеченского



Церковь в честь Усекновения главы Иоанна Предтечи (бывш. Сретенская) в астраханском во имя св. Иоанна Предтечи мон-ре. 1899 г.

храма, где находится чтимая Иверская икона Божией Матери, нескеллий в монастырских зданиях и хозяйственные помещения; в число братии мон-ря входят наместник, 2 иеромонаха, иеродиакон, монах, послушник. В обители ведутся активные восстановительные работы, создается просветительский центр. Арх.: Архив СПбФИРИ РАН. Ф. 178. Оп. 1. Д. 13318, 11119, 11092; ГА Астраханской обл. Ф. 599. Оп. 1. Д. 15, 60, 78.

Лит.: *Аполлос (Беляев)*, архим. Описание астраханских мон-рей: Иоанна Предтечи муж., Благовещенский жен., Покровский муж. Астрахань, 1851–1852; *Васильев К.* Ключаревская летопись. Астрахань, 1887; *Денисов Л. И.* Православные мон-ри; *Саввинский И.* Историческая записка об Астраханской епархии за 300 лет ее существования (с 1602 по 1902). Астрахань, 1903; *Воскресенский А.* Описание астраханского Иоанно-Предтеченского заштатного мон-ря // Астраханские Ев. 1909 г. № 1; *Пальмов Н.* Официальные сведения о мон-рях Астраханской епархии от посл. четв. XVIII ст. Астрахань, 1911. С. 5, 25.

А. В. Дубаков

АСТРАХАНСКИЙ ВО ИМЯ СВЯТОЙ ТРОИЦЫ МУЖСКОЙ МОНАСТЫРЬ, находился на территории кремля в Астрахани. Основан в 1567/68 г. игум. прп. *Кириллом*, к-рый был послан из Москвы царем *Иоанном IV Васильевичем Грозным* для создания при первой астраханской деревянной ц. во имя свт. Николая (построена в 1558–1560) общежительного мон-ря. К 1573 г. из дерева, привезенного из Казани, были построены храм во имя Св. Троицы, трапезная, келарская, 12 келий, неск.

хозяйственных построек, ограда, возводились церкви в честь Введения во храм Пресв. Богородицы и во имя свт. Николая Чудотворца. В мон-ре жили 25 чел. братии и более 20 слуг. На содержание обители Иоанном Грозным была установлена денежная и хлебная руга, определены рыбные ловли на Волге, Бузане, на о-ве Чурка с протоками, пожалован Колмановской учуг, а также дано право беспошлинной торговли. Последние упоминания об игум. *Кирилле* относятся к 1576 г., его преемниками были игумены *Ферапонт* († 25 авг. 1584), *Иосиф* (1584, 1588–1589), при к-ром А. м. было дано право беспошлинной добычи соли, затем, возможно, *Пимен*, известный по вкладной надписи на напрестольном кресте 1592/93 г. В 1600 г. игуменом А. м. был св. *Феодосий*, в 1602 г. ставший первым Астраханским архиереем.

Каменное строительство в А. м. началось в 1592/93 г. с возведения Троицкого собора (освящен 13 сент. 1602, в соборе существовал придел во имя святых Бориса и Глеба), при сооружении к-рого использовали кирпич разобранной для этого Зеленой мечети на Ахтубе. Строительство в А. м. было прервано событиями *Смутного времени*, когда мон-рь был разграблен. Работы возобновились в кон. 10-х гг. XVII в. при игум. *Рафаиле*: ок. 1620 г. были сооружены каменные Святые врата с ц. в честь Входа Господня в Иерусалим, к 1623 г. — каменная ц.-колокольня во имя свт. Николая Чудотворца. Деревянная трапезная двухпрестольная ц. в честь Введения во храм Богородицы и Происхождения Честных Древ Креста Господня сгорела во время пожара 1623 г., уничтожившего также все хозяйственные постройки мон-ря и братские кельи, от огня пострадали собор и колокольня с ц. Николая Чудотворца.

Исследователи полагают, что в период восстановления мон-ря после пожара был перестроен Троицкий собор и сооружена кирпичная трапезная с двухпрестольной ц. в честь Введения во храм Пресв. Богородицы и Сретения Господня. Вытянутый по поперечной оси четверик храма, увенчанный пятиглавием, только извне представляется единым сооружением, внутри наос разделен аркой на 2 самостоятельных компарти-мента, перекрытых крестовыми сводами. Прямоугольная апсида также

разделена на 2 алтаря с выделенными помещениями для жертвенников. С запада к храму примыкает одно-столпная палата трапезной, к к-рой с севера пристроена такая же палата, но меньшего объема. Пластика фасадов храма и палат, декорированных профилированными филёнками, позволяет сопоставить их с рядом московских построек времени *Михаила Феодоровича*, в к-рых интерпретируются итальянизирующие мотивы предшествующей эпохи.

После пожара 1623 г. игум. Рафаил намеревался устроить в мон-ре больницу для пострадавших, однако из-за близости построек к пороховой казне и их плотной застройки, ограниченной территорией кремля, было разрешено организовать больничный мон-рь с ц. в честь Сретения Господня на монастырской огородной земле за городом. За время настоятельства игум. (позже архим.) Рафаила (1619–1633) укрепилось экономическое положение мон-ря, с кон. XVI в. возобновился переход А. м. от руги к самостоятельному хозяйству, в к-ром основным источником дохода был рыбный промысел, в обители была введена должность учужного атамана, заведовавшего ловлей рыбы; значительно увеличилось число братии. Установившееся в Астраханском крае относительное спокойствие позволило обители освоить под огороды и сады территории, прилегавшие к городу. Активная хозяйственная деятельность А. м. привлекала торговцев и ремесленников, селившихся рядом с мон-рем. К сер. XVII в. А. м. стал крупнейшим центром правосл. просвещения в крае, на богомолье в обитель приезжали казаки и христиане из Закавказья.

В кон. XVII в. в А. м. возобновилось каменное строительство. На Бурнатаевском бугре в 1693 г. была сооружена ц. во имя вмч. Георгия Победоносца (разобрана в 1769). В 1696 г. по благословению Астраханского митр. Савватия обветшавший Троицкий собор и колокольня были разобраны, возведение нового храма на месте прежнего началось в 1697 г. уже при Астраханском митр. Сампсоне, работы велись на средства скончавшегося митр. Савватия и др. жертвователей, в 1700 г. собор был освящен. В результате перестроек появилась уникальная композиция, объединяющая соборный храм и более раннюю Введенскую ц. с трапезной в единый комплекс, связанный



ческую кончину 11 мая 1671 г., после захвата Астрахани восставшими казаками под предводительством

*Троицкий собор
астраханского во имя
Св. Троицы мон-ря.
1697–1700 гг.*

С. Т. Разина (кроме митр. Иосифа в А. м. похоронены более 400 чел., зарубленных

общим подклетом. Как и воздвигнутый немногим позже него астраханский Успенский собор, Троицкий храм принадлежит к постройкам, имеющим своим прообразом *Успенский собор* Московского Кремля. Организация внутреннего пространства Троицкого собора повторяет композицию наоса кремлевского образца, имитируя его шестистолпную структуру. 4 восьмигранных столпа делят пространство для молящихся на 9 равных частей: в центральной — световой барабан, др. перекрыты крестовыми сводами. Вост. стена четверика служит алтарной стеной, в к-рой сделаны проемы, ведущие в алтарь. Композиция фасадов, как и в др. подобных храмах XVII в., не соответствует внутренней структуре и не повторяет мотивы московского Успенского собора. Собор окружало гульбище, к-рое на западе отделяло его от трапезной церкви.

С основания до 20-х гг. XVII в. А. м. управляли игумены, после возведения ок. 1625 г. игум. Рафаила в сан архимандрита — архимандриты, с 1699 г., когда А. м. был приписан к подмосковному *Троице-Сергиеву* мон-рю, — строители. Из настоятелей А. м. на Астраханскую кафедру были хиротонисаны игум. Феодосий, архим. сщмч. Иосиф (1663), кроме того, исследователи отождествляют первого архим. мон-ря Рафаила с архиеп. Астраханским Рафаилом (1638–1640). В Астрахани со 2-й пол. XVII в. существовало местное почитание первого игум. А. м. Кирилла. С юго-зап. стороны от собора была устроена Кирилловская часовня, внутри к-рой у сев. стены находится погребение преподобного; судя по классицистическим архитектурным формам, последняя перестройка этой часовни относится к 1-й трети XIX в. В А. м. почиталась также память сщмч. *Иосифа*, митр. Астраханского, принявшего мучени-

бунтовщиками, в т. ч. наместник города кн. И. С. Прозоровский). На *Поместном Соборе Православной Российской Церкви 1917–1918 гг.* сщмч. Иосифу было установлено общерус. почитание.

В 1699 г. А. м. был приписан к Троице-Сергиеву мон-рю, к к-рому отошли все строения, уголья, учуги, рыбные ловли и соляные промыслы обители. В 1748 г. был освящен пристроенный с юга к Троицкому собору А. м. придел во имя прп. Сергия Радонежского. Несмотря на то что указом *Петра I* настоятелям Троице-Сергиева мон-ря вменялось А. м. «держат в прилежном осмотрении, чтоб церковников, и прочих монашескаго чина, и всего братства людей перед прежним умаления и в пище и в зажилем оскудения им не было», астраханская обитель постепенно приходила в запустение. В 1764 г. А. м. был упразднен, его здания переданы в ведение губернатора для устройства гарнизонной школы, к-рая находилась в монастырских корпусах до 1785 г. После закрытия школы помещения мон-ря перешли в ведение Приказа общественного призрения. В связи с учреждением в Астрахани в 1788 г. народного уч-ща значительная часть монастырских зданий была разобрана, кирпич использовался для строительства уч-ща. В 1800 г. в монастырском доме был устроен острог. В 1806 г. губернатор обратился в Мин-во внутренних дел с прошением дозволить окончательно разобрать здания мон-ря, но благодаря вмешательству Астраханского архиеп. *Анастасия (Братновского-Романенко)* был разобран лишь обветшавший придел прп. Сергия (сохранился его подклет). В 1815 г. на средства частного жертвователя был отреставрирован Троицкий собор, в 1828 г., при архиеп. Павле (Сабатовском), началось восстановление трапезной церкви, престолы к-рой



были освящены в честь Богоявления Господня (бывш. Введенский), во имя прп. Павла Фивейского (бывш. Сретенский), в 1842 г. придел был переосвящен во имя свт. Митрофана Воронежского. В 20-х гг. XIX в. помещения мон-ря были возвращены епархии, Троицкий собор приписан к кафедральному Успенскому собору в качестве зимнего храма и в 1886 г. стараниями архиеп. Евгения (Шершилова) капитально отреставрирован. Каменный пол был заменен деревянным, круглые колонны — восьмигранными, у входа на паперть была пристроена каменная лестница, на запад и восток от нее протянулась деревянная резная ограда. В 1894/95 г. по распоряжению еп. Митрофана (Невского) в соборе вновь были проведены реставрационные работы.

В 1930 г. Троицкий собор был закрыт, в нем разместился окружной архив. В результате проведенных в 70-х гг. XX в. реставрационных работ в соборе вместо шлемоподобных куполов были сооружены купола луковичной формы, покрытые листовою медью, установлены позолоченные кресты, воссоздана галерея-гульбище, расчищены белокаменные детали по карнизу. С 1973 г. монастырские постройки входят в состав историко-архитектурного ансамбля «Астраханский кремль».

Арх.: Летопись Троицкого мон-ря // ОРК Астраханского ист.-архит. музея-заповедника. КП. 41422/3 [Синодик А. м.]; Опись Троицкого мон-ря 1768 г. // РГИА. Ф. 834. Оп. 3. Д. 2447; Список с царских жалованных грамот Астраханскому Троицкому мон-рю. XVII в. // ГА Астраханской обл. Ф. 1011. Оп. 2. Д. 1; Указ о передаче астраханского Троицкого мон-ря в ведение Троице-Сергиева мон-ря. 1699 г. // ГА Астраханской обл. Ф. 1010. Оп. 1. Д. 36; Ист.: АИ. Т. 1. № 184, 193, 223; Т. 2. № 33, 64; Т. 3. № 111; ДАИ. Т. 6. № 65; Рукопись Никифора Туркина // Астраханский сб. Астрахань, 1896. Вып. 1; *Васильев К.* Ключарёвская летопись. Астрахань, 1899.

Лит.: *Каменский Н. Т.* Астраханский Троицкий собор, Кирилловская часовня и Никольская церковь на Кремлевских воротах. Астрахань, 1880; Возобновление Астраханского Троицкого собора // Астраханские Ев. 1886. № 1, 9, 16–18; *Саввинский И.* Историческая записка об Астраханской епархии за 300 лет ее существования (с 1602 по 1902). Астрахань, 1903; *Марков А. С.* Троицкий собор // Памятники истории и культуры Астрахани и Астраханской области. М., 1990. С. 19–24.

А. Л. Баталов, А. В. Дубаков

АСТРАХАНСКИЙ В ЧЕСТЬ БЛАГОВЕЩЕНИЯ ПРЕСВЯТОЙ БОГОРОДИЦЫ ЖЕНСКИЙ МОНАСТЫРЬ, первоначально находился близ кремля Астрахани. Впервые упоминается в 1614 г. в «Памяти

о даче корма жене юровского татарина Екатерине». В документах XVIII в. А. м. назывался также Пятницким, вероятно по приделу св. мц. Параскевы Пятницы в Благовещенской ц. мон-ря. Во 2-й пол. XVII в. в А. м. постоянно проживало ок. 70 насельниц, мон-рь был деревянным, пожалований не имел и среди проч. астраханских обителей считался самым бедным. В 1700 г. мон-рю было положено денежное жалованье, в 1721 г. оно было разграничено на денежное и хлебное.

В 1705 г. после упразднения *астраханского в честь Вознесения Господня мон-ря* А. м. был переведен на его территорию. Материальное положение мон-ря улучшилось благодаря особому покровительству Астраханского еп. Мефодия. По монастырской реформе 1764 г. (см. *Секуляризация церковных имуществ*) А. м. подлежал закрытию, выплата жалованья была прекращена. Однако по просьбе еп. Мефодия А. м. был зачислен в штат как 3-классный. К этому времени в А. м. проживало 45 монахинь, не считая послушниц и присланных в мон-рь от консистории женщин, принадлежавших к иным религ. исповеданиям (католичек, лютеранок, кальвинисток, армянок, мусульманок) и желавших перейти в Православие. А. м. был общежительным, однако в отдельные периоды его истории по причине бедности обители каждая из сестер питалась за счет собственного труда, а мон-рь вынужден был посылать сборщиц.

В А. м. находилось 2 храма. В 1699 г. соборную Вознесенскую ц. перестроили и освятили в честь Благовещения, в ней существовал придел во имя мц. Параскевы. В 1722 г. из кремля в мон-рь была перенесена деревянная ц. ап. Иоанна Богослова, в 1768 г. на ее месте построили каменный храм с приделом в честь иконы Божией Матери «Животворящий Источник». В кон. XVIII–XIX в. вокруг обители была возведена ограда, на территории мон-ря построены каменные кельи и больница, часовня свт. Николая Чудотворца, куплен дом для священнослужителей, организованы золотосшивные мастерские и хор, открыта церковноприходская школа. Насельницы мон-ря принимали участие в качестве сестер милосердия в русско-тур. войне 1877–1878 гг. и ухаживали за холерными больными в 1892 г. В нач.

XX в. в А. м. проживали игуменья, 18 монахинь и 30 послушниц.

В 1922 г. мон-рь был закрыт, на его территории к 2001 г. находился военный комиссариат Астрахани.

Ист.: ГА Астраханской обл. Ф. 599. Оп. 1. Д. 158; Архив СПбФИРИ РАН. Ф. 178. Д. 304, 410, 7171; Описание дел, хранящихся в архиве Астраханской духовной консистории. Астрахань, 1886. № 735. С. 577; № 272. С. 159, 163; № 307. С. 190; № 559. С. 413.

Лит.: Иерархия Астраханской епархии // ЧОИДР. 1848. № 7. С. 65–84; *Аполлос [Беллев]*, архим. Описание астраханского Благовещенского жен. 3-классного мон-ря. Астрахань, 1852; *Проценко Н. Ф.* Монастыри в России и соборы в Москве. М., 1863. С. 11; Благовещенский мон-рь // Памятная книжка Астраханской губернии. Астрахань, 1877. С. 15; По поводу 25-летия служения в должности настоятельницы Астраханского Благовещенского жен. мон-ря игуменнии Аполлиарии // Астраханские Ев. 1893. № 11–12; Настоятельница Астраханского Благовещенского жен. мон-ря игуменья Аполлиария: (Некролог) // Там же. 1896. № 19; *Саввинский И.* Историческая записка об Астраханской епархии за 300 лет ее существования (с 1602 по 1902 г.). Астрахань, 1903.

А. В. Дубаков, Е. Б. Емченко

АСТРАХАНСКИЙ В ЧЕСТЬ ВОЗНЕСЕНИЯ ГОСПОДНЯ МУЖСКОЙ МОНАСТЫРЬ

находился в Астрахани близ кремля (на пересечении совр. улиц Советская и Морской Сад). В 1604 г. по благословению первого Астраханского архиеп. свт. *Феодосия (Харитонов)* «за острогом, на бугре, у убогаго дома» иером. *астраханского во имя Св. Троицы мон-ря* Мисаил построил деревянную церковь, рядом с к-рой хоронили странников. 25 мая 1620 г. церковь была освящена в честь Вознесения Господня, вокруг храма собралась монашеская община. Вскоре близ мон-ря возникла небольшая слобода для монастырских служек, к 1630 г. насчитывавшая до 70 дворов. В 1641 г. игум. Герасимом было начато строительство в А. м. каменной Знаменской ц., прекратившееся после его смерти, в 1660 г. царь *Алексей Михайлович* повелел завершить строительство храма за счет казны, в 1699 г. он был возведен и освящен в честь Благовещения.

Царь *Борис Феодорович Годунов* пожаловал мон-рю денежную ругу и рыбные ловли на р. Кутум, в 1617 г. царь *Михаил Феодорович* взамен руги предоставил мон-рю пошленные льготы на рыбные ловли и соляные промыслы, а также запретил забирать в стрельцы и на государеву службу бежавших из плена, из Ногайского и Крымского ханств, выходцев из





России, поселившихся рядом с мон-рем. В 1624 г. обитель получила также денежный и хлебный оклад и право беспошлинно собирать соль на озерах в 2 раза больше, чем прежде, монастырские крестьяне были освобождены от казенных работ. В 1628 г. астраханский воевода пожаловал в откуп мон-рю учуг Вешняк и протоку Василиску. В 1672 г. царь лишил астраханское духовенство ряда льгот и возложил на него часть гос. расходов — А. м. начал платить пошлины с рыбных ловель, астраханский воевода вывел в посад из монастырской слободки 56 чел., в 1704 г. рыбные ловли мон-ря были отданы *астраханскому в честь Преображения Господня мон-рю*. Эти меры привели к резкому ухудшению экономического положения мон-ря и недовольству братии, принявшей активное участие в астраханском бунте 1705–1706 гг., инициатором к-рого был игум. А. м. Рувим. После подавления бунта А. м. был упразднен, на его территории разместился *астраханский в честь Благовещения Пресв. Богородицы жен. мон-рь*.

Арх.: Архив СПбФИРИ РАН. Ф. 178. Оп. 1. Д. 370, 887, 988, 2196, 1227; Синодик астраханского Вознесенского мон-ря. XVII–XVIII вв. // ОРК Астраханского ист.-архит. музея-заповедника. КП. 41422/4; ГА Астраханской обл. Ф. 1011. Оп. 2. Д. 16.

Ист.: АИ. Т. 4. № 202. С. 427–435; № 228. С. 496–499; Т. 5. № 197. С. 343–345; ДАИ. Т. 6. № 61. С. 244–245; № 65. С. 256–260; Т. 10. № 85. С. 398–400; РИБ. 1875. № 113. Стб. 343–346; № 132. Стб. 424–427; № 147. Стб. 502–504.

Лит.: ИРИ. Ч. 3. С. 356–357; Иерархия Астраханской епархии // ЧОИДР. 1848. Кн. 7. С. 65–84; *Аполлос [Беляев], архим.* Описание Астраханского Благовещенского жен. 3-классного мон-ря. Астрахань, 1852; *Проценко Н. Ф.* Монастыри в России и соборы в Москве. М., 1863. С. 11; *Строев.* Списки иерархов. С. 315.

А. В. Дубаков, Е. Б. Емченко

АСТРАХАНСКИЙ В ЧЕСТЬ ПРЕОБРАЖЕНИЯ ГОСПОДНЯ МУЖСКОЙ МОНАСТЫРЬ, находился в Белом городе в Астрахани, к востоку от кремля. Основан в 1597 г., в Смутное время был разграблен, постройки частично разрушены, к 1615 г. в мон-ре проживали ок. 50 чел. братии. До сер. XVII в. мон-рем управляли игумены, затем архимандриты. А. м. пострадал от пожаров в 1647 (сгорела Преображенская ц. и мн. др. постройки), 1653 и 1709 гг. В 1671 г., когда Астрахань была захвачена восставшими казаками под предводительством С. Т. Разина и

значительная часть духовенства города присоединилась к восставшим, братия А. м. встала на сторону сщмч. *Иосифа*, митр. Астраханского, обратившегося к горожанам с призывом покаяться и принести повинную царю. В 1731 г. архимандрит А. м. Мефодий основал на р. Чурке Высокогорскую Николаевскую пуст., открыл при мон-ре школу для обучения детей грамоте. В 50-х гг. XVIII в. иером. Аарон крестил в приписной к мон-рю Николаевской ц. 248 калмыков. В кон. XVIII в. в мон-ре жил оставивший кафедру Католикос-Патриарх Имеретинский и Абхазский *Максим II (Абашидзе)*.

К нач. XIX в. помимо келейных корпусов и хозяйственных построек в А. м. существовало 4 каменных храма: двухэтажный собор в честь Преображения Господня (верхний) и Казанской иконы Пресв. Богородицы (нижний) с приделами Трех святителей и Богоявления Господня; ц. преподобных Зосимы и Савватия Соловецких на Святых вратах; ц. Всех святых в юго-вост. башне монастырской стены; ц. святых равноап. Кирилла и Мефодия в юго-зап. углу. Мон-рь был обнесен каменной стеной, по углам к-рой стояли башни. В 1828 г. к сев. стороне обители было пристроено здание ин-та благородных девиц, переданное в 1867 г. Астраханской ДС.

Со времени основания А. м. содержался за счет государевой руги, владел рыбными ловлями, учугами и правом беспошлинной добычи соли на озерах. Ок. 1655 г. у мон-ря была отнята руга, и он до 1700 г. был приписан к домовым Патриаршим мон-рям. В 1704 г. у А. м. изъяли рыбные ловли, к-рые братия теперь была вынуждена брать на оброк. В 1764 г. А. м. был причислен к 2-му классу. В 1-й пол. XIX в. мон-рь являлся источником средств для мн. епархиальных учреждений, в 60-х гг. XIX в. из монастырской казны было выдано на нужды епархии более 100 тыс. р.

В 1873 г. ввиду малочисленности братии А. м. был упразднен, ко времени закрытия в нем проживали 6 иеромонахов, 3 иеродиакона, монах, вдовый священник и вдовый диакон, к-рых перевели в др. мон-ри. Денежные средства А. м. (ок. 650 тыс. р.), угодья и имущество перешли к духовным учебным заведениям, мон-рям, астраханскому архиерейскому дому. Часть зданий и монастырский двор были переданы семинарии, часть —

дому призрения престарелых и сиротствующих лиц духовного звания. Преображенская и Зосимо-Савватиевская церкви отошли к семинарии, Всехсвятская ц. упразднена, в ее помещении разместилась епархиальная б-ка.

В 30-х гг. XX в. Преображенская ц. была снесена, на ее месте построен концертный зал филармонии. К 2001 г. от монастырского ансамбля сохранились отреставрированная в 1958 г. монастырская башня (на пересечении совр. улиц Коммунистическая и Трусова), здание ДС и остатки монастырского сада. На месте уничтоженных Всехсвятской ц. и ц. Кирилла и Мефодия находятся общежитие медицинского ин-та и музыкальное уч-ще.

Ист.: Архив СПбФИРИ РАН. Ф. 178. Оп. 1. Д. 3492, 3518, 988, 2867; ГА Астраханской обл. Ф. 599. Оп. 1. Д. 15; РГИА. Ф. 796. Оп. 38. Д. 201.

Лит.: *Строев.* Списки иерархов; *Вассиан (Чуднявский), архим.* Описание астраханского второклассного Спасо-Преображенского муж. мон-ря // Астраханские Ев. 1893. № 14–16; *Саввинский И.* Историческая записка об Астраханской епархии за 300 лет ее существования (с 1602 по 1902). Астрахань, 1903; *Пальмов Н.* Официальные сведения о мон-рях Астраханской епархии от последней четв. XVIII ст. // Астраханские Ев. 1911. № 11; *Кузнецов А. И.* Историческая Астрахань и ее памятники. Астрахань, 1967–1970. Кн. 1. (Ркп.).

А. В. Дубаков

АСТРОЛОГИЯ [греч. *ἀστρολογία*], наиболее распространенный вид *мантики (гаданий)*, состоящий в истолковании взаиморасположения небесных тел в определенные моменты времени.

А. в древнем мире. А. зародилась в Месопотамии в III тыс. до Р. Х., ее ранняя история тесно связана с поклонением небесным светилам, астрологией (от *ἀστρον* — звезда и *λατρεία* — служение) в древних Шумере, Ассирии и Вавилоне. Ханаанские культы светил и плодородия, с к-рыми непосредственно столкнулся древний Израиль, представляли собой разновидность месопотамских культов и были связаны с поклонением таким божествам, как *Ваал*, *Астарт* (*Иштар*) и *Ремфан*, отождествлявшимся соответственно с Солнцем, Луной и Сатурном (см. *Ханаанская религия*). ВЗ предостерегает народ Израиля от астрологии как идолопоклонства (Втор 4. 19) и устанавливает в качестве наказания за нее побиение камнями до смерти (Втор 17. 2–5). Однако в правление *Манассии* астрология в Иудее при-





няла открытые формы (4 Цар 21. 1–12). *Иосия* пресек поклонение светилам и в т. ч. культ Астарты с сопутствующей ему ритуальной проституцией (4 Цар 23. 4–7). *Исаия*, пророчествуя о падении Вавилона, говорит, что бессмысленно обращаться к волшебникам и звездочетам, к-рые в скорбных обстоятельствах не могут спасти от бедствий, повлиять на суд Божий (Ис 47. 12–15). *Иеремия* указывает, что страшились небесных знамений — удел язычников (Иер 10. 2).

Вавилонская А. стала основой для А. мн. древних цивилизаций. В ее исторических формах наиболее полно представлены 3 этапа развития А.

1. Древняя А. предзнаменований, известная по аккад. клинописным текстам II тыс. до Р. Х., занималась истолкованием непосредственно наблюдаемых астрономических и атмосферных явлений (восходы и заходы планет и звезд, затмения Солнца и Луны, цвет Луны и направление ветра в новолуние) как небесных знамений, относящихся к стране, народу, правителю. Ее толкования касались общезначимых событий (война или мир, хороший или плохой урожай), она не давала индивидуальных предсказаний. А. в этот период еще не имела представления о *зодиаке*.

2. Зодиакальная А. нововавилонского периода (626–539 до Р. Х.) основывалась на многолетних циклах прохождения «7 планетами» (т. е. Солнцем, Луной и 5 планетами, видимыми невооруженным глазом) знаков зодиака. Зодиак — это проекция видимого пути Солнца на небесную сферу при его годовом движении по эклипке относительно неподвижных звезд. Зодиаком также называют полосу на небесной сфере шириной 16–18°, охватывающую видимые траектории движения Солнца и планет. Созвездия, по к-рым проходит зодиак, называются зодиакальными. Их количество у разных народов варьировалось от 8 до 17. Вавилонские астрономы в нач. I тыс. до Р. Х. разделили зодиак, начиная с линии весеннего равноденствия (21 марта), на 12 частей, или «знаков», по 30° каждый. Знаки зодиака получили названия находившихся в них созвездий. Зодиакальная А. переносила идею цикличности, бесконечного повторения космических событий, на земную жизнь. В учении вавилонских астрологов о «великом

годе», периоде, в конце к-рого звезды возвращаются в то же положение, что и в начале, а следов., и на Земле все до мельчайших деталей повторяется, нашел выражение астральный *фатализм*, представление об абсолютной зависимости жизни людей от звезд.

3. Гороскопная А. возникла в сер. I тыс. до Р. Х. Ее основная идея состоит в том, что судьба человека определяется астральными влияниями в момент его рождения. Гороскоп — это схематическое изображение звездного неба («карта неба») в данный момент времени для данного места. По гороскопу предсказываются телосложение человека, способности, характер, важнейшие события его жизни, продолжительность последней и причины смерти. Самый ранний из известных вавилонских гороскопов датируется 409 г. до Р. Х. (*Sachs*. P. 49). В гороскопной А. источником влияния на судьбы людей считаются не созвездия как таковые, а их символы — знаки зодиака. Положения светил относительно этих знаков не наблюдаются непосредственно, а вычисляются на основе ранее сделанных наблюдений. Небесные знамения, к-рые нельзя предсказать математически, не принимаются во внимание в гороскопах. А. приобрела т. о. нек-рые внешние признаки науки и поэтому в древности обычно воспринималась как часть астрономии или отождествлялась с ней. Вавилонские астрономы стремились предсказывать видимые движения небесных тел, солнечные и лунные затмения, но не интересовались их причинами и действительным устройством вселенной. А. в Вавилоне не отличалась от астрономии ни целями, ни методами. Однако астрономическими наблюдениями занимались писцы, а предсказаниями — каста жрецов. За последними в греко-рим. мире закрепился этноним «халдей» (см. *Халдея*). Впосл. халдеями называли магов и астрологов независимо от их происхождения.

В древнем Египте астрономия ограничивалась наблюдениями за звездами в календарных целях. Егип. звездный календарь основывался не на зодиаке, а на последовательности из 36 звезд или групп звезд, каждой из к-рых соответствовала дуга эклиптики в 10°. Впосл. греч. астрономы называли эти звезды деканами. А. до ассир. завоевания (670 до Р. Х.)

не практиковалась. Свидетельства античных авторов о егип. А. относятся к позднему периоду (ср.: *Herosdotus*. *Historiae*. II 82).

А. в древней Греции. Решающее значение как в частной, так и в общественной жизни греков имели предсказания будущего на основании гаданий и *оракулов* (см., напр.: *Xenophon*. *Anabasis*. III 1. 5 sq.; IV 1. 23; V 6. 16 sq.). Небесными знамениями издревле считались солнечные и лунные затмения (*Homerus*. *Odyssea*. XX 350–358) и падения метеоров (см., напр.: *Plut*. *Vitae*. *Agis et Cleomenes*. 11. 4–5). В быту пользовались календарями удачных и неудачных дней лунного месяца: «день — когда мать, а когда и мачеха» (*Hesiodus*. *Opera et dies*. 825). Слова «астрономия» и «А.» употреблялись в смысле, отличном от совр. Так, «астрономия» могла означать теоретическое знание, бесполезное в практической жизни, а «А.» — необходимое руководство для определения времени, благоприятного для того или иного вида деятельности (*Xenophon*. *Memorabilia*. IV 7).

Вопросам календаря и морской навигации уделялось особое внимание в практической науке о звездах. Ее знатоками считались древние мудрецы: *Фалес Милетский* (VII–VI вв. до Р. Х.) предсказал солнечное затмение (DVF. 11. A5), ему приписывали авторство «Морской астрономии» (Ibid. B1); Анаксимандр (VI в. до Р. Х.) первым установил гномон, указывающий дни равноденствия и солнцестояния (Ibid. 12. A1–4), и создал небесную карту (Ibid. A1–2). *Платон* считал, что астрономические знания обязательны для всех граждан гос-ва (Leges. VII 809c-d, 817e — 818a, 822a-c).

Геометрическая модель Солнечной системы была предложена Евдоксом (IV в. до Р. Х.). Он заменил разрозненные представления о числе созвездий и кинематических принципах их видимого перемещения по небосклону картиной взаимосвязанного перемещения светил в соответствии с движением системы равномерно вращающихся вокруг Земли концентрических сфер. Видимый путь каждой планеты и созвездий мог быть представлен как композиция вращений неск. сфер. По Евдоксу, таких сфер было 27 (сфера неподвижных звезд, по 3 сферы для Солнца и Луны и по 4 сферы для каждой из остальных 5 планет). Эта модель



строения Вселенной с необходимыми изменениями просуществовала почти 2 тыс. лет.

Науку о небесных явлениях Платон называл также метеорологией (Faedr. 270a). Этот же термин использует *Аристотель* для обозначения науки, изучающей части неба, расположенные ниже сферы неподвижных звезд (здесь, по мнению греков, находились Солнце, Луна, Млечный Путь, кометы), атмосферные явления и строение Земли (Метеор. 338a 25–339a 5). В греч. об-ве занятия метеорологией как теоретической наукой представлялись опасными для религии, т. к. подрывали веру в богов (*Euripides. Fragmenta.* 913). Исследование небесных явлений могло служить поводом для обвинений в святотатстве, как на процессе над Анаксагором (V в. до Р. X.) (DFV. 59. A17). *Сократ* помимо проч. обвинили в том, что он испытывает «то, что под землею, и то, что на небесах» (*Plat. Apol. Socr.* 19b). Мн. философы связывали происхождение философии с наблюдением за небесными явлениями (см., напр.: *Plat. Tim.* 47a; *Faedr.* 259; *Arist. Met.* 982b 15), находя, что в совершенстве небесных движений проявляется разумное божественное начало. «Вся вселенная есть гармония и число», — учили пифагорейцы (DFV. 58. B4). Платон считал, что созерцание небесных пространств служит очищению души и возвышенному умозрению: душа «парит в вышине и управляет миром» (Faedr. 246c). О том же говорил *Эпикур* (*Ratae sententiae.* 10).

По сообщению Геродота, маги-халдеи предсказали персид. царю Ксерксу победу над греками в его походе, окончившемся поражением (*Historiae.* VII 37). *Пифагор* (VI в. до Р. X.), согласно традиции, учился в Вавилоне у халдеев (DFV. 14. 8b). Халдеи же якобы предсказали отцу греч. трагика Еврипида (V в. до Р. X.) судьбу его сына (*Gellius. Noctes Atticae.* XV 20. 2 sq.). Однако Евдокс полагал, что астрологам не следует верить (см.: *Cicero. De divinatione.* II 42. 87). *Теофраст* (IV в. до Р. X.) говорил об А. как чужеродном явлении (см.: *Proclus. In Platonis Timaeum commentaria.* III 151. 1 sq.). Платон в «Тимее» также отвергал гадание по звездам (40c-d). В «Федре» устами Сократа рассказывается, что души сопровождают в небесах 12 зодиакальных божеств (247a-b), но свой путь они из-

бирают свободно (248a-b), что отличает платоновский миф от астрологических учений.

Адаптации А. из Вавилона сопутствовали изменения традиц. представлений о богах и проникновение в греч. мир новых идей. Важнейшими из них для развития А. являются следующие.

1. Учение о великом годе и испытании огнем в конце времен. Пифагор утверждал, что «все, что некогда произошло, через определенные периоды времени происходит снова, а нового нет абсолютно ничего» (DFV. 14. 8a). Пифагореец Гиппас и *Гераклит Эфесский* (VI–V вв. до Р. X.) говорили о периодических мировых катастрофах, в к-рых мир, возникший из огня, в огне погибает (*Ibid.* 18. 7; 22. A10). Продолжительность великого года определялась неоднозначно (*Ibid.* 22. A13) и, возможно, в соответствии с вавилонской традицией (*Van-der-Varден.* С. 150).

2. Представления о бессмертии души и *перевоспещении*. Начиная с VI в. до Р. X. распространяется вера в личное бессмертие, отличная от традиц. представлений о загробной жизни. Эпихарм (VI–V вв. до Р. X.) говорил, что души благочестивых пребудут на небе (DFV. 23. B22). Учение о *переселении душ* связано с *орфизмом* (*Orphicorum fragmenta / Coll.* O. Kern. B., 1922. Fr. 27). О том же учил Пифагор (DFV. 14. 8a). У пифагорейцев утвердилось представление, согласно к-рому душа после смерти восходит к Солнцу и Луне (*Ibid.* 58. C4). Платон из учения о *перевоспещении* делал выводы об устройстве космоса (*Phaedo.* 108c – 114e). В «Федре» он указывает сроки, к-рые проводят души на небесах перед очередным воплощением (248e – 249b).

3. Учения о мировой душе и небесной гармонии. У пифагорейцев космос предстает живым, разумным и божественным независимо от принятой модели его физического устройства: геоцентрической (см., напр.: DVF. 58. B1a) или модели Филолая, согласно к-рой небесные тела вращаются вокруг *Гестии*, космического огня (*Ibid.* 44. A16). Платон в «Тимее» рисует величественный образ звездного неба, космоса, к-рый, пребывая в вечном вращении, не только прекрасно сконструирован геометрически, но слышит, видит и обладает высшим разумом. Это совершенный самодовлеющий организм (32a – 34a). Роль Гестии отводится

мировой душе: она находится в центре и одновременно объемлет космос и управляет им (34b-c). Наиболее последовательно это учение развивалось у стоиков. Клеанф (III в. до Р. X.) описывал Солнце как живой огонь и ведущее начало в космосе (SVF. I 499, 504). *Хрисипп* (III в. до Р. X.) и *Посидоний* (II в. до Р. X.) учили, что космос одушевлен и разумен и каждая душа имеет в нем частицу (*Diogenes Laertius.* VII 142). Пифагореец Архит обобщивал родство музыки и астрономии тем, что движение небесных тел должно сопровождаться звуком (DVF. 47. B1). По учению пифагорейцев, планетам соответствуют определенные ноты, порождающие т. н. музыку сфер, к-рую люди не замечают, т. к. привыкли к ней с рождения. Скорости вращения планет и расстояния между ними подчинены закону гармонического ряда как наиболее совершенному (*Ibid.* 58. 35). Т. о. устройству космоса следует эстетическому критерию.

В народной греч. религии начиная с V в. до Р. X. также происходили изменения, подготовившие массовое сознание к принятию А. Важнейшим из них является распространение культа Тюхе (Τύχη) — Удачи (*Epictetus. Epistula ad Menoeseum.* 134. 4 sq.), в к-ром при отсутствии к.-л. положительного объекта религ. чувство соединялось с чисто негативной идеей непостижимого и непредсказуемого. Не желая разрыва с традиц. формами культа, Платон в «Послезаконии» говорит, что, поскольку почитание небесных светил как богов учит добродетели, оно должно стать религией в идеальном гос-ве (996a – 998b). Но расхождение между верованиями интеллектуалов и верованиями народа неизбежно увеличивалось: фонем для рационализма первых становилась чрезвычайно возросшая потребность простого народа в магическом и необъяснимом (*Доддс Э. Р. Греки и иррациональное.* СПб., 2000. С. 259 сл.).

А. в эллинистическую эпоху окончательно сформировалась как религиозно-философское учение. Первую астрологическую школу в Греции на о-ве Кос основал вавилонский жрец Беросс (ок. 300 до Р. X.), но интерес к его трудам был невелик. Среди астрономических сочинений III в. до Р. X. выделяется поэма «Явления» Арата Солийского (сохранилась полностью), в к-рой в упрощенном виде излагается система Евдокса,



описывается деление звездного неба на созвездия, приводятся погодные и сельскохозяйственные приметы. Это сочинение долгое время оставалось популярным в греко-рим. мире, по нему учились астрономии, к нему писали комментарии. Основная идея А., что звезды могут выступать как вестники человеческой судьбы, чужда поэме Арата. Всплеск интереса к А. произошел лишь во II в. до Р. Х. Интеллектуальное наполнение А. составили идеи о 4 *элементах* и мировом эфире, о макрокосме и человеке как микрокосме, о мировой симпатии, о судьбе.

Более всего А. заимствовала из *стоицизма*. У стоиков симпатия (*συμπάθεια*) — это такое согласие причин и явлений друг с другом, к-рое тождественно судьбе, как выражению необходимости и закономерности всего происходящего (см., напр.: Cicero. De natura deorum. II 7. 19; III 11. 28; De divinatione. II 69. 143). Посидоний обосновывал мантику как выявление деятельности промысла (судьбы) космической симпатией (SVF. III 26 sq.). На этом же теоретическом фундаменте строилось звание А. В гадательной практике учение о симпатии позволило астрологам сопоставить знаки зодиака и планеты, цвета, растения, металлы и драгоценные камни. Под влиянием стоиков за гороскопной А. закрепляется также название апотелесматика (от греч. *ἀποτελεσματικός* — осуществленный целесообразно).

Существенно повлиял на распространение и развитие А. *герметизм*. Сочинения, приписываемые *Гермесу* Трисмегисту, к-рые представляют собой смешение вавилонской А., егип. астрономии и греч. философии, известны со II в. до Р. Х. В эллинистическом Египте особенно популярны были трактаты на греч. языке, надписанные именами Нехепсо-Петосириса (II в. до Р. Х.) и Манефона (I в.). В соч. «Введение в астрономию» Гемина (I в. до Р. Х.) содержится астрологический комментарий к поэме Арата. Среди сочинений на лат. языке наиболее известна полностью сохранившаяся «Астрономика» Марка Манилия (I в. до Р. Х.). Труды Тевкра Вавилонянина (I в.), содержащие описания природы планет, знаков зодиака и системы деканов (сохранились фрагменты), стали образцом для позднейших астрологов. Астрологическая поэма в 5 книгах (сохранилась лишь в цитатах)

Доротея Сидонского (I в.) значительно повлияла как на эллинистическую, так и на средневеков. А.

Выделяют 4 ветви эллинистической А.: мировая, к-рая занимается глобальными предсказаниями; генитурная, предсказывающая события жизни отдельного человека; катархен, в к-рой решается вопрос о благоприятности данного момента времени для к.-л. дела; интеррогативная, дающая предсказания, исходя из астрологической ситуации в текущий момент.

Геоцентрическая система устройства космоса получила название Птолемеевой. Клавдий *Птолемей* (II в.) в рамках этой системы изложил методы астрономических вычислений в фундаментальном труде «Математическое построение в 13 книгах» (*Μαθηματικῆς συντάξεως βιβλία ιγ'*), сохранявшем научное значение до Нового времени. В поздней античности это сочинение традиционно называли «великим» (*μεγάλη*) или «величайшим» (*μεγίστη*), последний из этих эпитетов при переводе на араб. язык (IX в.) занял место названия, под его латиниз. формой «Альмагест» труд Птолемея вошел в европ. культуру. Его же соч. «Гороскопная астрология» (*Ἀποτελεσματικά*), более известное как «Четверокнижие» (*Τετράβιβλος*; изд.: Ptolemy. Tetrabiblos / Ed. and transl. by F. E. Robbins. L.; Camb. (Mass.), 1940, 1956³) (кн. I посвящена свойствам светил, кн. II — мировой А., кн. III–IV — генитурной), стало в греко-рим. мире основным пособием по А. Последнюю Птолемей называл «прогностической», т. е. составлением предсказаний с помощью астрономии. Благодаря математизации А. математиками стали называть и астрологов.

Неоплатоники воспринимали А. в контексте *теургии*. В их школе возникла традиция религиозно-философских комментариев на «Четверокнижие», первый из к-рых принадлежит *Порфирию* (III в.). В «Матезисе» Фирмика Матерна (IV в.) наряду с использованием зодиака и системы деканов впервые вводится 12-частная система домов. В отличие от зодиакальной системы она теснее связана с определенным человеком, т. к. учитывает не только время, но и место рождения. «Введение» Павла Александрийского (IV в.), в к-ром А. трактовалась как часть универсальной системы знаний, подытожило развитие А. в античности.

В Риме периода Республики астрономические наблюдения не велись, А. отвергалась как чуждое явление. Катон Старший (III–II вв. до Р. Х.) считал, что земледельцу не подобает советоваться с халдеями (De agri cultura. V 4). В 139 г. до Р. Х. сенат постановил изгнать астрологов из Рима. Впосл. они неоднократно подвергались преследованиям. Массовое распространение А. получила в Римской империи. Религ. основу А. здесь составляли вост. культы. В I–IV вв. в империи повсеместно распространился митраизм. Ранний *зороастризм* с его учением о свободе воли, бессмертии души и посмертном воздаянии не оставлял места для развитой А. Но в Персидской империи он подвергся сильному влиянию традиц. месопотамских культов. Большинство богов зороастрийского пантеона было отождествлено со светилами, к-рым поклонялись в Вавилоне. Вавилонская астрология т. о. возобладала над авестийским представлением о божестве как духовной сущности. Развитию А. способствовал выделившийся в зороастризме культ *Зервана*, бога времени, для к-рого характерны фатализм и идея бесконечного повторения. Несмотря на осуждение зерванизма в ортодоксальном зороастризме как лжеучения, он был широко распространен в поздней античности. Поклонение времени распространялось на все формы его проявления от века до часа и на соответствующие им знаки зодиака. Культ *Митры*, бога Солнца, также первоначально отвергался в зороастризме, но впосл. Митра был включен в зороастрийский пантеон (Яшты 10: 39 сл.). Уже в Вавилоне митраизм оброс астрологической атрибутикой, впосл. мистерии Митры символизировали суд над душой с восхождением ее через 7 небесных сфер с их планетами и очищением от влияний этих планет. В святилищах Митры изображались знаки зодиака и планет (*Bidez, Cumont*. P. 67).

В Римской империи А. нередко критиковали философы. Так, *Цицерон* в диалогах «О дивинации» и «О судьбе» суммировал аргументы стоиков в пользу А. и затем опроверг их. Скептики неизменно отвергали А. Напр., *Секст Эмпирик* в трактате «Против астрологов» доказал несостоятельность гороскопной А. Но в целом отношение к А. образованных людей было терпимым. Так, Цицерон использовал астрологические



образы, чтобы представить величественную картину рим. истории в «Сне Сципиона». Историк Тацит (I–II вв.) допускал, что по звездам можно предсказать будущее. *Лукиан*, не веря астрологическим предсказаниям, рассматривал их как психотерапевтическую практику (De astrologia. 29). Нек-рые из рим. императоров, напр. *Клавдий* (I в.), начинали гонения на астрологов, если те нарушали запрет на гадания о буд. государе и о судьбе ныне здравствующего, но обычно А. входила в систему рим. гос. религии.

А. в Индии и Китае. А. предзнаменованной появилась в Индии в V–III вв. до Р. Х. под влиянием месопотамской. Впосл. буддизм способствовал ее распространению в Центр. Азии и на Дальн. Востоке. Из Персии, а впосл. из Греции в первые века по Р. Х. проникла в Индию гороскопная А. Инд. А. использовала кастовую систему и учение о реинкарнации, принятые в индуизме. В гороскопах стали учитываться 28 лунных домов, 3 категории планетных комбинаций и сложная система планетных периодов. В Индии особенно развивались генитурная и катархен А. Инд. А. в свою очередь дала начало кит. А.

В Китае А. пополнилась идеями даосизма. Главное отличие кит. А. от зап. заключается во введении в гороскопы циклического календаря, основой к-рого являются 12-летние периоды. Каждый год из 12 носит название кит. знаков зодиака. Пять 12-летних периодов составляют календарный цикл в 60 лет. Каждый период посвящен одной из стихий: дереву, огню, земле, металлу и воде. 5 периодам соответствуют 5 видимых планет. Солнцу и Луне присваиваются соответствующие значения противоположных начал *ян* и *инь* (Солнце-ян — светлое, активное, муж., сухое начало; Луна-инь — темное, пассивное, жен., влажное). Считается, что год и период, в к-рый родился человек, оказывают на него влияние не меньшее, чем расположение на небосводе 7 планет в момент его рождения.

А. в ср. века. В Византийской империи А. воспринималась как пережиток язычества. Занятие А. сохранялось лишь в нек-рых очагах античной культуры, среди неоплатоников. *Проклу Диадоху* (V в.) приписывали авторство комментариев к «Четверокнижию» Птолемея. Его ученик

Марин (V в.) снабдил биографию учителя его гороскопом. В 529 г. имп. *Юстиниан I* одновременно с запрещением преподавать языческие дисциплины запретил и деятельность астрологов. С угасанием античной цивилизации и распространением христианства массовая А. пришла в упадок, однако в период с IX по XII вв. астрологи состояли при дворах мн. императоров. Благоклонно относились к А. *Лев Математик*, архиеп. Солунский (IX в.), и *Иоанн X Каматир*, Патриарх К-польский (XII в.), изложивший в 2 астрологических поэмах учение Птолемея. Однако отрицательное отношение Церкви к А. оставалось неизменным. Критиковали А. и визант. ученые. *Михаил Пселл* (XI в.), изучив методы и технику А., счел ее «светной наукой», опасной для тех, кто, «обратившись к ней, забыл о нашем [христианском] учении» (Хронография. М., 1978. С. 134). *Михаил Атталиат* (XI в.) называл астрологов обманщиками (Historia / Rec. I. Bekker. Bonnae, 1853. P. 257). *Анна Комнина* (XI–XII вв.) указывает, что имп. *Алексей I Комнин* «объявил вражду астрологическому учению», потому что «оно побуждало многих наивных людей отрешиться от надежд на Бога и глazier на звезды» (Алексиада. М., 1996². С. 186). В поздней Византии усиливаются эсхатологические настроения и сопутствующий им интерес к А. С кон. XIV по сер. XV в. в Византии действовала астрологическая школа Иоанна Аврамия (XIV в.), занимавшаяся собиранием, систематизацией и изданием трудов античных астрологов. Помимо последних в Византии к тому времени уже получили широкое хождение астрологические тексты, переведенные с араб. языка (см.: *Pingree D. The Astrological School of John Abramius*). Визант. астрологические рукописи составляют большую часть «Корпуса рукописей греческих астрологов» (Catalogus codicum astrologorum Graecorum: In 12 vol. Brux., 1898–1936).

Араб. А. сложилась в VIII–IX вв. в результате усвоения наследия эллинизма и под сильным влиянием персид. и инд. астрологических систем. Ортодоксальный ислам отвергал те формы А., в к-рых светила считались божествами или господствовал астральный фатализм, хотя одновременно предпринимались попытки соединения представлений об абсолютном *предопределении* Аллаха

и астральном детерминизме. Астрологи состояли при дворах халифов. А. была популярна и в народе (напр., в книгу сказок «Тысяча и одна ночь» включена своеобразная астрологическая энциклопедия).

Распространение А. в иудейской среде началось еще в период позднего эллинизма, в ср. века оно охватило большую часть диаспоры. Значительное число астрологов средневеков. Европы и араб. Востока были евреями. Важную роль астрологические воззрения играют в *каббале*, возникшей в XII–XIII вв. в среде евр. мистиков Испании и Прованса.

В средневеков. Зап. Европу А. попала гл. обр. из араб. мира через Испанию. Др. источниками влияния были Византия и евр. диаспора. В XII–XIII вв. в Европе широко распространяются переводы астрологических трактатов с греч. и араб. языков. Астрологи этого времени пытались установить связи между магией, алхимией и А. (см.: Catalogue of Astrological and Mythological Illuminated Manuscripts of the Latin Middle Ages: In 4 vol. / Coll. P. McGurk. L., 1966. Vol. 4: Astrological Manuscripts in Italian Libraries (other than Rome)). Сочинения по А. оставили *Альберт Великий* и *Роджер Бэкон* (XIII в.). Последний в соч. «Зеркало астрономии» утверждал, что А. не отменяет свободной воли человека, т. к. определяет только тенденции судьбы. Вопрос о свободе воли был решающим в отношении к А. для итал. гуманистов. Франческо *Петрарка* (XIV в.) критиковал А., *Марсилио Фичино* (XV в.) высоко ценил ее. В эпоху Возрождения А. переживает наст. расцвет. Она преподается во мн. ун-тах, ей покровительствуют практически все европ. монархи, находятся у нее покровители и в католич. Церкви. Увлекались А. папы *Николай V* (1447–1455), *Пий II* (1458–1464), *Сикст IV* (1471–1484), *Юлий II* (1503–1513), *Лев X* (1513–1521). Однако папа *Сикст V* (1585–1590) выпустил буллу «Coeli et terrae creator», в к-рой А. осуждалась наряду с проч. видами гаданий и магии. В А. этого времени детально разрабатывалось учение об астральных духах, гениях планет и деканов и т. д. Знаменитые астрологи *Агриппа Неттесгеймский* (1486–1535), *Парацельс* (1493–1541), *Мишель Нострадамус* (1503–1566), *Джон Ди* (1527–1608) были в то же время магами, алхимиками и каббалистами. *Иоганн Кеплер* (1571–1630) называл А. «глу-



пой дочкой астрономии», но был вынужден составлять гороскопы на заказ. Против А. выступали *Савонарола*, а также большинство деятелей *Реформации*, хотя Филипп *Меланхтон* был ее сторонником. Формирование европ. А. завершается трудами Ж. Б. Морена де Вильфранша (1583–1656).

В зап. астрологической системе важными элементами гороскопа являются знаки зодиака, планеты (включая Солнце и Луну), их «аспекты» и домы. Координаты планет в знаках зодиака определяются с помощью таблиц, называемых эфемеридами. Особое значение имеет положение Солнца в знаке («солярный знак»). Когда говорят, что человек по гороскопу Овен или Козерог, это значит, что в момент его рождения Солнце находилось в данном знаке. Взаиморасположение планет в гороскопе называется аспектом и измеряется в градусах дуги. «Хорошим предзнаменованием» считается такое расположение планет, при котором угол между ними составляет 60 или 120°. «Плохое предзнаменование» — это противостояние планет (180°) или прямой угол между ними. «Соединение» (очень небольшой угол между планетами) может быть и плохим, и хорошим предзнаменованием — в зависимости от того, какие планеты образуют комбинацию.

Круг домов основан на суточном цикле вращения Земли вокруг своей оси. За сутки небесная сфера (т. е. весь зодиак) видимым образом совершает полный оборот вокруг Земли. Знак зодиака, к-рый восходит над горизонтом в момент рождения человека, называется восходящим и имеет большое значение для характеристики гороскопа наряду с солярным знаком. От точки восхождения (градуса восхождения) начинается отсчет 12 домов, к-рые, как правило, имеют различную протяженность и могут включать в себя неск. знаков зодиака. Графически гороскоп представляет собой наложение круга домов на круг зодиака, в к-ром расположены планеты, соединенные аспектами. Считается, что положение планет в знаках указывает на потенциальные возможности человека, а в домах — на сферы их реализации (семья, профессия, дружеские отношения и др.). Для А. самым важным методом является анализ т. н. транзитов, т. е. аспектов между движущи-

мися планетами в любое интересующее время и планетами в гороскопе рождения.

А. в Новое и новейшее время. Упадок А., начавшийся в эпоху *Просвещения*, был связан прежде всего с распространением гелиоцентрической модели Солнечной системы. Новый удар по А. был нанесен открытием в 1781 г. планеты Уран. После открытий Нептуна (1846) и Плутона (1930) большинство астрологов ввели трансатурновые планеты в свои системы, перераспределив часть функций от «старых» планет к «новым» (напр., от Венеры к Нептуну), что изменило символические значения первых. Астрологи пытаются объяснить, почему трансатурновые планеты не учитывались в гороскопах прошлого, тем, что их влияние началось непосредственно перед открытием, предопределив последнее.

В XIX в. постепенно оживляется интерес к А. (вкуче с проч. «окультистскими науками») среди части европ. интеллигенции и аристократии. В XX в. увлечение А., магией и мистицизмом стало массовым. Адольф *Гитлер* и большинство идеологов и вождей Третьего рейха, будучи связанными с оккультистскими кругами, верили в А. и на гороскопах основывали мн. политические и военные предприятия. В наст. время в США верят в А. 40%, во Франции — 53, в Германии — 63, в Великобритании — 66% населения (<http://www.adherents.com>).

А. является важной составляющей неоязыческого движения «*Нью эйдж*» (Новая эра), само название к-рого имеет астрологическое происхождение. В результате кругового смещения земной оси в зап. направлении (прецессии) Солнце в первый день астрономической весны (21 марта) каждые 2160 лет появляется на фоне нового созвездия. Полный цикл прецессии составляет ок. 26 000 лет. Во времена зарождения А. Солнце в первый день весны находилось в созвездии Овна, но незадолго до Р. Х. оно вошло в созвездие Рыб. Для каждой «звездной эры», согласно доктрине «*Нью эйдж*», характерны своя форма религии, общественного устройства, этики и философии: «эра Рыб» была эпохой христианства, ожидается скорое начало «эры Водолея» — многие из названных этими астрологами дат уже миновали.

Критика и осуждение А. Церковью. С возникновением христиан-

ства против А. выступила Церковь. Трулльский Собор 61-м прав. определил подвергать 6-летней епитимии тех, кто, «соединяя обман с безумием, произносят гадания о счастье, о судьбе, о родословии, и множество других подобных толков... Закосневающих же в сем, и не отвращающихся и не убегающих от таковых пагубных и языческих вымыслов, определяем совсем извергати из Церкви, как и священные правила повелевают», т. е. Анкир. 24, Лаодик. 36, правила святых отцов Васил. 72, 83; Григ. Нис. 3. Лаодик. 36 определяет извергать из сана клириков, предающихся А.; правила свт. Василия Великого полагают 20-летнюю епитимию для тех, кто предается волхвователям, в т. ч. и астрологам, те же правила определяют и 6-летнюю епитимию. Правило свт. Григория Нисского предполагает подробно испросить совершившего грех, к-рый приравнивается к отступничеству от христ. веры, и в случае покаяния предписывает ту же епитимию, что и для отступников.

Уже в *Дидахе* содержится следующая предостережение: «Дитя мое, не имей дела с предзнаменованиями, так как они ведут к идолопоклонству; ни с чародеем, ни с астрологом, ни с магом, и не испытывай желаний видеть их, так как все они порождают идолопоклонство» (3. 4). *Тертуллиан*, рассуждая о евангельском эпизоде поклонения волхвов (Мф 2. 1–12), говорит, что А., будучи видом магии, должна быть осуждена и оставлена вместе с последней (De idololatria. 9 // PL. 1. Col. 661–696). «*Аноотольские постановления*» указывают, что астрологи могут допускаться к Крещению только при условии отказа от прежних занятий, причем для них, как и для проч. гадателей и магов, предусмотрен годичный испытательный срок, «ибо нельзя скоро отступить от зла» (VIII 32).

Отвержение и осуждение А. содержится в трудах смчч. *Ипполита Римского*, *Евсевия Кесарийского*, свт. *Григория*, еп. Нисского, свт. *Василия Великого*, свт. *Иоанна Златоуста*, блж. *Августина*, еп. Гиппонского, прп. *Иоанна Дамаскина*, свт. *Фотия*, Патриарха К-польского, *Феофилакта*, архиеп. Охридского. В контексте полемики с античным учением о судьбе святые отцы указывали на фатализм А., на косвенное оправдание ею зла и богословские следствия этих положений:



1. А. несовместима со свободой воли. Свт. Василий Великий в «Беседах на Шестоднев» говорит, что астрологи приписывают небесным телам причину того, в чем властно произволение каждого из нас, т. е. причину расположения к добродетели или к пороку. Если «злотворные планеты» злы по своей природе, то выходит, что их Создатель — творец зла; а если они делаются злыми по произволению, то они суть живые существа, одаренные свободной волей, — утверждать же такое есть верх безумия (In Нехаем. VI 7). А. отрицает свободу человеческой воли. Следов., не может быть воздаяния за поступки ни в этой жизни, ни в буд., Бог, т. о., окажется несправедливым, подавая одним блага, др. скорби. Даже более того, пишет прп. Иоанн Дамаскин: раз все ведется и влечется необходимо, то не будет промышления Божия о творениях, «и разум будет нам не нужен, ибо, разум не властен ни в одном действии, то нам нет нужды что-либо обдумывать. Между тем разум нам несомненно дан для обдумывания наших действий, почему всякое разумное существо в то же время есть существо свободное» (De fide orth. II 7).

2. А. противоречит действительности. Блж. Августин в опровержение А. приводит «аргумент близнецов». Близнецы имеют один и тот же гороскоп, но судьбы близнецов часто оказываются непохожими и даже противоположными. И уже вовсе нельзя найти никакого сходства между «астральными близнецами», т. е. людьми, появившимися на свет от разных родителей, но в одно и то же время в одном и том же месте (De civ. Dei. V 2).

Свт. Григорий Нисский в трактате «Против учения о судьбе» опровергает утверждения астрологов, что они способны предсказывать судьбу и даже характер буд. смерти, приводя пример массовой гибели во время катастроф людей, родившихся в разное время в разных местах. По мнению астрологов, данное противоречие объясняется тем, что в таких случаях индивидуумы подчиняются гороскопам народов, городов, стран и т. п. Однако в случае, напр., землетрясений катаклизм охватывает не отдельные населенные пункты, но обширные территории, не отграниченные от проч. поверхности Земли, за исключением разве что нек-рых геологических различий. Земля, как

замечает свт. Григорий, создана не по частям, появившимся в разное время, к-рым могли бы соответствовать различные гороскопы (см.: Contra Fatum // PG. 45. Col. 145–173).

3. А. — диавольское искушение. Объясняя «сбывшиеся» предсказания, святые отцы говорят, что как сами предсказатели, так иверяющиеся им поставили себя вне Промысла Божия и оказались во власти диавола, к-рый создает для своих рабов видимость прорицания будущего (см., напр.: Aug. De civ. Dei. V 7).

В первые века по Р. Х. попытку соединения христианства и А. (наряду с др. языческими учениями) предприняли последователи гностицизма, в частности валентиниане. Через них А. пополнилась библейской символикой. Гностики пытались найти оправдание А. в Свящ. Писании: используя, напр., повествования о сотворении светил (Быт 1. 14) и Вифлеемской звезде (Мф 2. 1–12). Церковный ответ, опровергающий возможность астрологического истолкования библейских текстов, был дан Тертуллианом, свт. Василием Великим, свт. Иоанном Златоустом, свт. Фотием, Патриархом К-польским, Феофилактом, архиеп. Охридским. Для человеческой жизни указания светил, сотворенных Богом, могут быть полезны, говорит свт. Василий Великий, «если кто не через меру многого ищет в их знаменьях»: в них указания на погоду, на перемену времени года и знаки грядущего разрушения вселенной (In Нехаем. VI 4).

Большинство святых отцов и учителей Церкви сходятся во мнении, что, подобно огненному столбу, ведущему Израиль при выходе из Египта (Исх 13. 21–22; 14. 19–20), под видом Вифлеемской звезды действовала ангельская сила (см., напр.: Ioan. Chrysost. In Matth. VI 1–3; VII 3–4). То, что в данном случае ангельская сила приняла образ звезды, архиеп. Феофилакт объясняет тем, что, «поелику волхвы занимались наукой о звездах, то Господь и привел их этим, для них знакомым знаком, подобно как Петра-рыбаря, изумив множеством рыб, привлек ко Христу» (Толкование на Евангелие от Матфея // он же. Благовестник. М., 2000. С. 46).

А. с т. зр. науки. Укорененность астрологических идей в массовом сознании предоставляет нек-рым совр. астрологам возможность утверждать, что А. — научная методика прогнозирования или психологического

консультирования. Однако не существует никаких научных доказательств истинности А. Наоборот, объективные исследования и здравый смысл показывают, что А. есть внутренне противоречивое учение, к-рое на основе произвольных умозаключений предлагает людям строить свою жизнь; эта система не опирается ни на какие эмпирические данные, апеллируя исключительно к эзотерической традиции. Ученые отвергают А. на основании следующих аргументов.

1. Нет объективных оснований для символических значений, приписанных астрологами планетам, светилам и их взаиморасположению. Напр., планета Марс была названа именем древнерим. бога войны, вероятнее всего из-за своего кроваво-красного цвета. Астрологи же говорят, что Марс наделяет родившегося под его знаком качествами, к-рые отражают представление о характере бога войны. Однако в кит. А. планетой войны считается Венера. Существует неск. не связанных между собой и часто противоречащих друг другу астрологических систем. Даже среди зап. астрологических школ нет единства по принципиальным вопросам техники составления гороскопов: по-разному рассчитываются и истолковываются восхождения, дома и аспекты светил, нет единого мнения, относительно какого времени нужно составлять гороскоп — зачатия или рождения. Хотя в рамках одной астрологической школы существуют более или менее стандартные правила интерпретации гороскопов, разные астрологи истолковывают их в зависимости от субъективного мнения.

2. Природа гипотетических астральных влияний неопределенна. Если говорить об известных совр. физике воздействиях, т. е. гравитационных, электромагнитных и ядерных, то из всех небесных тел Солнечной системы только Солнце и Луна действительно оказывают существенное влияние на живые организмы. Влияние же планет было вычислено и оказалось совершенно незначительным. Если предположить, что существуют пока неизвестные науке или малоизученные взаимодействия между небесными и земными телами (напр., говорят о некаузальных квантовых взаимодействиях) и что А. накопила за много веков существования эмпирические данные об этих влияниях,



то наличие таких влияний должно быть подтверждено также эмпирически, т. е. показано, что результаты астрологических расчетов соответствуют действительности и что это не случайные совпадения.

3. Отсутствуют объективные подтверждения истинности астрологических прогнозов. Напр., знаменитым примером предсказания будущего считались «Центурии» Нострадамуса. Но даже сам Нострадамус признавал, что его предсказания достаточно неопределенны; он заявлял, что может указать точные даты событий, но не хочет этого делать. А. Э. ван Дойзен, Дж. Макгерви, Р. Калвер и П. Янна и др. провели статистические исследования: не было обнаружено никакой взаимосвязи между знаками зодиака и индивидуальными психологическими чертами, профессией, карьерой, здоровьем, муз. способностями, спортивными достижениями, психологической совместимостью, успешностью брака и проч. Астрологи предприняли собственные исследования, результаты к-рых были изучены комиссией Американской ассоциации научных об-в — наличие к.-л. астрологических воздействий не подтвердилось.

Для того чтобы выяснить степень достоверности индивидуальной А., ряд ученых, в т. ч. П. Коудерк и М. Гоклен, проводили эксперименты со сфальсифицированными гороскопами. Подавляющее большинство опрошенных заявило, что они точно изображены в гороскопах, причем это мнение разделили их друзья и родственники. Этот феномен может быть объяснен известным психологическим эффектом: человек склонен принимать на свой счет общие, расплывчатые, банальные утверждения, если ему говорят, что они были получены в результате изучения к.-л. непонятных ему факторов. Гороскопы состоят из общих описаний и предписаний и неопределенных предостережений, к-рые в результате случайных совпадений могут быть интерпретированы как предсказания. Совр. А. по большей части представляет собой форму популярной психологии, дающей иллюзорные решения жизненных и духовных проблем.

Известный астролог Д. Редьяр выступил пропагандистом астропсихологии, акцентирующей внимание на развитии заложенных в человеке

качеств и потенций. Редьяр использовал идеи К. Г. Юнга, предложившего т. н. принцип синхронистичности, согласно к-рому любые гадательные системы представляют собой символический язык описания развивающихся целостных систем (человека, орг-ции, страны) и необъяснимым образом «работают» синхронно с ними. А.— наиболее удобная гадательная система, т. к. можно узнать положение небесных тел на любой момент времени. Однако никакого обоснования своих идей Юнг не дал. Можно говорить только о том, что он воспринял на веру известный герметический принцип «что наверху, то и внизу».

Лит.: *Bouché-Leclercq A.* L'astrologie grecque. P., 1899. Brux., 1963; *Cumont F.* Astrology and Religion Among the Greeks and Romans. N. Y.; L., 1912; *Gorce D.* Astrologie // DHGE. 1930. T. 4. P. 1235–1251; *Gundel W.* Sternglaube, Sternreligion und Sternorakel: aus der Geschichte der Astrologie. Hamburg, 1933. Hdlb., 1959; *idem.* Astrologie // RAC. 1941. Bd. 1. S. 817–831; *Bidez J., Cumont F.* Les magies hellénisées. P., 1938. Vol. 1; *Laistner M. L. W.* The Western Church and Astrology during the Early Middle Ages // HarvTR. 1941. Vol. 34. P. 251–275; *Nallino C.* Astrologia (presso: Muslimani) // Raccolta di Scritti. R., 1944. Vol. 5. P. 1–44; *Sachs A.* Babylonian Horoscopes // J. of Cuneiform Studies. Camb. (Mass.), 1952. Vol. 6; *Riedinger U.* Die heilige Schrift im Kampf der griechischen Kirche gegen die Astrologie, von Origenes bis Johannes von Damaskos. Innsbruck, 1956; *Neugebauer O., Van Hoesen H. B.* Greek horoscopes. Phil., 1959; *Pingree D.* Gregory Chionides and Palaeologan Astronomy // DOP. 1964. Vol. 18. P. 135–160; *idem.* The Astrological School of John Abramius // Ibid. 1971. Vol. 25. P. 189–215; *Gundel W., Gundel H. G.* Astrologumena: Die astrologische Literatur in der Antike und ihre Geschichte. Wiesbaden, 1966; *Gauquelin M.* The Cosmic Clocks: From Astrology to a Modern Science. Chicago, 1967; *idem.* Astrology and Science. L., 1969; *Unger M.* Demons in the World Today. Wheaton, 1971; *Russell E.* Astrology and Prediction. N. Y., 1973; *North J. D.* Astrology and the Fortune of Churches // Proceedings of the Ecclesiastical History Congress. Oxf., 1974; *Van Deussen E.* Astrogenetics: How Your Parents' Genes and Your Season of Birth Can Influence Your Life. Garden City (N. Y.), 1976; *Dean G.* Recent Advances in Natal Astrology: A Critical Review, 1900–1976. Subiaco (W. A.), 1977; *McGervey J.* A Statistical Test of Sun Sign Astrology // The Zetetic. Buffalo, 1977. Vol. 1. N 2. P. 49–54; *Eysenck H., Nias D.* Astrology: Science or Superstition? L., 1982; *Culver R., Ianna P.* The Gemini Syndrome: A Scientific Evaluation of Astrology. Buffalo, 1984; Культура Византии. М., 1989. Т. 2. С. 307–311; 1991. Т. 3. С. 363–370; *Van-der-Varden B.* Пробуждающаяся наука — II: Рождение астрономии. М., 1991; *Боа К., Лутта П.* Лабиринты веры и путь к истине. М., 1992. С. 143–151; *Морей Р.* Астрология и христианство. Новосибир., 1997; *Куртц П.* Искушение погусторонним. М., 1999. С. 517–523; *Stuckrad K. von.* Das Ringen um Astrologie: Jüdische und christliche Beiträge zum antiken Zeitverständnis. B., 2000.

Диак. Михаил Плотников

А. в России. Через визант. культуру славяне знакомились в первую очередь с элементами низовой («народной») рекомендательной А., сводившейся по преимуществу к определению благоприятных и неблагоприятных периодов («добрых» и «злых» дней) для осуществления различных действий в быту, хозяйстве и медицине (диетология, кровопускание), для чего не требовались специальные астрономические наблюдения, а также к простейшим прогностам, предсказания к-рых основывались на сочетании начала лунного месяца (Лунник), календарного года (Колядник, в нем точкой отсчета служило Рождество Христово) или атмосферных явлений (Громник) с днями недели (в первом и последнем случаях возможны комбинации со знаками зодиака и домами), и др. гадательным книгам, использующим астрологическую терминологию (см. *Книги отреченные*). Переводы этих текстов на слав. язык осуществлялись начиная с X в. в Болгарии (через посредство к-рой они проникли на Русь), но за редким исключением (приписки XII–XIII вв. с указанием «злых» дней в *Ассеманиевом Евангелии*, аналогичные указания, а также изображения знаков зодиака в *Изборнике* 1073 г.) дошли в списках не ранее XV в. и продолжали переписываться до XVIII в. Правосл. Церковь осуждала

Изображения знаков зодиака в «Изборнике Святослава». 1073 г. (ГИМ)





использование подобных рекомендаций и прогностиков наряду с др. гаданиями, справедливо рассматривая их как языческие суеверия. По крайней мере с XIV в. в состав южнослав. епитимийных номоканонов (с XV в. известных и на Руси) входит «Правило о верующих в гады и зверя, и часовы имущих, и дни — овы добры, овы злы» (*Смирнов С.* Материалы для истории древнерусской покаянной дисциплины: Тексты и заметки. М., 1912. С. 143–149). Старшие из «Списков книг истинных и ложных», восходящие в своей основе ко времени св. митр. *Киприана* († 1406), упоминают в запрещающей части («богоотметные и ненавидимые книги») «Громовник, Колядник, Мартолог... Астрономия, сиречь Звездосказание» (*Кобяк Н. А.* Индекс отреченных книг, приписываемый митрополитам Киприану и Зосиме // РФА. 1988. Вып. 4. С. 716).

Новый этап распространения астрологических знаний на Руси приходится на кон. XV — 1-ю пол. XVI в., когда после падения Византии, при расширении контактов с лат. зап. культурой в рус. об-ве возрос интерес к «внешней мудрости», к к-рой принадлежала и А. Этому способствовало появление на великокняжеской службе со времени московских вел. князей *Иоанна III* и *Василия III* иностранцев (итальянцев, немцев, англичан), в особенности придворных врачей (к-рых также называли «математиками»), поскольку А. в то время являлась неотъемлемым компонентом медицины. Кроме того, интерес к А. был следствием стремления к определенности (предначертанности) судьбы, отрицавшейся правосл. вероучением.

На Руси убеждение в ложности и вреде А. возросло в кон. XV — нач. XVI в. в связи с осуждением ереси *жидовствующих*, активно занимавшихся А. (по «Шестокрылу» предсказывали затмения и т. п.). Ок. 1524 г. старец Елеазарова мон-ря *Филофей* написал «Послание на злые дни и часы» (ПЛДР. Кон. XV — нач. XVI в. С. 440–455), в к-ром показал, что вера в «злые» и «добрые» дни противоречит вере в Промысл Божий и в справедливость Бога. Об А. писал прп. *Максим Грек* в посланиях, направленных против Н. Булева, «математика» при вел. кн. Василии III. Прп. *Максим* различал 2 астрологических направления: 1) связанное с метеорологией и медициной, 2) на-

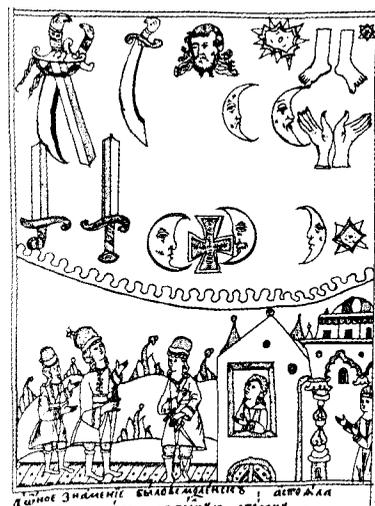
правленное на предсказания судеб людей и исторических событий по звездам. Ссылаясь на иером. *Матфея Властаря*, прп. *Максим* 1-е направление называл «математикой», 2-е — «астрологией». Разница между ними, по мнению книжника, заключалась в том, что «представители математики суть те, которые мудрствуют, что небесные тела имеют владычество над всею тварью и что от их движения зависят наши дела; астролого же суть те, которые при содействии бесовском, посредством звезд, указывают и верят им как богам» (*Максим Грек.* Соч. Серг. П., 1910. Ч. 2. С. 215). А., магия, мантика и др. отреченные знания были строго осуждены на *Стоглавом Соборе* 1551 г. Собор, в частности, указал на уменьшение роли судебных поединков, в основе к-рых лежала вера людей в Божий суд над преступником, из-за случаев обращения участников поединка к профессиональным гадалкам с целью заранее узнать о результате судебного процесса.

Несмотря на проникновение нек-рых представлений об «ученой» А. в высшие слои рус. об-ва (А. увлекался боярин *Ф. И. Карпов*, интересовавшийся известным гос. деятель *М. Г. Мунехин*), по крайней мере с сер. XVI и фактически по 2-ю пол. XVII в., она являлась в Московском гос-ве по сути привилегией если не одного человека, то одного семейства — царской фамилии. Кн. А. М. *Курбский* обвинял царя *Иоанна IV Васильевича Грозного* в том, что тот призывал к себе «чаровников и волхвов... пытающе их о счастливых днях». При лечении царя *Михаила Феодоровича* в 1648 г. врачи прибегали к кровопусканиям, предварительно «изыскав добрый день», врачи *Алексея Михайловича*, благоволившего к астрологам, составили трактаты по врачебной астрологии: *Лев Личюфинус* — в 1657 г., *Самуил Коллинс* — в 1664 г. В 1664–1665 гг. *Алексей Михайлович* обращался за предсказаниями о возможности эпидемии в России, о видах на урожай, об отношениях России с Польшей, Австрией и др. к «математику» *Андреасу Энгельгардту*. Дав расплывчатые ответы, Энгельгардт посоветовал царю найти более сведущего астролога.

В занятиях А. (как и в др. гаданиях и колдовстве) легко мог быть усмотрен умысел на здоровье и жизнь го-

сударя. По этой причине отсутствуют данные даже о боярских гороскопах. За пределами царского дворца А. продолжала сохранять низовой, «народный» характер, при том что тематика псевдоастрологических сочинений существенно расширилась. Иным было положение на правосл. землях Речи Посполитой, где различные прогностики открыто печатались с кон. XVI в. (то, что они публиковались на польск. языке, не могло служить препятствием к их распространению и использованию на Руси).

Положение в Московской Руси неск. изменилось во 2-й пол. XVII в., когда начался процесс формирования придворной культуры, ориентированной на польск. барочную, куда А. входила в качестве одного из составных элементов. Интерес к А.



Комета в виде мечей, наблюдавшаяся в Смоленске. Рисунок из рукописи XVII в. (РНБ)

оживился во всех слоях рус. об-ва, начали распространяться многочисленные иностранные календари с предсказаниями. А. потенциально стала рассматриваться в качестве учебной дисциплины наряду с арифметикой, геометрией и др. «свободными художествами». Об этом свидетельствует составленная переводчиком Посольского приказа *Николаем Спафарием* и подьячим П. Долгово «Книга избранная вкратце о девятих мусах и о седмих свободных художествах» (1672). В 60-х гг. XVII в. по приказу царя С. Лопуцким и М. Мировским была написана картина «Герб Московского государства и иных окрестных государств гербы, а под всяким гербом планеты, под которым каковы»,





иллюстрирующая сюжеты астрологической геральдики.

Царь *Петр I* санкционировал издание отечественного предсказательного календаря, составленного В. Киприяновым не только на основе иностранных сочинений, «но и по старым московским пасхалиям, планидникам, громникам, колядникам и травникам» (*Бородин А. В.* Московская гражданская типография и библиотекари Киприановы // Тр. Ин-та книги, документа, письма. М.; Л., 1936. Т. 5. С. 78–79). Общее редактирование издания осуществлял один из ближайших сподвижников Петра, гр. Я. В. Брюс, поэтому календарь был назван «Брюсов». Сохранилась гороскопическая (натальная) карта Петра (предположительно составлена в 1721–1725). В 1842 г. вместе с гороскопической картой Петра был опубликован ее гороскопический анализ, выполненный астрономом А. И. Лекселем не ранее 1771 г. по просьбе акад. Г. Ф. Миллера, в к-ром астроном отмечал положительные и негативные личные качества Петра I.

В XVIII в. известность астролога приобрел акад. Г. В. Крафт, к-рый в 30-х гг. давал прогнозы о погоде, возможных наводнениях в С.-Петербурге для императрицы *Анны Иоанновны*. В 1740 г. он подготовил гороскоп императора-младенца *Иоанна VI Антоновича* (по др. сведениям, его составил математик акад. Л. Эйлер). Среди простых людей в XVIII–XIX вв. в России продолжала бытовать «народная» А., напр., в виде «Брюсова календаря», образованные люди пользовались западноевроп. расчетно-гороскопной астрологической системой.

В связи с общим интересом к оккультизму и спиритизму в кон. XIX – нач. XX в. оживился интерес к А., в частности среди интеллектуальной и художественной элиты. Активно применял методы астрологического исследования Н. А. Морозов (1854–1946), к-рый в кн. «Откровение в грозе и буре» (1907) каждому образу Апокалипсиса и пророческих книг ВЗ дал астрологическое толкование. В. Я. Брюсов перевел книгу Ж. Орсье об Агриппе Неттесгеймском (М., 1913). Поэт Велимир Хлебников (1885–1922) создал «Доски судьбы», высчитывая временные интервалы между различными значительными историческими событиями, на основе чего строил прогнозы,

в частности предсказал Октябрьскую революцию 1917 г. (*Степанов Н.* Творчество Велимира Хлебникова // *Хлебников В.* Соч.: В 5 т. Л., 1928. Т. 1. С. 42).

После 1917 г. А. в России практически прекратила существование. Оживление интереса к ней началось после 1987 г. В июне 1989 г. в Москве была учреждена Федерация инженеров СССР с научно-техническим центром «Энион», в к-ром открылось отд-ние А. По всей стране появились астрологические академии и школы. Выходят многочисленные издания по астрологии и магии, включая газеты и журналы («Ура-ния», «Домашний астролог», «Российская астрология» и др.). Возникли объединения астрологов, зачастую враждебно настроенные по отношению друг к другу, проводятся конференции и встречи по А. Общественное сознание и страницы периодических изданий подвергаются натиску А. (астрологические рекомендации, таблицы благоприятных и неблагоприятных дней и т. д.); по соображениям социологов, в России в А. верят более 40% населения (Старые церкви, новые верующие: Религия в массовом сознании постсоветской России. СПб.; М., 2000. С. 17). Для совр. астрологических представлений характерен синкретизм, использование понятий кармы, реинкарнации и др. элементов инд. и кит. А.

Архиерейские Соборы РПЦ, проходившие в 90-х гг. XX в., неоднократно отмечали распространение А. в рус. об-ве как негативное явление совр. жизни. *Архиерейский Собор РПЦ 1994 г.* своим определением «О псевдохристианских сектах, неоязычестве и оккультизме» свидетельствует, что люди, разделяющие учения сект и движений, основой к-рых являются оккультизм, А. («Новая эра», «Эра Водолея») и пр., «отлучили себя от Православной Церкви». Лит.: *Пытин А. Н.* Для объяснения статей о ложных книгах // ЛЗАК, 1861. СПб., 1862. Вып. 1; *Керенский Ф. П.* Древнерусские отреченные верования и календарь Брюса // ЖМНП. 1874. Ч. 172. № 3–5; *Кононов Н. Н.* Из области астрологии // Древности: Труды слав. комис. имп. МАО. 1907. Т. 4. Вып. 1; *Святский Д. О.* Астролог Николай Любчанин и альманахи на Руси XVI в. // Изв. Науч. ин-та им. П. Ф. Лесгафта. Л., 1929. Т. 15. Вып. 1–2; *он же.* Очерки истории астрономии в Древней Руси // Историко-астрономические исслед. М., 1961–1966. Вып. 7–9; *Сперанский М. Н.* «Злые дни» в приписках Асманова евангелия // Македонски приглед. София, 1932. Година 8. Кн. 1. С. 45–52; *Гурев Г. А.* История одного заблуждения: Астрология перед судом науки. Л.,

1970; *Рабинович И. М.* О ятроматематиках // Историко-математические исследования. М., 1974. Вып. 19. С. 223–230; *Турилов А. А., Чернецов А. В.* Отреченная книга Рафли // ТОДРЛ. 1985. Т. 40. С. 260–344; *они же.* К изучению «отреченных» книг // Естественнонаучные представления Древней Руси. М., 1988; *Богданов А. П.* О рассуждении Самуила Коллинса // Там же; *Гарэм Э.* Магия и астрология в культуре Возрождения // Избр. тр. М., 1986; *Богданов А. П., Симонов Р. А.* Прогностические письма доктора Андреаса Энгельгардта царю Алексею Михайловичу // Там же; *Плужников В. И., Симонов Р. А.* Гороскоп Петра I // ТОДРЛ. 1990. Т. 43. С. 82–100; *Симонов Р. А., Турилов А. А., Чернецов А. В.* Древнерусская книжность: (Естественнонаучные и сокровенные знания в России XVI в., связанные с Иваном Рыковым). М., 1994; *Щавелева Н. И.* «Астрологическое зеркало» в молитвеннике XI в. // Историко-астрономические исслед. М., 1994. Вып. 24. С. 244–252; *Mathiesen R.* Magic in Slavia Orthodoxa: The Written Tradition // Byzantine Magic / Ed. by H. Maguire. Wash., 1995. P. 155–177; *Хромов О. Р.* Астрология в Древней Руси: (Мат-лы к библиогр.) // Древнерусская книжность: (Творчество и деятельность Стефана Пермского, естественнонаучные и сокровенные знания на Руси). М., 1995; *Симонов Р. А.* Русская астрологическая книжность (XI – 1-я четв. XVIII в.). М., 1998.

Р. А. Симонов, А. А. Турилов

АСТРЮК [франц. Astruc] Жан (19.03.1684 – 5.05.1766), франц. проф. медицины в Тулузе, Монпелье и Париже; с 1730 г. личный врач Людовика XV; автор ряда важных для своего времени работ по медицине и 2 трактатов о бессмертии (1755). В истории библейской науки известен тем, что был одним из первых авторов документальной гипотезы (см. ст. «Пятикнижие»). В 1753 г. А. анонимно опубликовал свой труд о предполагаемых источниках, к-рыми мог пользоваться Моисей при составлении кн. Бытия («Conjectures sur les mémoires dont il paroît que Moyse s'est servi, pour composer le livre de la Genèse»). Намерение А. было в первую очередь апологетическое – он хотел привести доказательства в пользу того, что кн. Бытия восходит к Моисею, против возражений Т. Гоббса, Б. Спинозы и др., выявивших в книге целый ряд повторов, неувязок, противоречий и пр. Не будучи, видимо, знаком с работами Х. Б. Виттера (Jura Israelitarum), где отмечалось, что христ. библеистика этого времени уже была знакома с представлением об источниках, к-рые мог использовать Моисей, А. в своей работе объясняет (замечено, впрочем, уже *Тертуллианом* и блж. *Августинном*) изменение имен Божиих (Элохим и Иегова) в кн. Бытия слиянием 2 источников (mémoires),



совпадающих по содержанию, но отличающихся использованием имен Божиих. 1-й источник («*mémoire A.*»), обнаруживаемый в Быт 1, вводит имя Божие Элогим. 2-й («*mémoire B.*») в Быт 2 и 3 называет Бога Израиля именем Йегова. Материал, к-рый не подходил ни под один из этих источников, А. разделил еще на 10 рубрик, также обозначив их лат. буквами (от С до М). Согласно гипотезе А., Моисей расположил эти документы в виде 4 параллельных колонок. Сказания об одних и тех же событиях соседствовали, не смешиваясь, но поздние переписчики частично нарушили этот порядок, чем и объясняются анахронизмы и повторы в священном тексте.

Исследования А. были продолжены И. Г. *Эйхорном*, он распространил тезис о 2 основных (различающихся употреблением имени Бога) и неск. фрагментарных, второстепенных источниках на все Пятикнижие, при этом также настаивая на авторстве Моисея. Работа А. оказала решающее влияние на исследование Пятикнижия в XIX в., его идеи в классическом виде нашли выражение в концепции Ю. *Велльгаузена*.

Лит.: Астрик Жан // Еврейская энциклопедия. Т. 3. Кол. 372–374; *Lods A. Jean Astruc et la critique biblique au XVIII^e siècle*. Strasbourg; P., 1924; *Savignac J. de. L'œuvre et la personnalité de Jean Astruc* // Nouvelle Clio. 1953. Т. 5. P. 138–147; *O'Doherty E. The Conjectures of Jean Astruc*. 1753 // CBQ. 1953. Vol. 15. P. 300–304; *Крыжелев И. А.* Происхождение Библии: Из истории библейской критики. Ветхий Завет. М., 1964; *Мень А., прот.* Астрик // Словарь по библиологии (в печати).

АТАЯН [арм. Արշալույսի] Роберт Аршакович (7.11.1915, Тегеран — 5.03.1994, Лос-Анджелес, США), арм. музыковед, фольклорист, композитор, педагог, заслуженный деятель искусств Армении (1961). С 1923 г. жил в Ереване. Учился композиции в Ереванской консерватории им. Комитаса у В. Г. Тальяна. С 1944 г. вел курсы общей и специальной гармонии в Ереванской консерватории (с 1962 профессор и с перерывами по 1991 зав. кафедрой теории музыки). С 1951 г. участвовал в фольклорных экспедициях по Армении. В 1955 г. защитил в Ереване дис. на тему «Армянская хазовая нотопись» (см. *Хазы*), к-рая была издана в 1959 г. там же. С 1956 г. сотрудник Ин-та искусств АН Армении. Участник международных и всесоюзных симпозиумов в Армении, России, Ср. Азии, Закавказье,



Р. А. Атаян.
Фотография. 1968 г. (ЦИММК)

Польше, Германии, Англии, Франции, США. Составитель и научный редактор полного академического издания произведений и трудов архим. *Комитаса (Согомоняна)* (Ереван, 1960–1998. 8 т.). Среди учеников А. — Д. Дероян, Л. Еринджакян, С. Саркисян. Похоронен в Ереване.

Разносторонние интересы А. концентрировались в области арм. крестьянского и городского фольклора (систематизация типологических, жанровых, модальных и диалектных признаков), средневек. *монодии* и музыки архим. Комитаса (исследование структурных закономерностей и стилевой эволюции творчества). Исходя из понимания единства вопросов теории, истории и этнологии арм. культуры, А. изучал наследие М. Г. *Екмаляна* и А. Т. Тиграняна. Под рук. А. в Ереване и Москве было издано неск. коллективных музыковедческих работ. Как композитор А. предпочитал вокальный жанр — сольные и хоровые песни, основанные на национальном тематизме и ритме, а также аранжировки средневек. *монодий*.

Соч.: *монографии*: Пособие по изучению новой армянской нотописи. Ереван, 1950 (на арм. яз.); *Атаян Р., Тер-Мартirosян Т.* Учебник элементарной теории музыки. Ереван, 1949, 1980⁴ (на арм. яз.); *Атаян Р., Мурадян М., Татевосян А.* Армянские композиторы. Ереван, 1956; Армянская хазовая нотопись. Ереван, 1959 (на арм. яз.); Гусан Авасти. М., 1962. Ереван, 1963; Армянская народная песня. М., 1965; Армен Тигранян. М., 1966. Ереван, 1981; *Komitas. N. Y.*, 1969; *статьи*: Музыкальное наследие Комитаса // *Комитасакан*. Ереван, 1969. Т. 1. С. 7–83 (на арм. яз.); *Armenische Chasen* // *Beitr. z. Musikwiss.* 1968. Bd. 10. S. 65–82; *Die Armenische professionelle Liederkunst des Mittelalters* // *REArm.* 1970. Т. 7. P. 241–266; Армянская средневековая нотопись // *Музыка народов Азии и Африки*. М., 1973. Вып. 2. С. 168–186; *Elemente der Mehrstimmigkeit in der Armenischen Volksmusik* // *Beitr. z. Musikgeschichte Osteuropas*. Wiesbaden, 1977. Bd. 1. S. 248–267; Элементы многоголосия в армянской народной музыке // *Комитасакан*. Ере-

ван, 1981. Т. 2. С. 143–157; Эскизы неоконченной оперы «Ануш» Комитаса // Там же. С. 42–82 (на арм. яз.); Макар Екмалян. Жизнь // ИФЖ. 1981. № 1. С. 75–83 (на арм. яз.); Макар Екмалян. Творчество // Там же. 1981. № 2. С. 89–105 (на арм. яз.); О тагах и аналогиях между музыкой и другими искусствами в средневековой Армении // *Musica antiqua*. VI. Bydgoszcz, 1982. P. 739–749; Эпические песни Армении // *Musica antiqua*. VII. Bydgoszcz, 1985. P. 601–610. См. также статьи А. в изд.: Музыкальная энциклопедия. М., 1973–1982. 6 т.; MGG; *Essays on Armenian Music* / Ed. by V. Nersessian. L., 1978; Советская Армения: Спец. том. Ереван, 1987 (на арм. яз.); NGDMM.

С. Саркисян

АТБАСАРСКАЯ ЕПАРХИЯ — см. *Петропавловская епархия*.

АТЕИЗМ [от греч. ἄθεος — отвергающий богов, лишенный Божества, безбожник], отрицание Бога, безбожие; с православно-богословской т. зр. — неверие в Бога Иисуса Христа и отрицание Его существования; связанная с этим отрицанием абсолютизация творных сил мира (стихий, природы, человека) и присвоение им божественных свойств; отрицание Божественного *Промысла* и жизни вечной в Царстве Божием.

Многообразие исторических форм безбожия и сопутствующих ему явлений затрудняет классификацию А., к-рая остается неразработанной и в совр. религиоведении, проникнутом духом позитивизма в своих исходных установках и методологии. К числу объективных причин, препятствующих классификации А., следует отнести: 1) отсутствие у А. (взятого в чистом виде) к.-л. положительного учения; основу А., в полном соответствии с этимологией этого слова, составляет отрицание Бога; но и само отрицание логически обосновать А. не может, оказываясь перед парадоксальной и логически неразрешимой задачей — доказать несуществование Бога; 2) соединение этого отрицания с самыми разнообразными, иногда противоположными, философскими теориями — материализмом и идеализмом, пессимизмом и оптимизмом, гуманизмом и антигуманизмом, верой в науку и критикой ее, социальным утопизмом и неверием в социальную справедливость; как следствие — перемещение центра тяжести с отрицания Бога на то или иное конкретное учение; 3) понимание А. внутри определенной религ. традиции: признание атеистами приверженцев иных религ. воззрений, исповедующих др. богов.

Противопоставление А. *теизму* имеет смысл только в том случае, если под теизмом имеется в виду вера в Бога, а не разновидность религиозно-философского направления. Самая общая классификация А. предполагает разделение его на следующие типы: по феноменологическому и социологическому основанию 1) А. индивидуально-личностный и 2) А. групповой или коллективный; по принадлежности к теоретической или практической деятельности 1) А. теоретический (по преимуществу философский) и 2) А. практический (выражающийся в отрицании Бога и Церкви в действиях одного человека или группы и т. н. гос. А., с его законодательной системой и правовой практикой); в свою очередь практический А. может быть разделен на пассивный (отсутствие веры, отрицание бытия Бога) и активный (борьба с верой, религией и Церковью).

Парадокс теоретического А. заключается в том, что, ставя религ. вопрос, существует ли Бог, он пытается найти ответ в философии, неспособной вне отношения к религии разрешить эту проблему. Исключением является собственно религ. философия, опирающаяся на веру в Бога и опыт религ. жизни.

И. Древнегреч. А., возникший в связи с отрицанием греч. богов, культа и *мистерий*, не представляет собой единой традиции, даже принадлежащие к одному направлению *Демокрит*, *Эпикур* и их рим. последователь *Лукреций*, дающие немало оснований для того, чтобы считать их атеистами, связаны между собой не столько особым пониманием богов и отрицательным отношением к религ. культу, сколько общностью атомистических представлений о природе. В эпоху классики и эллинизма учения А. возникают и исчезают на фоне постепенно разрушающейся античной мифологии, соперничества религии и культуры, знакомства с иными религиями и чужеземными культами. Значительная роль в обмирщении религии и мифологии принадлежит поэзии, к-рая перевела античную мифологию на язык художественной лит-ры и театра, смешала ее с вымыслом и стала изображать жизнь богов по аналогии с жизнью людей. На зависимость греч. поэзии от *элевсинских мистерий* обращает внимание ряд исследователей: термин *ἄθεος*, по-видимому, изначально

означающий «лишенный божества», впервые появляется у поэтов — Пиндара в «Пифийских песнях» (*Pythia*. 4. 162 — «безбожных стрел»), Эсхила в «Евменидах» (*Eumenides*. 151 — «просителя безбожного») и Софокла (*Electra*. 124 — «безбожных убийств»). Однако особенностью греч., а затем и рим. А. становится связь с философией; именно на этой почве «безбожие» превращается в «мировоззрение» с притязаниями на теоретическое обоснование и истину; здесь в общих чертах складывается тип философского неверия со всеми возможными подходами, точками зрения и обоснованиями, к-рые, несмотря на принципиальные различия между язычеством и христианством, будут характерными и для последующей истории А. в Европе. При этом в Греции философов, вообще отвергавших существование богов (т. е. атеистов в совр. смысле этого слова), было мало; об этом говорит «список атеистов», составленный автором трактата «Об учениях философов» Клитомахом. *Цицерон*, опиравшийся на многочисленные доксографические материалы, в кн. «О природе богов» (I 2; I 63) к атеистам причисляет поэта Диагора Мелосского, философа Феодора из Килены и философа-софиста *Протагора* (ок. 480 — ок. 410 до Р. Х.), к-рый, предвосхищая мысль И. Канта о невозможности доказательства как бытия Бога, так и Его небытия, утверждал: «О богах я не могу знать ни того, что они существуют, ни того, что их нет, ни того, каковы они по виду. Ибо многое препятствует знать это: и неясность вопроса и краткость человеческой жизни» (*Diels*. В 4; см. также А 23). Соч. Протагора о богах было сожжено, и автору пришлось бежать, спасаясь от преследования. *Секст Эмпирик* в кн. «Против ученых» кроме названных атеистов упоминает софистов Продика и Крития (IX 1. 50–57), а к занимающим среднюю позицию в вопросе о существовании богов относит Эпикура (341–270 до Р. Х.), к-рый, «по мнению некоторых, сохраняет бога для толпы, но не признает его с точки зрения сущности вещей» (IX 1. 58; см.: *Epicurus*. *Epist.* ad Menoecum. 123), а также предшественников европ. позитивизма — скептиков, к-рые, полагая, что боги существуют и их надо почитать, избегают «опротечивости в философском исследовании» (IX 1. 49) и не смеют сказать о богах ничего опре-

деленного. Особое внимание Секст Эмпирик уделяет *Евгемеру* из Мессины (кон. IV — нач. III в. до Р. Х.), к-рый, по-видимому, впервые выдвинул социологический аргумент, сводя происхождение греч. религии к общественной жизни, и объяснял в кн. «Священная запись» веру в богов существованием в древности великих людей — основателей религии и культа, обожествленных и почитаемых за свои деяния. О том, что эта теория могла казаться в древности убедительной, говорят факты обожествления греч. царей (потом рим. императоров) после смерти, а иногда и при жизни — Птолемей II Филадельф (IV в. до Р. Х.) еще при жизни получил титул «бога Филадельфа», — впрочем, это не означало, что «обожествленных» почитали наравне с традиц. богами. За развенчание греч. многобожия и мифологии Евгемер удостоился похвалы от блж. *Августина*, отмечавшего, что он описал греч. богов не в «баснословных бреднях», а установил «с исторической тщательностью», что «все подобного рода боги были люди и смертные» (*De civ. Dei*. VI 7).

Древнегреч. толкование «нечестивого» (*ἀσεβής*) как атеиста, отрицающего Бога, оскверняющего святых, пренебрегающего культом или не почитающего истинных, с греч. т. зр., общепризнанных гос. богов, во многом близко библейскому объяснению безбожия, а может быть, воспроизводит его. *Платон* в 10-й кн. «Законов» (907d–910d) перечисляет религ. преступления, за к-рые следует сурово наказывать нечестивых: это «отрицание богов», «отрицание промысла богов», «богослужения, не предусмотренные законом». Сходства и совпадения, обнаруживаемые в понимании христианством, иудаизмом и язычеством внутренней связи между «благочестивым» и верой в Бога, «нечестивым» и безбожием, имеют глубокий религ. смысл и могут быть объяснены единством человечества — «от одной крови Он произвел весь род человеческий...» (Деян 17. 26). Двойное толкование термина «безбожие» является характерным и для греков. *Диоген Лаэртский*, излагаая учение стоиков, писал: «...дурной человек безбожен («безбожный» говорится в двух смыслах: «противоположный божественному» и «отрицающий божественное...»)» (VII 1. 119). Историческими примерами древнегреч. понимания

А. стали: решение афинского суда, приговорившего *Сократа* к смертной казни за «введение других богов», изгнание Анаксагора, обвиненного в «безбожии», бегство из Афин *Аристотеля*, опасавшегося быть привлеченным к суду, и др. многочисленные случаи преследования за действительные или мнимые расхождения с узаконенным почитанием богов. Хотя невозможно утверждать, что античная философия со сложившимися в ней умозрительными способами обсуждения проблем, в т. ч. касающихся богов или бога, с необходимостью вела к теоретическому «А.», тем не менее очевидно, что античные философские учения, несмотря на их существенные различия — от понимания богов как явления «космической жизни» у Демокрита, Эпикура и Лукреция (А. Ф. Лосев) до близких к монотеизму Сократа, Платона, Аристотеля, *Плотина*, — скорее расшатывали традиц. религию и мифологию, чем укрепляли ее. В. С. Соловьёв в ст. «Жизненная драма Платона» писал: «Для темной веры греческая философия, как и впоследствии и христианская религия, казалась атеизмом» (С. 200). Однако не все античные философы выглядели в глазах современников противниками народной религии, в своем большинстве они не отвергали культ — основу греч. и рим. религий, и потому уже не считались «нечестивыми» и «атеистами». Блж. Августин даже утверждал, что «мудрецы их, так называемые философы, школы имели различные, а храмы чтители общие» (De vera religione. I 1). Эти слова блж. Августина могут быть поняты в том смысле, что греч. вера при отсутствии разработанной догматики и теологии не могла не быть терпимой к разнообразным воззрениям относительно богов, полагая основным критерием веры богопочитание и благочестие, часто принимавшие внешний и формальный характер.

II. Свящ. Писание рассматривает безбожие в неск. аспектах, понимание к-рых проясняет истоки и суть А. и связанных с ним теоретических и исторических проблем. В ВЗ сам термин «безбожник» употребляется крайне редко (2 Макк 4. 13; 3 Макк 2. 2), функции его несет слово «нечестивый» (*rāšā'*), противоположное по смыслу понятию «благочестивый». Непосредственно о безбожии и богоотрицании говорится в Пс 13. 1:

«Сказал безумец в сердце своем: «нет Бога!» — «безумец» здесь означает человека нечестивого и грешного, а потому «беззаконного», нарушающего божественный и земной закон, не имеющего страха Божия (Пс 35. 2–5), хулящего имя Божие («люди безумные хулят имя Твое» — Пс 73. 18), отрицающего Бога в помыслах своих («В надмении своем нечестивый пренебрегает Господа: «не взыщет»; во всех помыслах его: «нет Бога!»» — Пс 9. 25). В тесной связи с отрицанием Бога в ВЗ стоит отступничество, к-рое также считается безбожием и изменой своему Богу («не хотим мы знать путей Твоих!» — Иов 21. 14), сотворение себе новых богов и поклонение им («Может ли человек сделать себе богов, которые, впрочем, не боги?» — Иер 16. 20) и вообще представления «язычников» о богах (Пс 113. 10–16). Этот мотив отступничества от истинного Бога или незнания Его в границах земного исторического времени подчеркивается в НЗ ап. *Павлом* в качестве основной черты безбожия; апостол упрекает в безбожии исповедующих многобожие язычников: «...вы были в то время без Христа... были безбожники (ἄθεοι) в мире» (Еф 2. 12). Пророческие слова ап. Павла об «отступлении» в конце времен (2 Фес 2. 3) объясняют безбожие как приуготовление путей для *антихриста*; в них безбожие рассматривается в виде зримых знаков пришествия антихриста: «...ибо день тот не придет, доколе не придет прежде отступление и не откроется человек греха, сын погибели...». Следствием этого «отступления» станет осуждение безбожников: «... да будут осуждены все, не веровавшие истине, но возлюбившие неправду» (2 Фес 2. 12). Называя антихриста «человеком греха», «беззаконником» (2 Фес 2. 3, 8), апостол раскрывает религиозно-онтологическую и нравственную суть безбожия, различающегося лишь мерой — от средоточия всего греха, зла и лукавства «по действию сатаны» (2 Фес 2. 9) у антихриста до неверия в истину «для своего спасения» (2 Фес 2. 10) у отступника-безбожника.

С распространением благой вести о Христе вопрос о «безбожии» становится одним из самых острых в спорах христиан с иудеями и язычниками. Неоплатонику *Порфирию* приписывают весьма характерное для язычника высказывание о христианах: «Они — нечестивые безбож-

ники, отвергнувшие отечественных богов, благодаря которым держится всякий народ и всякое государство...» (*Wilamowitz-Möllendorf*. Ein Bruchstück. S. 101). Обсуждение этого вопроса занимает важное место в сочинениях **христ. апологетов**. Мч. *Иустин Философ* (I Apol. 13) и *Афинагор* (Legat. pro Christian. 10. 1) опровергают существующие среди язычников и иудеев представления о христианах как безбожниках и обвиняют в безбожии язычников; *Феофил* (Ad Autol. III 7–8) считает безбожным и демоническим само религ. миропонимание греков, в к-ром или вообще отрицается личное бытие Бога, или же признание богов сопровождается постыдными рассказами об их распутстве и коварстве, *Татиан* (Contr. graec. 23) возмущается безнравственностью язычников, их любовью к зрелищам «безбожных и преступных действий». *Тертуллиан* в своем апологетическом сочинении пишет о «суеверии» и «безбожии» язычников (Ad nationes I 10) и высмеивает их религ. представления. Мч. *Иустину*, к-рый писал, что «все безбожны одни в глазах других; потому что не одно то же почитают» (I Apol. 24), принадлежит важное теоретическое положение, высказанное им, по-видимому, впервые в раннехрист. лит-ре, позволяющее объяснить, почему безбожием в мире именуют не только отрицание Бога вообще, но и веру в др., неистинных богов. Свт. *Афанасий Великий* в «Слове о воплощении Бога Слова» пишет, что Спаситель пришел на землю ради обновления человека, когда «идолобесие и безбожие овладели вселенною, и сокрыто стало ведение о Боге...» (De incarn. Verbi 14), а в «Слове против язычников» изобличает «языческое и идольское безбожие» (Og. contr. gent. 46), усматривая его в созданных язычниками нелепых, противоречивых представлениях о богах и формах их почитания. Блж. Августин в соч. «Об истинной религии» подвергает критике заблуждения манихеев и язычников, противопоставляет их воззрениям христианство, истинную религию; в соч. «О граде Божием» осуждает демоническое мировоззрение язычников, их многобожие и антропоморфные представления о жизни богов.

III. Для философской мысли **ср. веков** А. не характерен. В эту эпоху философия рассматривалась в качестве *ancilla theologiae* («служанки

богословия»), и независимо от того, толковалась ли эта роль для богословия и философии в положительном или отрицательном смысле, бесспорно, что связь христ. богословия и философии исключала в теоретической области саму возможность сомнения в существовании Бога. Теория «двойственной истины», получившая известность в араб. аристотелизме и признанная лишь нек-рыми из схоластов (П. Абеляр и др.), способствовала размежеванию богословия и философии, а затем и их противопоставлению, но не вела непосредственно к А. Еретические учения, отпадавшие от христианства и сопровождавшие его в течение всей истории, хотя в пылу борьбы иногда и назывались атеистическими, а их предшественники — атеистами (безбожниками), на самом деле таковыми не являлись. К числу получивших известность атеистических произведений этой эпохи обычно относят анонимный трактат «О трех обманщиках».

Эпоха **Возрождения** с ее антропоцентризмом, опорой на человека и выдвиганием его как «меры вещей» на первый план, с неустанными попытками создания свободного от требований средневека богословия культурного пространства, обмирщением жизни и возникновением автономной (светской и политической) морали всего лишь готовит условия для буд. атеистических учений, но в своей основе все еще остается религ., несмотря на то что границы христианства размываются и древний мир с его религией и культурой становится неотъемлемой частью возрожденческого гуманизма. Отдельные нападки на религию и институт папства, стремление «исправить» религию, привести ее в соответствие с культурными и жизненными запросами своего времени не могут считаться А. в строгом смысле этого слова прежде всего потому, что не предполагают отрицания Бога и критику католич. Церкви совмещают с верой в спасительность христианства. Характерна в этом отношении фигура *Эразма Роттердамского* (1469–1536); крупнейший представитель «христианского гуманизма», переводчик и комментатор Свящ. Писания и трудов отцов Церкви с такой силой высмеивает нравы католич. духовенства в своих художественно-назидательных сочинениях («Похвала глупости» и др.), что они начи-

нают рассматриваться чуть ли не в качестве атеистической лит-ры.

Из большого числа разнообразных направлений и течений философской и общественной мысли эпохи Возрождения наиболее близок к А. **пантеизм** — мировоззрение, в основе к-рого лежит отождествление Бога и природы. Это отождествление, в случае последовательного его проведения, с необходимостью ведет к отрицанию личного Бога, и только непоследовательностью в выводах можно объяснить, почему мн. приверженцам этого направления удалось избежать упреков в А. С нек-рыми оговорками к атеистам эпохи Возрождения следует отнести философов, стоящих на позиции пантеизма, — Пьетро Помпонаци (1462–1525), Дж. Бруно (1548–1600), Т. Кампанеллу (1568–1639), Дж. Ч. Ванини (1585–1619).

Взаимные обвинения в безбожии (А.) католиков и протестантов, продолжавшиеся длительное время в связи с Реформацией, объяснимы конфессиональной враждой и не имели под собой строгого теоретического обоснования.

IV. Вновь европ. философии XVII–XVIII вв., проникнутой идеями **рационализма** и ориентированной на научное (эмпирическое) познание законов природы, идеалом к-рого становится механико-математическое естествознание, наиболее близкими к А. оказываются пантеизм, **деизм** и материализм. Традиции пантеизма продолжает Б. Спиноза (1632–1677), философ, прославивший в общественном мнении своей эпохи «атеистом», несмотря на то, что учение о *Deus sive natura* (Боге или природе) было главным в его философии. Этому представлению об А. Спинозы в немалой степени содействовали, с одной стороны, его разрыв с традиц. иудаизмом, а с др. — его отрицание Боговоплощения, неприятие Иисуса Христа как воплотившегося Слова (С. 629–631), толкование Библии в качестве литературно-исторического памятника.

В философии Просвещения в тесной связи с абсолютизацией человеческого разума, освобожденного от «предрассудков», верой в разум как средство решения всех проблем и утопическими проектами переустройства об-ва на «разумных» началах переоценке подвергается отрицательное отношение к А. В тео-

ретических спорах о «естественных правах» человека, «вольномыслии» и «веротерпимости» предпринимаются попытки реабилитировать А. и уравнивать его с христ. верой. Широкое распространение получает философия деизма, в своем крайнем выражении признающая Бога только в качестве Творца мира и отрицающая Промысл Божий, подменяющая христианство «естественной религией», в к-рой нет места для чуда, тайны, авторитета и священства (*Вольтер*, Ж. Ж. Руссо, Д. Юм и др.). С большим сочувствием об А. и атеистах пишет П. Бейль (1647–1706), автор «Исторического и критического словаря», первым высказавший мысль о возможности об-ва, состоящего из одних атеистов (Т. 1. С. 160–161). Английские деисты Дж. Толанд (1670–1722) и А. Коллинз (1676–1729) не отрицают бытие Вечного Существа, однако в своих критических воззрениях относительно христианства и христ. учения о Боге и Церкви мало чем отличаются от атеистов. Д. Юм (1711–1776) сомневается в достоверности событий, излагаемых в Свящ. Писании, отвергает чудеса и таинство *Евхаристии* (Соч. Т. 2. С. 93, 354), а также аргументы в пользу бессмертия души; Бога признает лишь в крайне отвлеченной форме «Верховного (или Высшего) Существа», «первопричины и перводвигателя универсума» (Т. 1. С. 689–690), объясняет происхождение первоначальной религии «заботами о житейских делах, а также... надеждами и страхами» (Т. 2. С. 322). Наиболее известные представители франц. деизма — Вольтер (1694–1778) и Руссо (1712–1778) признают существование Бога, но их понимание Бога не идет дальше представлений о Нем как об анонимном Верховном Существо, в лучшем случае обеспечивающем правосудие и моральный порядок. Формально не являясь атеистами и выступая против А., они тем не менее остаются противниками Церкви и христианства. Когда *Французская революция* объявила о «дехристианизации» религии, отменила христ. летоисчисление и сначала заменила в 1793 г. христ. богослужение надуманным «культом Разума», а потом декретом 1794 г. установила культ «Верховного Существа» и почитание его в бывш. христ. церквях, именно идеи Руссо и Вольтера были положены в основу этого декрета.

В формировании безрелиг. идеологии, подготовившей Французскую революцию со всеми ее трагическими событиями, особое место принадлежит франц. материализму — учению, к-рое сводит явления духа и душевную жизнь человека к «материи» или к телесной «природе» и по своим исходным положениям враждебно религ. вере. Механистические и натуралистические учения Ж. О. де Ламетри (1709–1751), позднего Д. Дидро (1713–1784) и К. А. Гельвеция (1715–1771) вполне могут быть отнесены к А., однако наиболее рьяно это мировоззрение, лишенное философской глубины и опирающееся на заблуждения ума и чувств, представлено в многочисленных антирелиг. и антицерковных сочинениях П. А. Гольбаха (1723–1789) и в главном его труде «Система природы», в к-рых происхождение религии он объяснял непросвещенностью людей, их невежеством, а также корыстными интересами духовенства.

V. XIX в. Немецкая классическая философия, от *Канта* до *Гегеля* включительно, несмотря на ряд выдвинутых ею сомнительных идей и учений — в частности, о становящемся *Абсолюте*, об отношениях религии и философии и философской вере, — тем не менее сохраняет внутреннюю связь с христианством и считает его абсолютной религией (Ф. В. Й. Шеллинг, Г. В. Ф. Гегель). Это не помешало левым гегельянцам эволюционировать сначала к деизму и пантеизму, а затем к открытому А. (Д. Ф. Штраус, Б. Бауэр, А. Руге, Л. Фейербах, К. Маркс и др.). В числе яростных критиков Гегеля был его современник А. Шопенгауэр (1788–1860), атеист по своим убеждениям, развивавший не без влияния со стороны буддизма философию «ничто» и отрицавший существование Бога.

В XIX в. получает широкое распространение теоретический А.; он связан с философскими направлениями своего времени — позитивизмом, антропологической философией, *анархизмом*, материализмом и философией жизни. Пронизаны духом неверия и скептицизма многочисленные исследования в области истории религии, ее происхождения и возникновения. Под влиянием позитивной философии и эволюционной теории Ч. Дарвина, механически перенесенной на общественную жизнь и толкование религии, А. начинает рассматриваться в качестве

необходимой составляющей «научного мировоззрения».

Хотя основные представители «первого» позитивизма, О. Конт (1798–1857), Г. Спенсер (1820–1903), не считали себя атеистами, сама позитивная философия была не только выражением факта секуляризации жизни европейца, но и эволюционировала в сторону А.: Конт в «Слове о положительном мышлении», развивая мысли, высказанные его предшественниками, А. Р. Ж. Тюрго, Ж. А. Н. Кондорсе и К. А. Сен-Симоном, рассматривает историю человечества как процесс последовательной смены стадий, перехода от «теологической, или фиктивной, стадии» (с ее фазисами — *фетишизмом*, политеизмом и монотеизмом) к «метафизической или абстрактной», и далее к «положительной, или реальной», т. е. научной, к-рая устанавливает «естественные законы»; Ж. М. Гюйо (1854–1888) в кн. «Иррелигиозность будущего» объясняет происхождение религии с социологической т. зр., считает ее исторически оправданным «полезным заблуждением», от к-рого совр. научный мир избавляется; Е. Дюринг (1833–1921), позитивист и социалист, полагал, что при социализме религия должна быть запрещена.

Создатель антропологической философии, один из крупнейших теоретиков, А. Л. Фейербах (1804–1872), был крещен в католич. церкви, в детстве мечтал стать священником евангелической церкви, в ун-те в течение года изучал теологию, потом увлекся философией. Последователь, а затем критик Гегеля, он обращается к принципу субъективности, но в отличие от Канта вместо «трансцендентального субъекта» в основу философии полагает учение о человеке. Если в своей ранней кн. «История философии Нового времени» (1833) Фейербах принимает учение Р. Декарта, у к-рого доказательства бытия Бога связаны с наличием в человеческом мышлении врожденной идеи Бога, то в поздних сочинениях он, используя с нек-рыми изменениями те же ходы мысли, приходит к противоположному результату — к убеждению, что Бог есть всего лишь представление человека, что человек «не может задаваться вопросом, что такое Бог сам по себе» (Т. 2. С. 48); тем самым он полностью отрицает христ. учение о Боге и Церкви, отвергает авторитет Свящ. Писа-

ния и Предания. Отрицая существование Бога в Себе, Фейербах не замечает, что на основании той же логики следовало бы и мир толковать всего лишь как человеческое представление (как это делал Шопенгауэр в кн. «Мир как воля и представление»). Чтобы избежать произвола, связанного с индивидуальным представлением о Боге, Фейербах прибегает к «абсолютному мерилу» — «родовому сознанию». Человек, по Фейербаху, носитель родового сознания, из самой природы человека проистекает идея Бога и религии. Он пишет: «Бог есть откровение внутренней сути человека, выражение его «Я»» (Там же. С. 42); это означает, что человек раздваивается, его сущность отчуждается и «объективируется», получает идеальную реальность «Бога» и власть над человеком. «Божественная сущность есть не что иное, как человеческая сущность, освобожденная от границ природы» (Т. 1. С. 165), Фейербах т. о. полагает, что «тайна теологии заключена в антропологии»: сводя понимание человека к родовому сознанию, к отношениям любви «я» и «ты», он считает, что направленность сознания на «другого» объясняет «объективацию», происхождение идеи Бога. В основании христ. религии, по Фейербаху, лежит ложный «объект»; любовь человека к человеку объективируется в виде любви человека к Богу. Разоблачая неистинный объект, каким в глазах Фейербаха является Бог, и критикуя воображение как источник понятия о «совершенном существе», он якобы «возвращает» любви ее истинный «объект» — другого человека. Подлинный и единственный смысл религии Фейербах видит в любви человека к другому человеку: «человек человеку — бог» (Т. 2. С. 308) — таково основоположение А. Фейербаха, раскрывающее суть этого учения; христ. веру в Богочеловека он пытается заменить псевдорелигией человекобога. «Атеизм, — пишет Фейербах, — отрицает существо, отвлеченное от человека, которое называется Богом, чтобы на его место выставить в качестве истинного действительное существо человека...» (Т. 2. С. 807).

Последующая история А. в лице нигилистов, М. Штирнера (1806–1856) и Ф. Ницше (1844–1900), вскоре опровергла веру Фейербаха в то, что, упразднив идею Бога, можно сохра-



нить «человека». Критик Фейербаховской «религии человека» Штирнер в кн. «Единственный и его собственность» в страшном по своему смыслу эпиграфе, с к-рого начинается 2-я часть, писал: «У порога нового времени стоит «богочеловек». Исчезнет ли к переходу этого периода бог в этом богочеловеке, и действительно ли скончается богочеловек, если в нем умрет лишь бог?» (С. 104). Упрекая Фейербаха в непоследовательности, Штирнер считает, что надо преодолеть «человека», освободить «я» («единственного») от всякой зависимости, освободить не только от Бога, но и от человека, в к-ром, пусть даже и в скрытой форме, сохраняется связь с Богом.

Др. теоретик А., племянник главного раввина в г. Трире К. Маркс (1818–1883), родился в семье, глава к-рой незадолго до рождения сына принял таинство Крещения. Маркс тоже был крещен и даже венчался в церкви, но не питал интереса ни к религии своих предков, ни к христианству и уже в ранней молодости стал атеистом. Значение А. для учения Маркса чрезвычайно велико. К своей философии диалектического и исторического материализма он приходит через А. Однако А. в качестве «критики религии», являясь исходным пунктом всего мирозерцания и учения Маркса, получает свое обоснование через само это учение и только т. о. повышается в своем статусе и становится т. н. «научным атеизмом». Знакомство с трудами Фейербаха сыграло важную роль в формировании атеистических воззрений Маркса и его сподвижника Ф. Энгельса. Признавая в целом правильным учение Фейербаха о Боге как проекции человеческих чувств, надежд и страхов и дополняя его теориями «фетишизма» и «олицетворения» (Маркс К., Энгельс Ф. ПСС. М., 1955–1981². Т. 1. С. 98; Т. 20. С. 639), Маркс и Энгельс, по мере разработки философско-политического учения, находят ошибки в атеистических воззрениях своего предшественника. Основной недостаток они видят в узости антропологического подхода и поэтому считают необходимым выявить социальные и экономические предпосылки возникновения веры в Бога и религии. В созданной Марксом концепции общественно-экономической формации религия рассматривается в качестве одной из форм об-

щественного сознания, «надстройки», к-рая определяется «базисом» (или экономическими отношениями) и полностью зависит от изменений в нем. Однако Маркс, к-рый считал, что история, вплоть до коммунизма как ее завершения, характеризуется последовательной сменой общественно-экономических формаций (одного базиса другим), не заметил, что религия, в частности христианство, не исчезает со сменой «старого базиса», как должно было бы произойти согласно его теории. Это упущение пытался исправить Энгельс в работе «Людвиг Фейербах...», дополнив теорию положением об относительной самостоятельности «надстройки», но тем самым был ограничен главный тезис Маркса об определяющей роли «базиса» и все учение приобрело предположительный характер, потеряло ясность и смысл. Учение Маркса, в основе к-рого лежало ложное убеждение, что вера в Бога есть следствие определенных социально-экономических отношений и что с изменением общественных условий исчезнет религия, имело крайне отрицательное значение для судеб человечества, оно стало теоретическим оправданием революции и насилия над людьми, «оружием» в борьбе с христ. верой и Церковью.

3-й крупнейший представитель А., Ницше, выходец из рода священников, в течение всей жизни вел тяжбу с Богом, завершившуюся тяжелым душевным заболеванием. О важности и нерешенности для Ницше вопроса о Боге говорит тот факт, что написанные в состоянии болезни тексты он подписывает именами «Дионис» или «Распятый». Ницше — создатель новой разновидности А., мистического А. Если Фейербах пытался обосновать свой А. с позиции «человека», Маркс — «общества», то для Ницше основной темой становится «культура». Под культурой Ницше понимает целостное историческое образование, тип жизни, в основании к-рого лежит миф как «высшая ценность». Культура как система ценностей, по Ницше, рождается из мифа, живет верой в миф и умирает со смертью мифа. Уже в ранней работе «Происхождение трагедии из духа музыки», пытаясь найти ключ к пониманию античной культуры, Ницше обращается к анализу греч. религии и мифологии и выделяет два определяющих начала —

аполлоновское (красоты, соразмерности, разума) и дионисийское (экстатичности, хаоса, воли к жизни), соответствующие греч. богам — *Аполлону и Дионису*.

В концепции «нигилизма», разрабатываемой в поздних сочинениях, речь идет о кризисе европ. культуры, истоки к-рой Ницше непосредственно связывает с христианством и с христ. представлениями о Боге. В соч. «Веселая наука», констатируя факт оскудения веры в Европе XIX в., Ницше пишет: «Величайшее из новых событий — что «Бог умер» и что вера в христианского Бога стала чем-то не заслуживающим доверия» (Т. 1. С. 662). Высказывание «Бог умер» известно со времен Ф. Гёльдерлина и Гегеля. В «Лекциях по философии религии» Гегель говорил: «Бог умер, Бог мертв — это самая страшная мысль... с этим связана высшая боль, чувство совершеннейшей безнадежности, утрата всего высшего» (С. 290). Но затем у Гегеля сказано: «После воскресения следует прославление Христа и торжество вознесения одесную Бога (Отца)...» (Там же). У Ницше формула «Бог умер» используется в совершенно противоположном смысле. Ницше, так же как и Фейербах, отрицает Бога в Себе, для него Бог существует только в вере. Крушение веры в Бога, в «высшую ценность» означает, по Ницше, наступление эпохи нигилизма, когда вслед за разрушающейся основой «мир кажется обесцененным» (Воля к власти. С. 13) и наступает период декаданса и разрушения культуры. Ницше справедливо связывает нигилизм с А., с утратой веры в Бога, но заблуждается, подобно др. атеистам, полагая, что Бог создается людьми; только этими соображениями можно объяснить слова Ницше «Бог умер» и веру его в преодоление эпохи нигилизма путем «переоценки ценностей», создания нового мифа как основы новой эпохи. Таким мифом становится учение о «сверхчеловеке», и этим «сверхчеловеком», считает Ницше, нужно заполнить образовавшуюся со «смертью Бога» пустоту бытия. Этот сверхчеловек, носитель смысла и ценностей, полагает Ницше, наделяет бытие смыслом, он, а не Бог, творец бытия.

Отношение Ницше к христианству — крайне отрицательное, к Христу — двойственное, образ Христа его одновременно притягивает и отталкивает.



Критика Ницше христианства строится на произвольных допущениях: он объясняет христианство из иудаизма, дополненного античной философией (моралью Сократа) и учением ап. Павла о Церкви, и по существу не видит никаких различий между христианством и иудаизмом; он противопоставляет христианство Христу и считает, что именно христианство Его исказило, навязало учение, к-рого у Самого Него не было. Столь же произвольно его восприятие Самого Иисуса Христа, в Нем Ницше видит не Бога, а заслуживающий внимания «психологический тип». Понимание христианства у Ницше — одно из слабейших мест его философии.

К известным атеистам XIX в. относятся идеолог анархизма социалист П. Ж. Прудон (1809–1865), утверждавший, что «Бог — это зло»; вульгарные материалисты Л. Бюхнер (1824–1899), К. Фохт (1817–1895), Я. Молешотт (1822–1893), естествоиспытатель Э. Геккель (1834–1919), автор кн. «Мировые загадки».

VI. Трагическая история XX в. с войнами и революциями, уничтожением людей в концлагерях и преследованиями христиан и христ. Церкви не может быть понята во всей ее глубине вне осмысления безбожия, массового отступления от христ. веры и гос. А., к-рые стали характерными чертами этой эпохи. Теоретический А. в XX в. малооригинален, в основном он воспроизводит аргументы предшествующих эпох с нек-рыми видоизменениями, соответствующими духу времени, и развивается в русле сложившихся в прошлом направлений: материализма, позитивизма, философской антропологии (персонализма) и анархизма; из новых течений разделяют А. отдельные представители *экзистенциализма* (Ж. П. Сартр, А. Камю) и аналитической психологии (З. Фрейд, Т. Райк, Э. Фромм). Откровенно враждебную позицию по отношению к религии и Церкви занимают последователи Маркса, выступающие под лозунгом «воинствующего материализма и атеизма» (К. Каутский, В. И. Ленин, Л. Д. Троцкий, И. В. Сталин, Мао Цзедун и др.).

Б. Рассел (1872–1970), логик, математик и философ-неопозитивист, считал себя не атеистом, но «агностиком». В лекциях с программным названием «Почему я не христианин?» он критикует известные со

времен *Ансельма Кентерберийского* и *Фома Аквинского* доказательства существования Бога и «моральный аргумент» Канта, однако критика его не нова и держится на заимствованных положениях. Не самостоятелен и малоубедителен Рассел и в отрицании религии; он считает христ. веру делом воспитания и привычки, «веру в ад» — изъясном христианства, а Церковь — тормозом прогресса. По своим воззрениям мало чем отличаются от позитивизма и склонны толковать вопросы происхождения религии с атеистических позиций представители франц. *структурализма* и постмодернизма (К. Леви-Строс и др.).

Ж. П. Сартр (1905–1980) в своей основной кн. «Бытие и ничто», исследуя проблему человеческого существования в мире, не замечает «присутствия» в нем Бога; в работе «Экзистенциализм — это гуманизм» он пишет о своей принадлежности к атеистическому экзистенциализму (С. 321) и прибавляет: «Экзистенциализм — не такой атеизм, который растрачивает себя на доказательство того, что Бог не существует. Скорее он заявляет следующее: даже если бы Бог существовал, это ничего бы не изменило» (Там же. С. 344). Неверие в Бога, скептицизм по отношению к христианству и Церкви характерны и для сочинений экзистенциалиста А. Камю (1913–1960), к-рый опирался на учение Ницше о «смерти Бога», разрабатывая собственную концепцию «метафизического бунта» личности в эпоху нигилизма.

Попытку заново решить вопрос о происхождении и природе религии предпринял З. Фрейд (1856–1939), учение к-рого в существенных пунктах, несмотря на новизну применяемых методов, воспроизводит пройденный европ. А. ошибочный путь. Фрейд родился в традиц. евр. семье, но, по собственному признанию, «всегда был неверующим и был воспитан без религии» (Избр. С. 339); на формирование его воззрений оказали влияние Дарвин и в нек-рой степени Шопенгауэр. В определении общих причин возникновения веры в Бога Фрейд следует за Фейербахом: выводит происхождение религии из чувства природной и социальной «зависимости» человека и разделяет теорию «проецирования» вовне внутреннего мира «я». В описании структуры душевной жизни и «механизмов» проецирования

Фрейд опирается на свое учение о соотношении «сознательного и бессознательного психического» и «сверх-Я», к к-рым он в конечном счете и пытается свести все многообразие религ. жизни. Фрейд использует для объяснения религии психоаналитический метод, разработанный им для лечения неврозов. В возникновении религии, или «психомифологии», по Фрейду, действуют все те же механизмы психического «я», к-рые определяют характер сновидения, творчества, душевного заболевания и т. д. В работах «Тотем и табу», «Будущее одной иллюзии», «Неудовлетворенность культурой» и др. Фрейд весьма произвольно рассматривал миф и религию в качестве особого зашифрованного языка символов, маскирующего истинную проблему — стремление человека к удовольствиям и связанный с их удовлетворением страх. Фрейд объясняет религ. и мифологические символы «Эдиповым комплексом» и др. психическими образованиями, в основе к-рых, согласно его теории, лежат биологические «влечения», якобы определяющие жизнь человека, развитие об-ва и культуры. В соч. «Массовая психология и анализ человеческого «Я»» Фрейд без всякого обоснования утверждал, что христианство культивирует «обманное представление (иллюзию)» — Иисуса Христа (Там же. С. 100), а в своей поздней концепции он толкует религию как форму «коллективного невроза».

Эту сомнительную идею Фрейда усиленно развивали и пытались обосновать его последователи Т. Райк и Э. Фромм на материалах истории раннего христианства и христ. догматики. В своей трактовке христианства они опираются на ошибочную концепцию «мифа о Христе», одним из авторов к-рой был представитель мифологической школы А. Дреус, и на его же теорию решающей роли гностицизма в формировании христ. вероучения. Несмотря на существенные отличия в подходах к исследованию христологического догмата (Райк — психоаналитик, Фромм соединяет психоанализ с марксизмом), оба они придерживаются атеистических убеждений и обнаруживают поверхностное знакомство с христ. догматикой, рассматривают христианство в качестве мифа, сложившегося на основе религ. фантазии и «Эдипова комплекса», искусственно противопоставляют



Богу Отцу «мятежного Сына» и исходят из надуманной концепции «усыновления».

К атеистическому мировоззрению близки и представители совр. постмодернистских концепций «смерти Бога» (М. Фуко, Ж. Делёз, Ф. Гваттари и др.), «отсутствия Бога», «теологии без Бога», балансирующие на грани веры и неверия в существование личного Бога.

VII. 1. Теоретический А. в России в силу особенностей ее религ. и исторического пути получает распространение лишь в XIX в. Истоки большинства атеистических учений в России берут свое начало в европ. философии XVIII–XIX вв. Сначала франц. просветители и энциклопедисты, затем Прудон, Фейербах и Маркс, последовательно сменяя друг друга, становятся властителями дум оппозиционно настроенной интеллигенции в России, а через нее приобретают известность в самых различных слоях об-ва. Для неск. поколений рус. революционеров до появления марксизма особое значение в социальных науках имели воззрения Р. Оуэна, Ш. Фурье и Прудона, в философии — антропологическое учение Фейербаха, вульгарный материализм и позитивизм. Основные идеи Фейербаха — понимание человека из природы и объяснение религии из чувства зависимости человека от мира — в рус. обличительной философской и публицистической лит-ре воспроизводились в разных вариациях и, как правило, связаны с завуалированной критикой религии, христ. этики и христ. представлений о человеке и его отношении к Богу.

Рус. атеистическая лит-ра XIX в. не богата самостоятельными теоретическими и философскими обоснованиями А. Оригинальность рус. А. проявилась в другом: 1) в продумывании до крайних пределов той или иной атеистической концепции, независимо от радикальности следующих из нее выводов и отрицаний; 2) в превращении А. в целостное мировоззрение и жизнепонимание, в некую разновидность веры; 3) в немедленном практическом применении «на деле» этой веры. Возможно, этими обстоятельствами объясняются весьма условные границы между теоретическим и практическим А. в России и почти неизбежная трансформация теоретической позиции в политическую.

История А. в России, если иметь в виду его активные формы, тесно переплетена с историей политической борьбы, атеистическая составляющая присутствует во всех политических движениях, поставивших своей целью низвержение монархии; разрушение монархии в 1917 г. и создание безбожного тоталитарного гос-ва — печальные итоги этой борьбы.

Хотя последовательно продуманная логика А. вслед за отрицанием Бога требует отрицания «помазанника Божия», царя, возникновение и распространение атеистических убеждений в России свидетельствует о существовании обратной логики, когда оппозиция власти и отрицание монархии привели к критике Церкви и религии, к утрате веры в Бога и самому настоящему А. Этим путем к А. пришли В. Г. Белинский, А. И. Герцен, Н. Г. Чернышевский, Д. И. Писарев и мн. др.

С нач. XIX в. наблюдается постепенно возрастающая роль А. в развитии общественно-политических процессов в России. Декабризм, нигилизм и социализм разных оттенков обозначили основные вехи распространения А. В движении декабристов значение атеистических воззрений еще не велико. П. И. Пестель (1793–1826), один из главных теоретиков движения, придерживался деистических взглядов, что нашло отражение и в написанной им «Русской Правде», где сначала говорится о «естественном разуме», а потом о Евангелии (С. 115). Непосредственное отношение к А. имело стихотворение А. П. Барятинского (1798–1844) «О Боге», в к-ром автор приводит известные по атеистической лит-ре аргументы и пишет: «При виде зла, покрывающего весь мир, если бы даже Бог существовал, — нужно было бы Его отвергнуть» (С. 440).

Нигилизм, несмотря на его сложный состав, объединяющий различные антигос. течения, родствен А. В определении Герценом (1812–1870) нигилизма как революционного отрицания — «нигилизм это логика без структуры, это наука без догматов, это безусловная покорность опыту и безропотное принятие всех последствий» (Собр. соч. С. 349) — нельзя не увидеть косвенного признания бездуховности и беспринципности этого движения; основу «веры нигилиста» составляет борьба с властью, ради к-рой все средства хороши. По

мнению Герцена, история рус. нигилизма начиналась с Белинского и Бакунина и была продолжена петрашевцами и нынешним поколением революционеров. На вопрос: «Что же наше поколение завещало новому? — Герцен отвечал, — Нигилизм» (Там же).

М. А. Бакунин (1814–1876), один из родоначальников европ. анархизма, яростный критик религии и Церкви, революционер по складу своего ума и характеру, имел о христианстве крайне искаженные представления; освобождение человека от эксплуатации и из-под власти гос-ва он непосредственно увязывал с отрицанием Бога. Используя мнимый аргумент от «свободы», Бакунин в одном из своих писем, опубликованных в качестве самостоятельного трактата, писал: «Если Бог существует, то человек — раб; но человек может и должен быть свободным; тогда Бог не существует» (Бог и Государство. С. 19). Еще мрачнее звучит его следующий афоризм: «Вольтер сказал: Если б не было Бога, его следовало бы придумать. А я... говорю, что если бы Бог существовал, то было бы необходимо Его уничтожить» (Там же. С. 21). Экстремистские взгляды Бакунина сделали возможным его союз с С. Г. Нечаевым, организатором заговорщической и террористической группы, автором беспрецедентного по своему цинизму «Катехизиса революционера». Атеистических убеждений придерживался и сподвижник Бакунина по анархизму П. А. Кропоткин (1842–1921), к-рый в своем проекте буд. об-ва не находит места для религии.

В. Г. Белинский (1811–1848), лит. критик и публицист, в своих религ. и философских воззрениях прошел сложный путь от примирения с действительностью до неприятия ее и А.; в известном письме к Н. В. Тоголо от 3 июля 1847 г. он обличает рус. духовенство и правосл. Церковь, утверждая, что «она всегда была опорой кнута и угодницей деспотизма», считает, что русские — «глубоко атеистический» народ, что России не нужны ни проповеди, ни молитвы. М. В. Буташевич-Петрашевский (1821–1866), ученик Белинского, последователь Фурье, не высказывал своего А. открыто, более того, обосновывал свои симпатии к коммунизму его близостью к учению Христа (Философские и общественно-политические



произведения петрашевцев. С. 424–425); о том, как он понимал это учение, свидетельствуют его слова: «Мы осудили на смерть настоящий быт общественный, надо приговор наш исполнять» (Там же. С. 389). Его сподвижник Н. А. Спешнев (1821–1882) в письмах к Э. Хоецкому пытался преодолеть Фейербаха, он считал, что «антропотеизм» — религия; ему, по-видимому, принадлежит высказанное впервые в рус. лит-ре положение, что у Фейербаха «вместо Бого-человека мы имеем теперь человеко-бога» (Там же. С. 496).

Н. Г. Чернышевский (1828–1889), родившийся в семье священника, какое-то время сочетал искреннюю веру в Бога с любовью к сочинениям Фурье и Оуэна; затем увлекся чтением Фейербаха, из к-рого «знал наизусть» целые страницы. Автор большого количества социально-политических и экономических работ, Чернышевский не оставил специальных сочинений, посвященных обоснованию А., о его А. можно судить на основании его общей материалистической концепции природы, учения о человеке и об-ве, в к-рых отсутствует к.-л. упоминание Бога, а сами теории свидетельствуют о том, что, согласно убеждениям Чернышевского, нет никакой иной реальности, кроме существующего во времени мира.

Атеистические учения в большей или меньшей мере разделяли лит. критик и публицист Н. А. Добролюбов, один из наиболее последовательных сторонников нигилизма, Д. И. Писарев, идеолог «революционного интеллигентского меньшинства» П. Н. Ткачѳ, близкие к народничеству Н. К. Михайловский, П. Л. Лавров.

Отрицание Православия и борьба с Церковью приобретают программный характер в рус. марксизме. Несмотря на нек-рые (временные) тактические уступки верующим, с начала распространения марксизма в России становится очевидной принципиальная несовместимость марксистской идеологии и религ. веры. С позиций «воинствующего атеизма» написаны статьи рус. марксистов Г. В. Плеханова (1856–1918) и др. В особенности велика роль Ленина (1870–1924), теоретика А. и организатора массовых преследований и арестов духовенства, священников и мирян РПЦ.

2. Проблема «атеизма» в рус. религиозно-философской и бого-

словской лит-ре XIX–XX вв. Проф. С. С. Гогоцкий в своем «Философском Лексиконе» в ст. «Атеизм» дает весьма подробное изложение вопроса. К общим причинам возникновения А. он относит: 1) наступление «эпохи крайнего развращения народов» и 2) «поврежденность мысли» у человека; к специальным — то, что увлеченный миром конечных вещей «человек не сознает внутренней необходимости в идее Божества, отрицает то самое, на чем утверждается жизнь его и мира. Это полное безверие, полный атеизм по содержанию и по форме». Гогоцкий различает «атеизм полусознательный», связанный с опытом жизни, и сознательный, опирающийся на метафизические исследования, в основе к-рых положены начала, противные «идее Божественного существа»; он считает, что к А. «неминуемо ведет» материализм, сенсуализм и пантеизм; причисляет к атеистам Эпикура, Гоббса, Ламетри и вульгарных материалистов.

Ф. М. Достоевскому принадлежит исключительная заслуга в установлении внутренней связи между А., нигилизмом и социализмом; в книгах «Преступление и наказание», «Бесы», «Братья Карамазовы» и др., в публицистических статьях и заметках он с необычайной пронизательностью и полнотой запечатлел онтологию и психологию нигилиста-революционера, атеиста нового типа.

Проф. МДА В. Д. Кудрявцев-Платонов в ст. «О первоначальном происхождении рода человеческого» критикует атеистические концепции религии, объясняющие ее возникновение и развитие как «эволюцию» от политеизма к монотеизму и характерные для эпохи Просвещения теории происхождения религии из чувства страха и зависимости от природы. В. С. Соловьѳ в дис. «Кризис западной философии» (1874) критикует антропологический принцип Фейербаха и самообожествление «я» у Штирнера (Т. 1. С. 122–126); в кн. «Оправдание добра» он отмечает, что термин «А.» в Римской империи означал как веру в др. богов — именно поэтому язычники «признавали христиан безбожными», — так и неверие вообще (Т. 8. С. 115). Н. Н. Страхов в 1881 г. после покушения на Государя Императора в своих «Письмах о нигилизме» назвал нигилизм «суррогатом религии» (С. 98); останавливаясь на его религ. истоках, он писал:

«Нигилизм это грех трансцендентальный, это грех нечеловеческой гордости, обуявшей в наши дни умы людей, это чудовищное извращение души...» (С. 75). Н. П. Гиляров-Платонов в работе «Откуда нигилизм?» отмечает связь нигилизма с безбожием, определяет его как «мессианскую веру в пустое место», в отрицание вообще, в разрушение (С. 7), различает теоретический и практический нигилизм. По мнению Гилярова-Платонова, за исключением Бакунина не приходится говорить о самостоятельном значении теоретического нигилизма в России. Проф. МДА А. Д. Беляев в обширной монографии «О безбожии и антихристе» пишет, что ««безбожием» называется отрицание истины бытия Божия: безбожник — тот, кто думает и говорит, что Бога нет» (С. 3), и далее он отмечает, что уже «забвение о Боге и пренебрежение Его законом» (С. 7) справедливо оценивается верующими людьми как безбожие. Остановившись на понимании слов ап. Павла, обращенных к Ефесянам («вы были в то время без Христа... безбожники в мире» — Еф 2. 12), Беляев, в согласии с совр. ему толкованиями, пишет, что «*θεος* означает не только отрицающего истину бытия Божия, но и оставленного Богом человека...» (С. 18; ср.: С. 26); Еф 2. 12, по Беляеву, содержит три смысла: «оставление человека Богом», «удаление человека от Бога» и «расстройство человеческой природы» (С. 19). Различая теоретический и практический А. и называя нек-рых представителей античного, новоевроп., рус. А. и основные течения научной и общественной мысли XIX в., пораженные грехом безбожия, Беляев в самом общем виде анализирует и критикует их, что объяснимо специальными целями его исследования — толкования антихриста и безбожия в последние времена мира. В 1-й части книги Беляев высказывает излишне оптимистический взгляд на историю XIX в., полагая, что А. идет на спад. С. Н. Трубецкой в кн. «Учение о Логосе в его истории» рассматривает веру в качестве необходимой предпосылки жизни человека и характеризует новоевроп. А. как особую веру «в прогресс», «в грядущее царство Божие без настоящего Бога» (С. 4). Трубецкой пишет: «Если верующие признают сущее, предвечное Божество, то большинство современных ате-



истов сознательно или бессознательно верит в человека, или в человечество как Божество становящееся» (С. 3–4). Свящ. Павел *Флоренский*, говоря об А. в России, замечает, что «у нас и сам афеизм по-своему религиозен» (С. 207). С. Н. *Булгаков*, лично переживший опыт безбожия и рассказывающий о нем в своих «Автобиографических заметках», связывает А. с нигилизмом и верой в «прогресс» человечества. Специально вопросам критики А. посвящены статьи *Булгакова* «Религия человекобожия у Л. Фейербаха» и «Карл Маркс как религиозный тип», написанные в 1905–1906 гг. В 1-й статье философия Фейербаха отнесена к разновидности «атеистической религии», а ее создатель представлен как «проповедник религии человечества», «религиозный учитель гуманитарного атеизма» (Два Града. Т. 1. С. 10). Здесь же *Булгаков* противопоставляет две формы А.: антропоеизм Фейербаха и нигилизм Штирнера, пишет о двойственной и противоречивой природе европ. гуманизма, гуманизма с Христом и без Христа (С. 67). Во 2-й статье *Булгаков* справедливо отмечает зависимость в атеистических взглядах Маркса от Фейербаха, но не видит принципиальных различий между ними, приводит цитату из «Капитала» Маркса и утверждает, что «это Фейербах, переведенный на язык политической экономии...» (Там же. С. 100). К лучшим исследованиям «рус. атеизма» принадлежит ст. *Булгакова* «Героизм и подвижничество» в сб. «Вехи», посвященном анализу исторических судеб и путей рус. интеллигенции. Об А. рус. интеллигенции *Булгаков* пишет: «Его мы приняли, как последнее слово западной цивилизации, сначала в форме вольтерьянства и материализма французских энциклопедистов, затем атеистического социализма (Белинский), позднее материализма 60-х годов, позитивизма, фейербаховского гуманизма, в новейшее время — экономического материализма и самые последние годы — критицизма. На многоветвистом дереве западной цивилизации, своими корнями идущем глубоко в историю, мы облюбовали только одну ветвь...» (Вехи. С. 32). Об увлеченности рус. «революционной» интеллигенции атеистической философией пишут в сб. «Вехи» Н. А. *Бердяев* (С. 20), С. Л. *Франк* и др. В ст.

Франка «Этика нигилизма» дан глубокий анализ онтологических оснований безбожия.

Октябрьский переворот и последовавшая за ним социальная катастрофа вновь заставили обратиться к теме А., в частности к вопросу о его роли в этих событиях. Е. Н. *Трубецкой* в 1918 г. писал в кн. «Смысл жизни»: «Что такое эта кровавая анархия, которая с такою силою проявилась в России? Это — проявление крайнего практического безбожия». Обосновывая свою мысль, *Трубецкой* напоминает, что слово «религия» означает «связь», то, что связывает и соединяет людей в об-во; при отсутствии религ. связи отношения между людьми определяются сугубо «биологическим принципом борьбы за существование» (С. 203–204). Изданный в 1918 г. «Из Глубины. Сборник статей о русской революции» тематически продолжает линию «Вех», возлагает ответственность за происшедшую катастрофу на атеистически и революционно настроенную интеллигенцию, но вместе с тем выдвигает новые проблемы, связанные с темой безбожия. С. Л. *Франк*, в частности, ставит вопрос: «Как и почему случилось, что народ... прозванный народом-богослужителем, стал народом-нигилистом, кощунственно попирающим все свои святыни?» (С. 319). Проф. А. И. *Введенский* в разгар развернутой офиц. советскими властями кампании по пропаганде массового А. открыто выступал против него с защитой христ. религии и веры в Бога (см. его соч. «Судьба веры в Бога и борьба с атеизмом»).

Бердяев в ряде статей по истории общественной и философской мысли в России относит возникновение А. в среде рус. левой интеллигенции к сер. XIX в. В кн. «Философия неравенства» он рассматривает А. — «новую религию» социалистов и коммунистов — в качестве «отрицания высшего смысла жизни» (С. 47), обещания Царства Божия на земле, но без Бога. «Революционный социализм, — пишет *Бердяев*, — есть один из антихристовых соблазнов» (С. 157). В кн. «Истоки и смысл русского коммунизма» он дает подробный анализ основных философско-политических течений, подготовивших революцию 1917 г., останавливается на учениях Герцена, Белинского, Чернышевского, Бакунина и др. *Бердяев* пишет об исторической

судьбе А. в России: «В первоисточках русского атеизма заложено было повышенное, доведенное до экзальтации чувство человечности. Но в последних результатах русского атеизма, в воинствующем безбожии, получившем власть, человечность переродилась в новую бесчеловечность» (С. 35). В одной из своих последних книг, «Истине и Откровении», *Бердяев* посвящает целую главу анализу совр. форм безбожия — взглядов Фейербаха, Маркса, Ницше, Н. Гартмана, Сартра и М. Хайдеггера (оценка к-рого противоречива). *Бердяев* пишет о различиях между «дневным безбожием» XIX в., к-рое верило в верховенство разума и просвещение, и «ночным безбожием» XX в., характеризующимся состоянием ужаса и безнадежности (С. 90–91), проводит различие между «без-божием» и «анти-божием» (С. 93). Отмечая, что в основе безбожия и всех совр. разновидностей А. лежит «омертвление» веры как следствие глубокого религ. кризиса, к-рый охватил человечество, и может быть преодолен только возвращением к живой христ. вере, *Бердяев* присоединяется к сторонникам концепции «богооставленности» и усматривает в богооставленности промыслительное значение. Для обоснования своей позиции он ссылается на слова Иисуса Христа «Боже Мой! Боже Мой! — для чего Ты Меня оставил?» (Мф 27. 46) и делает следующий вывод: «Очевидно, то, что называют Промыслом, может выражаться и в том, что Бог покидает мир, уходит из него. Судьба мира и человека таинственно осуществляется и через богооставленность, через уход из мира» (С. 92).

Прот. *Георгий Флоровский* в кн. «Пути русского богословия» отмечает, что «вся история русской интеллигенции проходит в прошлом веке под знаком религиозного кризиса» (С. 289); этот кризис он находит у Писарева, Добролюбова, В. В. Лесевича, Чернышевского.

Лит.: Ист. I. *Wilamowitz-Möllendorf U., von.* Ein Bruchstück aus des Schrift Porphyrus geg. die Christen // ZNW. 1900. Bd. 1: СДХА. II. ФРГФ. Ч. 1; *Маковельский А. О.* Софисты. Баку, 1940–1941. Вып. 1–2; *Цицерон Марк Туллий.* О природе богов // *оп. же.* Философские соч. М., 1985; *Секст Эмпирик.* Против ученых // Соч.: В 2 т. М., 1976. Т. 2; *Диоген Лаэртский.* О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов / Пер. М. Л. Гаспарова. М., 1986; *Этикур.* Письмо к Менекею // *Лукреций.* О природе вещей. М.; Л., 1947. Т. 2; *Пиндар, Вакхилид.* Оды: Фрагменты / Пер. М. Л. Гаспарова.



М., 1980; *Эсхил*. Трагедии / Пер. С. Апта. М., 1978; *Софокл*. Драмы / Пер. Ф. Ф. Зелинского. М., 1990; *Платон*. Законы // Соч.: В 4 т. М., 1994. Т. 4; *Соловьев В. С.* Жизненная драма Платона // Соч. СПб., 1913. Т. 9.

III. Анонимные атеистические трактаты: Бич веры. Мысли Спинозы. О трех обманщиках. М., 1969; *Бруно Д.* Диалоги. М., 1949; *он же*. Изгнание торжествующего зверя. СПб., 1914; *Помпонаци П.* Трактаты о бессмертии души. М., 1990; *Кампанелла Т.* Город Солнца. М., 1954; Свободомыслие и атеизм в древности, в Средние века и в эпоху Возрождения. М., 1986.

IV. *Спиноза Б.* Избр. произв.: В 2 т. М., 1957. Т. 2; Английские материалы XVIII в.: В 3 т. М., 1967–1968; *Бейль П.* Исторический и критический словарь: В 2 т. М., 1968; *Юм Д.* Соч.: В 2 т. М., 1996; *Вольтер Ф. М.* Бог и люди: В 2 т. М., 1961; *он же*. Философский словарь // Философские соч. М., 1988; *Руссо Ж. Ж.* Эмиль, или О воспитании. М., 1913; *Ламетри Ж.* Человек-машина // Соч. М., 1976; *Дидро Д.* О достаточности естественной религии // Соч.: В 2 т. М., 1986. Т. 2; *Гельвеций К. А.* Соч.: В 2 т. М., 1973–1974; Французские просветители о религии: Сб. М., 1960; *Гольбах П. А.* Избр. произв.: В 2 т. М., 1963.

V. *Штраус Д.* Жизнь Иисуса. М., 1992; *Bauer V.* Kritik der evangelischen Geschichte der Synoptiker. Zürich, 1841–1842. Bd. 1–3; *idem*. Das entdeckte Christentum. Zürich, 1843; *Конт О.* Дух позитивной философии: Слово о положительном мышлении. СПб., 1910; *Гойо М.* Иррелигиозность будущего. М., 1909; *Тегель Г. В. Ф.* Лекции по философии религии // Философия религии: В 2 т. М., 1977. Т. 2; *Фейербах Л.* История философии Нового времени // История философии: В 3 т. М., 1967; *он же*. Избр. философские произв.: В 2 т. М., 1955. Т. 2; *Штраус Д.* Единственный и его собственность. СПб., 1906; *Маркс К., Энгельс Ф.* Об атеизме, религии и церкви: Сб. М., 1971; *Ницше Ф.* Соч.: В 2 т. М., 1996. Т. 1; *он же*. Воля к власти // ПСС. М., 1912. Т. 9; *Прудон П. Ж.* Что такое собственность? М., 1919.

VI. *Рассел Б.* Почему я не христианин? М., 1987; *Сартр Ж. П.* Экзистенциализм — это гуманизм // Сумерки богов. М., 1989. С. 319–344; *Камю А.* Бунтующий человек. М., 1990; *Фрейд З.* Избранное. Л., 1969. Т. 1; *он же*. Человек по имени Моисей и монотеистическая религия. М., 1993; *Фромм Э.* Догмат о Христе. М., 1998; *он же*. Психоанализ и религия // Сумерки богов. С. 143–221; *Древс А.* Миф о Христе. М., 1923–1924; *он же*. Происхождение христианства. М., 1930; *Ясперс К.* Ницше и христианство. М., 1994; *Bloch E.* Gesamtausgabe. Fr./M. 1968. Bd. 14: Atheismus im Christentum. VII. 1. *Пестель П. И.* Русская Правда: 2 ред. // Восстание декабристов: Док-ты. М., 1958. Т. 7; *Барятинский А. П.* О боге // Избр. социально-политические и философские произв. декабристов. М., 1951. Т. 2. С. 437–440; *Герцен А. И.* Собр. соч.: В 30 т. М., 1960. Т. 20. Кн. 1; *он же*. Об атеизме, религии и церкви. М., 1976; *Огарев Н. П.* Избр. социально-политические произв. М., 1952–1956. Т. 1–2; *Бакуин М. А.* Собр. соч. и писем. М., 1934–1935. Т. 1–4; *он же*. Бог и Государство. Пг., 1919; *Белинский В. Г.* ПСС. М., 1953–1959. Т. 1–13; Философские и общественно-политические произведения петрашевцев. М., 1955; *Чернышевский Н. Г.* Избр. философские соч. М., 1938; *Добролюбов Н. А.* О религии и церкви. М., 1960; *Писарев Д. И.* ПСС: В 6 т. СПб., 1894; Д. И. Писарев об атеизме, религии и церкви. М., 1984; *Ткачев П. Н.* Соч.: В 2 т. М., 1975–1976; *Лавров П. Л.* Философия и социология: Избр.

произв.: В 2 т. М., 1965; *Плеханов Г. В.* Об атеизме и религии в истории общества и культуры. М., 1977; *Луначарский А. В.* Об атеизме и религии: Сб. М., 1972; *Ленин В. И.* О религии и церкви: Сб. М., 1966; *он же*. Об атеизме, религии и церкви. М., 1969; Деятели Октября о религии и церкви. М., 1968.

2. *Прокопович Ф.* Рассуждение о бессмертии. М., 1784; *Югоцкий С. С.* Философский Лексикон: В 4 т. М., 1857. Т. 1. С. 215–219; *Достоевский Ф. М.* ПСС: В 30 т. Л., 1976; *Кудрявцев-Платонов В. Д.* Соч. Серг. П., 1893–1894. Т. 2; *Соловьев В. С.* Собр. соч.: В 10 т. СПб., 1911–1914; *Страхов Н. Н.* Письма о нигилизме // Борьба с Западом в нашей литературе: В 3 кн. СПб., 1890. Кн. 2; *Гуляров-Платонов Н. П.* Откуда нигилизм? М., 1904; *Беляев А. Д.* О безбожии и антихристе. М., 1898. Ч. 1; *Трубецкой С. Н.* Учение о Логосе в его истории. М., 1906; *Кожевников В.* Отношение социализма к религии вообще и к христианству в частности. М., 1908; *он же*. Религия человекобогия у Фейербаха и Конта. Серг. П., 1913; *Флоренский П., свящ.* Соч.: В 4 т. М., 1994. Т. 1; *Булгаков С. Н.* Автобиографические заметки. П., 1991; *он же*. Два Града. М., 1911. Т. 1–2; Вехи: Сб. ст. о рус. интеллигенции. М., 1909; Из глубины: Сб. ст. о рус. революции. М.; Пг., 1918; *Трубецкой Е. Н.* Смысл жизни. М., 1918; *Введенский А. И.* Судьба веры в Бога и борьба с атеизмом // Мысль. Пг., 1922. № 2; *Бердяев Н. А.* Философия неравенства. П., 1970; *он же*. Истоки и смысл русского коммунизма. П., 1955; *он же*. Истина и Откровение. СПб., 1996; *Флоровский Г., прот.* Пути русского богословия. П., 1981. (Структура библиографического списка соответствует последовательности материала в статье.)

Исслед.: *Ланге А.* История материализма. СПб., 1881–1883. Т. 1–2; *Корсунский И. Н.* Судьбы идеи о Боге в истории религиозно-философского мирозерцания Древней Греции. Х., 1890; *Рихтер Р.* Скептицизм в философии. СПб., 1910. Т. 1; *Шнем Г.* Очерк развития русской философии. Пг., 1922; *Mauthner F.* Der Atheismus und seine Geschichte im Abendlande: In 4 Bd. Stuttgart; B., 1920–1923; *Maunier Ф.* Атеизм в эпоху Великой Французской революции. Л.; М., 1924; *Lubac H. de.* Le drame de l'Humanisme athée. P., 1945; *Heidegger M.* Nietzsche: Pfullingen, 1961. Bd. 1–2; *Федотов Г. П.* Трагедия интеллигенции // Полн. собр. статей. П., 1967. Т. 1; *Зернов Н.* Русское религиозное возрождение XX века: Пер. с англ. П., 1974; *Кюнг Г.* Существует ли Бог?: Пер. с нем. Б. м., 1982; *Langthaler R.* Kritischer Rationalismus: Eine Unters. zu Aufklärung u. Religionskritik in der Gegenwart. Fr./M.; N. Y., 1987; *Зеньковский В. В.* История русской философии. П., 1989. Т. 1–2; *Scepticism and Irreligion in the Seventeenth and Eighteenth Centuries / Ed. R. H. Popkin, A. Vanderjagt.* Leiden, N. Y., 1993.

А. Т. Казарян

А. в СССР берет начало в трудах основоположников марксизма. Конкретные положения атеистического учения применительно к условиям России были разработаны в трудах В. И. Ленина «Социализм и религия» (1905), «Материализм и эмпириокритицизм» (1909), «Об отношении рабочей партии к религии» (1909), «Классы и партии в их отношении к религии и церкви» (1909), «О значении воинствующего мате-

риализма» (1922), мн. др. сочинениях и в его переписке. Критика религии и Церкви для рус. марксистов в нач. XX в. служила конкретной практической цели — свержению монархии и приходу к власти. Для дореволюционной России, где гос. религией было Православие, а законодательство не знало понятия «свобода совести» (в смысле права не исповедовать никакой религии), пропаганда А. означала разрушение основ традиц. государственности.

В СССР А. стал не только гос. идеологией, но и составной частью политической практики. Можно выделить следующие направления в развитии А. в СССР: 1) продолжение теоретического обоснования А.; 2) создание правовой базы для ограничения деятельности (в некоторые периоды — вплоть до ликвидации) религ. орг-ций; 3) конкретные мероприятия гос-ва и атеистической части об-ва по борьбе с религией и религ. орг-циями. Главная особенность советского гос. А. — партийное руководство всей атеистической работой (см.: *Дамаскин (Орловский), игум.* Гонения на Русскую Православную Церковь в советский период // ПЭ. Т. РПЦ. С. 179–190).

Уже в первых декретах Советского гос-ва, направленных на секуляризацию церковного имущества и на ограничение влияния Церкви, проявляется очевидная приверженность новой власти к А. Декрет о земле, принятый на Съезде Советов 26 окт. 1917 г., объявил о национализации всех монастырских и церковных земель «со всем их живым и мертвым инвентарем, усадебными постройками и всеми принадлежностями». Затем последовали декреты «О расторжении брака» (16 дек. 1917), «О гражданском браке, о детях и о ведении книг актов состояния» (18 дек. 1917), к-рые лишили церковный брак юридической силы и передали ведение актов гражданского состояния гос. органам. Постановление советского правительства от 11 дек. 1917 г. передало учебные заведения, принадлежавшие религ. орг-циям, в ведение Наркомата просвещения. 20 янв. 1918 г. Наркомат гос. призрения издал приказ, отменивший гос. субсидии на содержание церквей и духовенства. Венцом советского законодательства кон. 1917 — нач. 1918 г., ставшего основой развертывания атеистической пропаганды и агитации, атеистического воспита-

ния, стал декрет от 23 янв. 1918 г. «Об отделении церкви от государства и школы от церкви».

Следствием этих законов и подзаконных актов стало полное изъятие принадлежавших религ. орг-циям материальных ценностей всех видов, запрет на преподавание религии в учебных заведениях, исключая собственно богословские, к-рые, однако, почти все были закрыты в 1918–1919 гг., религ. воспитание в организованных формах также запрещалось. Дозволенное декретом 1918 г. частное преподавание религии с 1929 г. интерпретировалось исключительно как право родителей обучать религии собственных детей. В 20-х гг. прекратился выпуск религ. журналов и газет. Серьезные препятствия возникли для реализации гражданами провозглашенного новой властью права исповедовать религию и создавать религ. орг-ции, поскольку регистрация общин и предоставление им помещений для отправления религ. обрядов (богослужения вне храмов были запрещены) теперь полностью зависели от произвола атеистической власти.

Основы для развития атеистического законодательства содержались в советских Конституциях (1918, 1924, 1936 и 1977). Первые Конституции лишили духовенство политических и части гражданских прав (т. н. «лишенцы») и предоставили свободу действий атеистам. Конституция 1924 г. гарантировала только свободу антирелиг. пропаганды, религ. пропаганда была запрещена, права верующих ограничивались «отправлением религиозного культа». Конституция 1936 г. установила равенство всех граждан перед законом и в избирательных правах, однако действовавшее законодательство жестко ограничило в правах на религ. деятельность духовенство и верующих, устанавливая препятствия в регистрации общин, запрещая отправлять богослужение вне специальных помещений, заниматься религ. воспитанием своих детей, совершать колокольный звон и крестные ходы.

Наблюдение за исполнением атеистического законодательства в РСФСР, а затем и в СССР осуществляли правительственные органы. Сначала этим занимался Наркомат юстиции РСФСР, при нем и его органах на местах в 1918 г. были созданы специальные отделы по реализации

декрета «Об отделении церкви от государства». С образованием СССР этим вопросом ведали НКВД РСФСР и Секретариат по делам культов при Председателе ВЦИК (24 авг. 1924 – 8 апр. 1929), Постоянная комиссия по вопросам культов при Президиуме ВЦИК (с 1929). 7 мая 1934 г. был создан первый всесоюзный орган — Постоянная центральная комиссия по вопросам культов при Президиуме ЦИК СССР. После упразднения комиссии в 1938 г. ее функции были распределены между НКВД СССР, Наркоматами юстиции республик и местными Советами. 14 сент. 1943 г. создан *Совет по делам РПЦ*, 19 мая 1944 г. — Совет по делам религ. культов при Совнаркоме СССР. Аналогичные структуры появились в республиках СССР. 8 дек. 1965 г. оба Совета были слиты в *Совет по делам религий* при Совмине СССР, к-рый ликвидирован 14 нояб. 1991 г.

Важной частью атеистической политики советской власти являлись атеистическая пропаганда и атеистическое воспитание. Уже в первые годы существования РСФСР, затем СССР были учреждены периодические издания, единственной целью к-рых было распространение А.: «Революция и церковь» (1919–1924), «Наука и религия» (с 1922), «Безбожник» (газета, 1922–1934, 1938–1941, в 1925–1941 выходил также журнал с таким названием), «Безбожник у станка» (1923–1931), «Антирелигиозник» (1926–1941), «Атеист» (1922–1930), «Воинствующий атеизм» (1931), «Юные безбожники» и др. В 1932 г. в СССР выходило 23 атеистических журнала и 10 атеистических газет, зачастую авторами этих изданий являлись бывш. клирики Русской Церкви, отрeksiеся от веры и снявшие сан. В атеистической периодике подвергалось огульной критике все, что имело отношение к религии и ее институтам: от догматов до бытовой жизни священнослужителей. Широко использовались «грязные» приемы, в гипертрофированном виде выставлялись те явления, к-рые хотя бы в малой степени могли подорвать у населения доверие к духовенству и Церкви, частные явления и человеческие слабости экстраполировались на религию и ее институты в целом. Эти издания стали инструментами проведения политических кампаний, направленных против религ. орг-ций. Наиболее ярким примером такой кампании явля-

ется широкомасштабная травля Русской Православной Церкви во время голода в Поволжье в 1922 г. Фальсифицируя факты, искажая позицию Патриарха свт. *Тихона* и рус. церковной иерархии, советская специализированная атеистическая и иная периодика обрушилась на Церковь, выставляя священноначалие и все духовенство виновниками страданий народа. В антирелиг. акциях власть прибегала к сочетанию лжи и софистики с прямым святотатством. Так, в февр. 1919 г. правительством начало кампанию по *вскрытию мощей*, чтобы продемонстрировать тленность останков святых и представить это как обман верующих Церковью. При этом в пропагандистской шумихе замалчивалось подлинное учение Церкви, никогда не считавшей нетленность непременным условием почитания св. мощей.

Параллельно со специализированными периодическими изданиями в СССР постепенно налаживался выпуск теоретической атеистической лит-ры, действие к-рой было рассчитано на длительную перспективу. Большими тиражами в течение всего времени существования СССР издавались сочинения философов-материалистов разных эпох. Многократно переиздавались работы советских атеистов Е. М. *Ярославского* «Как рождаются, живут и умирают боги» и «Библия для верующих и неверующих», Н. М. *Никольского* «История Русской церкви». Наиболее плодовитыми учеными-атеистами разных лет были В. Д. *Бонч-Бруевич*, А. В. Белов, В. И. Гараджа, Е. Ф. Грекулов, И. Р. Григулевич, Б. П. *Кандидов*, А. И. Клибанов, И. А. Крывелёв, М. П. Мчедлов, Ф. М. *Путинцев*, А. Б. Ранович, Д. М. Угринович, И. Н. Яблоков и др. В их работах с атеистических позиций исследовались вопросы происхождения религий, древние и новые религии народов СССР, проблемы социологии и психологии религии.

Для распространения А. была создана сеть специальных научных и культурно-просветительских учреждений и об-в, в экспозиции краеведческих и иных музеев часто включали разделы по А. либо отдельные материалы на эту тему. Наиболее известной из атеистических орг-ций СССР был «Союз безбожников», созданный активом газ. «Безбожник» в 1925 г. В июне 1929 г. он был преобразован в «Союз воинствующих

безбожников», во главе которого встал Ярославский. Правящей партии удалось превратить «Союз» в массовую организацию: в 1940 г. она насчитывала 96 тыс. ячеек и ок. 3 млн. членов. В 1947 г., после закрытия «Союза», в качестве его преемника было создано «Всесоюзное общество по распространению политических и научных знаний». Это была организация с развитой структурой: ее возглавляло правление, в каждой из союзных республик имелись республиканские об-ва «Знание» с отделениями в краях, областях, автономных республиках. «Знание» вело обширную лекционную атеистическую работу, издавало многотысячными тиражами атеистическую литературу, включая брошюры специальной серии, критиковавшие отдельные вероисповедания, обряды, праздники и т. п. Под эгидой об-ва издавались такие популярные журналы, как «Наука и религия», «Знание — сила», и др.

Важную роль в атеистической работе играли Ин-т философии АН СССР, Ин-т научного атеизма Академии общественных наук при ЦК КПСС, Ин-т истории АН СССР, Центральный антирелигиозный музей в Москве, Музей истории религии и атеизма в Ленинграде. Их задачей было доказательство истинности А. и теоретическое отрицание существования Бога. Эти организации, имея гос. финансирование, наладили выпуск теоретической атеистической литературы, в т. ч. многочисленных трудов Кандидова, основателя Центрального антирелигиозного музея; периодических (по 2 вып. в год) сборников «Вопросы научного атеизма» (издание Ин-та научного атеизма); «Ежегодника Музея истории религии и атеизма»; сборников «Вопросы истории религии и атеизма» (издание Ин-та истории).

Вся атеистическая деятельность организовывалась и направлялась правящей коммунистической партией, которая отрицала любую религию и поставила стратегическую цель — искоренить религ. мировоззрение и избавиться от религ. организаций, как несовместимых с социализмом, тем более с коммунизмом. Для атеизации населения важную роль сыграли решения VIII (март 1919), XII (апр. 1923) и XIII (май 1924) съездов РКП(б), постановление пленума ЦК РКП(б) от 9 авг. 1921 г., распоряжение ЦК РКП(б) от 4 февр. 1922 г., постановления ЦК КПСС «Об орга-

низации научно-просветительной пропаганды» (27 сент. 1944), «О крупных недостатках в научно-атеистической пропаганде и мерах ее улучшения» (7 июля 1954), «Об ошибках в проведении научно-атеистической пропаганды среди населения» (10 нояб. 1954), «О задачах партийной пропаганды в современных условиях» (9 янв. 1960), решения XX и XXII съездов КПСС. В 60-х гг. XX в. началось резкое обострение борьбы с религией и новая кампания атеистической пропаганды, план которой содержался в разработанных Идеологической комиссией при ЦК КПСС в 1964 г. «Мероприятиях по усилению атеистического воспитания населения». В соответствии с этим документом при ЦК КПСС был создан Ин-т научного атеизма как всесоюзный центр, руководящий и координирующий всю теоретическую работу в области А., проводившуюся в стране; на новый уровень было поднято издание специальной литературы, в 1964/65 учебном году в вузах было введено преподавание «Основ научного атеизма», созданы кафедры «научного А.» в университетах и институтах, усилена антирелиг. направленность школьных и вузовских программ, активизировалась лекционная и культурно-просветительная работа атеистического направления.

Закат гос. А. в СССР начался ок. 1987 г., когда окончательно определилась «линия» партии на частичную демократизацию и реформирование советской системы. Отказ от гос. А. зафиксирован в законе от 25 окт. 1990 г. «О свободе совести и религиозных организациях».

Лит.: Гидулянов П. В. Отделение Церкви от государства в СССР. М., 1926; Воинствующее безбожие в СССР за 15 лет, 1917–1932. М., 1932; Декреты Советской власти. М., 1957. Т. 1; История Советской Конституции (в док-тах), 1917–1956. М., 1957; Ежегодник Музея истории религии и атеизма. М.; Л., 1961. Вып. 5: О преодолении религии в СССР; Ленин В. И. ПСС. М., 1974. 55 т.; О научном атеизме и атеистическом воспитании. М., 1974; Конституция СССР. М., 1977; О религии и церкви. М., 1981²; КПСС в резолюциях и решениях съездов, конференций и пленумов ЦК. М., 1983–1989⁹. 15 т., доп.; Розенбаум Ю. А. Советское государство и церковь. М., 1985.

С. В. Римский

А. в постсоветской России. Сведения о числе атеистов в постсоветской России весьма противоречивы, т. к. нет четкого критерия относительно того, кого именно считать неверующим и всякого ли неверующего следует признавать атеистом.

Согласно опросам фонда «Общественное мнение», неверующими себя назвали 40% в 1991 г. (по опросам Всероссийского центра изучения общественного мнения — 61%), 36% — в 1997 г. (37%), 31% — в 1999 г. (30%) (classic.fom.ru/fominfo/99/info-263). По данным Российского независимого института социальных и национальных проблем, в марте 2000 г. среди опрошенных 28% признали себя неверующими. При этом часть респондентов, не считающих себя верующими, отвечая на вопрос: «Если Вы верующий, то к какой конфессии себя относите?» — отнесли себя к той или иной традиц. конфессии (*Элбакян, Медведко*. Верующие в России). Идентификация себя как неверующего, т. о., не означает признания себя сознательным атеистом.

Весьма объективны исследования группы С. Филатова, Д. Фурмана (1990–1992) и российско-фин. группы (Академия Финляндии и РАН, 1996), осуществлявших специализированные социологические исследования в рамках Всемирной программы изучения ценностей (World Values Survey). По данным исследований 1990–1992 гг., атеистов в 1990 г. было 16%, в 1991 г. — 11, в 1992 г. — 8%. По данным исследования 1996 г., атеистами именовали себя 6% опрошенных, причем среди атеистов 70% — мужчины. Большинство атеистов — люди в возрасте от 40 до 60 лет. Опросы также продемонстрировали, что в ценностных суждениях атеистов присутствует оттенок релятивизма, граничащего с гедонистическим аморализмом. Так, если с утверждением, что есть абсолютные критерии добра и зла, согласились только 35% атеистов, то с противоположным утверждением, что добро и зло зависят от обстоятельств, согласились 54%. С утверждением, что цель жизни — получить от нее все самое лучшее, оказались согласны 43% атеистов (*Каарияйнен, Фурман*. Верующие, атеисты и прочие).

Для подавляющей части неверующих постсоветской России характерна общественная пассивность. Часть неверующих, идентифицирующих себя как сознательных атеистов, активизировалась в сер. 90-х гг. Развитие А. в постсоветской России идет 3 путями: поддерживаются традиц. формы воинствующего безбожия (необольшевистский А.), атеистическое мировоззрение осмысливается через идеи гуманизма и свободомыс-

лия (светский гуманизм), формируется идеология «нового русского атеизма». Для всех 3 форм постсоветского А. в разной степени характерно негативное отношение к участию Церкви в жизни об-ва.

В нач. 90-х гг. А. существовал латентно, большинство атеистических выступлений носило спорадический характер, атеистическое мировоззрение воспринималось как маргинальное. Первые антицерковные и антирелиг. публикации появились в газете ЦК Российской (революционной) партии коммунистов «Мысль» в 1992 г. Нек-рую смысловую стройность и организованность выступления атеистов приобрели с сер. 90-х гг., выходя преимущественно в Интернете. В 1996 г. в Новосибирске был создан первый и до сих пор наиболее популярный атеистический интернет-проект, названный «Атеистический сайт» («А-сайт»), поддерживаемый Новосибирской областной образовательной сетью. Помимо хулиганства на сайте представлены серьезные проекты, к к-рым относится страничка «Новый русский атеизм» (с 2000), отражающая идеологию молодежного крыла совр. атеистического движения. Почти одновременно с созданием «А-сайта» в Интернете появились публикации против религии и Церкви некоего Борцова, скрывающегося под псевдонимом Wargax и придерживающегося не только атеистических, но и сатанистских взглядов (позднее Борцов создал страницу «Wargax Blackfire Pandemonium»). До нояб. 2001 г. Wargax входил в состав атеистического движения АТОМ, что стало отражением новой реальности в атеистическом движении, в своих крайних выражениях смыкающемся с сатанизмом. В 1-й пол. 1998 г. в любительской электронной сети fido.net появились атеистические конференции «Ru.antichrist» и «Ru.anti-religion».

Существуют атеистические сайты «просветительского» характера, напр. б-ки атеистической лит-ры «Философия и атеизм», разд. «Атеизм» в русско-израильском интернет-каталоге «Ариадна» и т. п. Предпринимаются попытки наладить в Интернете диалог между верующими и атеистами, в частности, через дискуссионный клуб «Ареопаг», созданный инициативной группой христиан и атеистов. С 2001 г. дискуссии также еженедельно проходят

в прямом эфире радиостанции «Центр» в передаче «О самом главном». Сайт «Научный атеизм» стремится придерживаться академических форм в дискуссии и в подаче материалов. Один из проектов сайта — электронный вариант (с июня 2001) журнала Атеистического об-ва Москвы «Новый безбожник». Небольшевистский А. представлен, в частности, на сайте «Рабочая демократия» разд. «Безбожник» (форум «Богохульства воинствующих безбожников», «Безбожные новости», «Антирелигиозные анекдоты», «Антирелигиозные стихи Демьяна Бедного с иллюстрациями»).

Значительная часть атеистических интернет-проектов — экстремистской антицерковной и антихрист. направленности. Среди откровенно кощунственных сайтов — «Voga.net», «Vogu.Pisem.Net», «Поп-обозрение». Атеистическое интернет-издание «Денница», организованное в Набережных Челнах, открыто исповедует сатанизм. Декларируемой целью сайта «Anti-Christian.web» является борьба с христианством. Один из последних атеистических интернет-проектов сайт «No cult», созданный в 2001 г., в качестве заслуживающей уважения ценности провозглашает «разум свободного человека» и настаивает на опровержении и порицании «религии, суеверий, обскурантизма».

В 1999 г. Демьян Небедный (псевдоним автора «А-сайта») выступил с инициативой создания Российского движения атеистов, или Российского атеистического союза. В результате этой инициативы 18 мая 2000 г. было учреждено Московское движение атеистов, получившее позднее название Атеистическое об-во Москвы (АТОМ). 1 июля того же года создано Об-во атеистов Подмосковья, единственная в России зарегистрированная орг-ция атеистов-антиклерикалов. 13 сент. 2000 г. учреждено об-во атеистов Орловщины, 16 сент. 2000 г. — об-во атеистов Нижегородской обл., в марте 2001 г. — Уфимское об-во атеистов.

16 дек. 2000 г. в Ин-те физики земли РАН прошла 1-я Антиклерикальная научно-практическая конференция «Наука, религия, атеизм», обратившаяся к РПЦ с призывом «умерить свой реваншистский пыл». 26 дек. в Ин-те развития прессы состоялась прессконференция по теме «Угроза клерикализма и нарушение прав не-

верующих в современной России», в к-рой участвовали члены исполкома АТОМ (Л. Левинсон, Н. Гудсков, А. Щев), заявившие о якобы имеющем место в России массовом нарушении конституционных принципов светского гос-ва, светского образования, светской гос. службы и т. д. Участники конференции констатировали, что наблюдаемый ими «реванш клерикальных сил» осуществляется «ради давно отживших ветхозаветных мифов и нелепых суеверий». Конференция продемонстрировала, что часть правозащитного движения смыкается с постсоветским атеистическим.

Одновременно в российском об-ве в 90-х гг. формировался А. в форме «секулярного (светского) гуманизма». Главная инициатива в процессе формирования данной разновидности постсоветского атеизма принадлежит проф. философского фак-та МГУ В. А. Кувакину, учредившему в мае 1995 г. вместе с единомышленниками Межрегиональное общественное объединение «Российское гуманистическое общество» (РГО), целью к-рого является «содействие развитию гуманизма, в том числе разработке, распространению и утверждению в российском обществе идей светского, гражданского гуманизма, свободомыслия; содействие изучению принципов научно-атеистического и других форм нерелигиозного мировоззрения (скептицизма, агностицизма, индифферентизма по отношению к религии)». Объясняя понятие «светский гуманизм», Кувакин утверждает: «Человек, а не вымышленный Бог превыше всего! Гуманизм по мировоззрению противопоставит религии. Стремясь завуалировать объективную бесчеловечность религии, философы от теологии выдвинули понятие «религиозного гуманизма». Чтобы не путать его с подлинным гуманизмом, введен в обращение термин «светского», т. е. нерелигиозного, или секулярного, гуманизма».

В декларации РГО «Принципы гуманистического мировоззрения» говорится о связи гуманизма с атеизмом, поскольку гуманистам чуждо признание реальности сверхъестественного и трансцендентного. В РГО состоят академики РАН В. Л. Гинзбург, Э. П. Кругляков, Г. И. Абелев, проф. МФТИ С. П. Капица, Э. В. Памфилова и др. Идея объединения была заимствована

из опыта международного секулярного гуманистического движения, создавшего в 1953 г. «Международный гуманистический и этический союз», в к-ром в кон. XX в. ведущую роль играл философ П. Курц (США), президент «Международной академии гуманизма». Во 2-й пол. 90-х гг. XX в. в Москве действовал семинар «Современный гуманизм и современная Россия» (руководитель — проф. М. Н. Грецкий), на к-ром обсуждались принципы и перспективы совр. гуманизма в России и в мире, содержание таких понятий, как «свободомыслие», «нравственность» и т. д.

С.-Петербургское отд-ние РГО приняло активное участие в подготовке и проведении международной конференции «Наука и гуманизм — планетарные ценности третьего тысячелетия», прошедшей в С.-Петербурге в июне 2000 г. Кувакин так оценил значение этого форума: «Конференция отразила решимость приверженцев светского государства и ценностей светской культуры противостоять моральной деградации, клерикализации и иррационализации российского общества» (Здравый смысл. 2000. № 16). В отличие от АТОМ, членами к-рого являются преимущественно молодые люди, в РГО молодежь фактически отсутствует.

РГО инкорпорировано в международное гуманистическое движение. Ведется регулярный обмен информацией с Международным гуманистическим и этическим союзом (МГЭС) и Секретариатом для Вост. Европы Европейской гуманистической федерации, Международной академией гуманизма, Комитетом по расследованию заявлений о паранормальных явлениях. Делегация РГО участвовала в работе Первой международной конференции гуманистических об-в стран Вост. и Центр. Европы и России (Берлин, нояб. 1995), международной конференции «Гуманистическое видение европейской интеграции» (Польша, сент. 1996), Первого всемирного конгресса скептиков (Баффало, США, июнь 1996), Летней школы Центра исследований (Амхерст, США, июнь—июль 1998) и т. д. Установлен контакт с учителями подмосковных школ с целью введения в программу экспериментальной факультативной дисциплины «Гуманизм».

С 1996 г. РГО издает ежеквартальный ж. «Здравый смысл» («журнал скептиков, оптимистов и гуманис-

тов») при содействии Исследовательского центра и Совета по секулярному гуманизму (Амхерст, США), философского фак-та МГУ, Российского философского об-ва, Общероссийского общественного движения «За здоровую Россию». В 2000 г. № 15 журнала был полностью посвящен «новому российскому атеизму». РГО издало книги Курца «Запретный плод: Этика гуманизма» (М., 1993) и Кувакина «Твой рай и ад: Человечность и бесчеловечность человека» (СПб.; М., 1998).

К кон. 90-х гг. деятельность сторонников «нового русского атеизма» начала приобретать политические формы. 12 апр. 2001 г. АТОМ провел пресс-конференцию под названием «Нет мракобесию в XXI веке», на к-рой была представлена декларация «В защиту свободы совести и светского государства». В этом документе «новые русские атеисты» выразили «глубокую тревогу по поводу нарастания в Российской Федерации проявлений клерикализма, в особенности со стороны РПЦ». Под текстом декларации подписались 150 чел.: академики РАН Гинзбург, В. Н. Страхов и Е. Л. Фейнберг, правозащитник С. А. Ковалёв, депутат Гос. Думы В. Семёнов, политолог и журналисты А. Бузгалин, Б. Кагарлицкий и др. Несмотря на активность (РГО, напр., участвовало в нояб. 2001 в Гражданском форуме), постсоветское атеистическое движение еще не выработало единой идеологии и не приобрело силу общественно значимого движения, но уже стало общественно заметным явлением.

Общим проектом российского постсоветского атеистического движения стал открывшийся в Москве 17 февр. 2001 г. общедоступный субботний лекторий «Академия свободомыслия», созданный усилиями АТОМ, Об-ва атеистов Подмоск. Об-ва атеистов Подмоск., Объединения исследователей религии, РГО и Молодежного ун-та современного социализма. Лекции читают известные исследователи А. и религиеведы (З. А. Тажуризина, Р. А. Лопаткин, Кувакин и др.) и молодые пропагандисты А. В июне 2001 г. на «А-сайте» появился доработанный текст «Манифеста атеизма», в к-ром декларируется: «Атеизм является не «простым неверием в бога», а представляет собой мировоззрение, включающее в себя научные, моральные и социальные основания для отрицания существования бога

и философию жизни без бога». В результате обсуждения «Манифеста» обнаружилось, что в совр. атеистическом движении нет единого мнения по вопросу о том, является ли основой А. светский гуманизм (позиция «А-сайта» и РГО) или А. — более многообразное явление. Давно намечавшийся раскол оформился 10 нояб. 2001 г., когда часть исполкома АТОМ не согласилась с исключением Борцова (Wagtax) из членов организации, полагая, что атеистическое об-во должно быть терпимо ко всем формам А., в т. ч. сатанистским, анархистским и большевистским.

Дискуссии вокруг Закона о свободе совести (1997), по вопросам о социальной роли Церкви, возможности светского теологического образования и т. п. продемонстрировали сложный процесс осмысления в постсоветском об-ве таких понятий, как «свободомыслие», «свобода совести», «светский» (по отношению к гос-ву и образованию), и обнаружили приверженность атеистическому мировоззрению мн. совр. отечественных религиоведов и правозащитников. Это объясняется тем, что после краха «научного А.» как гос. идеологии большинство кафедр «научного А.» перепрофилировались в кафедры религиоведения и истории религий. В 1993 г. был утвержден стандарт подготовки бакалавра по образовательному направлению «Религиоведение», в 1996 г. — по специальности «Религиоведение». Методологический подход к формированию стандарта обнаружил атеистическую ангажированность разработчиков (напр., «свободомыслие» понимается исключительно как «богоборчество, религиозный индифферентизм, скептицизм, нигилизм, антиклерикализм, атеизм и т. д.»), что вызвало неоднозначную реакцию среди общественности. Одновременно в российском об-ве развернулась дискуссия по вопросу о допустимости преподавания теологии в светских вузах.

События 90-х гг. XX в. показали, что в условиях формирования в России гражданского об-ва А. мимикрирует, приобретая новые формы и стремясь легализоваться как общественная сила.

Лит.: Религия и политика в посткоммунистической России / Отв. ред. Л. Митрохин. М., 1994; Kaariainen K., Furman D. Верующие, атеисты и прочие: (Эволюция российской

религиозности) // ВФ. 1997. № 6; *Гинзбург В.* Разум и Вера // Вести. РАН. 1999. Т. 69. № 6. С. 546–552; *Козлова М.* Теология в светских вузах? // НГ-религия. 2000. 7 марта; Общественное мнение–2000. М., 2000; Старые церкви, новые верующие: Религия в массовом сознании постсоветской России / Под ред. К. Каариаинена и Д. Фурмана. М.; СПб., 2000; *Элбакян Е. С., Медведко С. В.* Верующие в России: Социально-экономическая ситуация и отношение к рыночным реформам // <http://www.gisnr.ru> [Электр. ресурс]; Перестало ли РГО быть приверженным светскому гуманизму?: (Из материалов семинара РГО 27–29 июля 2001 г.) // <http://www.humanism.al.ru/r/articles> [Электр. ресурс]; Гуманизм и/или атеизм: (Из материалов семинара РГО 27–29 июля 2001 г.) // <http://www.edu.nsu.ru/atheism/articles> [Электр. ресурс]; *Журавский А. В.* Проблемы и перспективы светского теологического образования в России // www.ekg.metod.ru/pub [Электр. ресурс].

А. В. Журавский

АТЕНАГЕНОБА [груз. ატენაგენობა], христ. праздник первоначально в честь св. мч. Афиногена, затем в честь апостолов. Праздновался с III в. и вытеснил древний языческий праздник Вардоба (арм. Вардавар — день роз), к-рый был связан с культом Афродиты и Адониса, широко отмечался в М. Азии и совпал с днем памяти мч. *Афиногена* — 17 июля. В груз. богослужебной практике эта замена объясняется влиянием сиро-палестинской традиции, где приблизительно во 2-й пол. V в. произошли подобные изменения в литургическом календаре. На основании примечаний в Кларджетском (Кекел. А–144. Л. 165) и Синайском (Кекел. Sin. 32–33–57. Л. 234) Многоглавах установлено, что праздник А. отмечался на 98-й день после Пасхи или в 8-е воскресенье по Пятидесятнице. В *арм. обряде* название Вардавар перешло к празднику Преображения Господня.

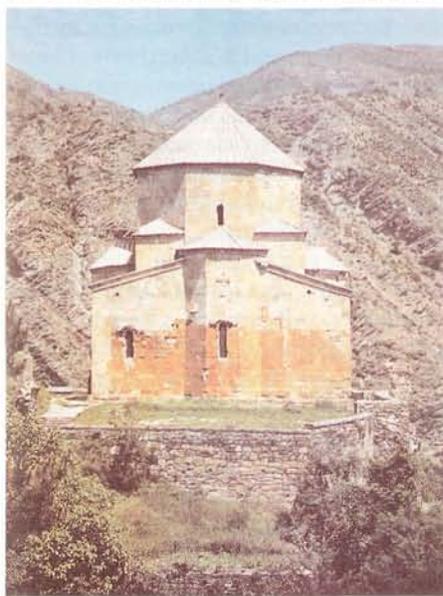
Ист.: *კლარჯეთის მრავალთავი*. Кекел. А–144. Л. 165; *სინაის მრავალთავი*. Кекел. Sin. 32–33–57. Л. 234; *პარხოს მრავალთავი*. Кекел. А–95. Л. 71; *ტბეთის მრავალთავი*. Кекел. А–19. Л. 82; *უძველესი იადგარი / გამოხატვად მოამზადეს გამოკვლევა და საბიბლიოტეკის ე. მებრძოლებმა, ც. ჭანკევიძმა და დ. ხევსურიაძმა. თბილისი, 1980. ტ. 2. ს. 735–736.*

Лит.: *Кекелидзе*. Литургические груз. памятники. С. 25; *он же*. Канонарь. С. 16–21, 288–294; *он же*. ძველი ქართული ეორტალთავური წესიწადი // *ეტიუდები. თბილისი, 1956. ტ. 1. ს. 128–131*; *Esbroeck M., van.* Les plus anciens homéliaires géorgiens // *Louvain-La-Neuve. 1975. P. 331–335*; *Фрезер Дж.* Золотая ветвь. М., 1980. С. 362–386; *Мифы народов мира. М., 1980–1982. Т. 1. С. 46–47, 132–136*; *პაკვათაძე მ.* მესაქონლეობა აღმოსავლეთ საქართველოს მტანათში: თუშეთი-ფშავეხეხურეთი. თბილისი, 1985. С. 116–118; *Gibert J.* Old Armenian and Caucasian Calendar Systems // *Annual of Armenian Linguistics.*

1987. Vol. 8. P. 63–72; *Мгалоблиვილი Т. Г.* Древнейший праздник «ვარდობა» — ატენაგენობა // *ИПС. 1998. С. 115–121.*

Т. Мгалоблиვილი

АТЕНИ СИОНИ [груз. ატენის ბოფობა], храм в честь Успения Пресв. Богородицы. Расположен в с. Атени к югу от г. Гори, в ущелье р. Тана (груз. историческая пров. Шида-Картли). Возведен во 2-й пол. VII в. в правление эрисмтавара Картли Нерсе (682/86–689), относится к кругу архитектурных памятников т. н. переходного периода типа *Джсвари*. Из сир. послания VI в., в к-ром еп. Симеон из мон-ря Бейт-Мар (Си-



Атени Сиони.
2-я пол. VII в.

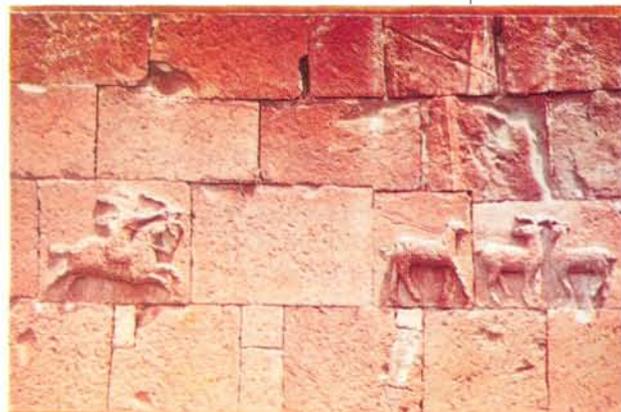
рия) угрожает анафемой епископам Картли, собравшимся в Атени, известно о существовании здесь церкви еще до VII в. (*Draguet R.* P. 59–89). Археологические раскопки 1969–1970 гг. на площадке (24×19 м; высота 22 м), где находится А. С., показали наличие под его основанием остатков базилики V в. (фрагменты барабанов, баз, капителей, четырехгранных колонок от амвона или алтарной преграды из проконесского мрамора, обломки каменных крестов). Факт возведения ныне стоящего центральнокупольного храма отмечен в однострочной арм. эпиграфической надписи на юж. фасаде, относимой по палеографическим признакам к VII в. В ней указано имя строителя А. С.— зодчего Тодосака, вместе с к-рым трудились упомянутые также в арм. надписях мастера Аарон, Гиорг, Григор, Дапс. Согласно др. концепции, надписи на арм.

языке и ряд рельефных композиций, сопровождаемых надписями на арм., были созданы при восстановительных работах кон. X в. На стенах юго-вост. и сев.-зап. угловых помещений в 80-х гг. VII в. высечены надписи с перечнем пожертвований эрисмтавара Нерсе I на строительство храма. Среди множества др. груз. надписей на *асомтаврული* (в т. ч. греч. и евр. тексты), нухури и мхедрули — надпись 711 г., к-рая повествует о восшествии на престол Степаноза Мампала, сына эрисмтавара Нерсе I, и о посылке ему короны визант. кесарем *Филиппком* (Варданом). Там же находится надпись об установлении поминального дня Нерсе и десятистрочная фресковая надпись, сделанная Георгием, сыном Степанозы, о кончине Степаноза Мампала 14 окт. 739 г. Рядом находятся эпитафии царице Гуарамавр (837) и феодалу Сумбату (885). В юж. апсиде — рифмованные стихи на груз. языке 1-й пол. IX в. и надпись 835 г., повествующая о нашествии Буги Турка. Из надписи 980 г. в зап. апсиде известно об облицовочных работах, проведенных в интерьере храма при царе Баграте III; в пространной надписи на юж. фасаде храма зафиксировано, что в строительстве г. Атени (1060–1068) по распоряжению царя Баграта IV принимали участие Мириан, сын Тархуна, и глава атенской крепости Гурганели. На фасадах храма сохранились также сир., греч., араб., персид., церковнослав. надписи, множество надписей паломников и надписи офиц. характера.

Центральнокупольный храм возведен на трехступчатом поколе, материалом послужили чисто тесанные квадраты мелкозернистого туфа серовато-желтого, красновато-розоватого и зеленоватого оттенков. Стены в интерьере сложены ровными рядами каменной кладки, не рассчитанной под роспись. Основой плана является тетраконх, вытянутый по оси восток–запад. Барабан купола опирается на выступы апсид и связан с центральным квадратом посредством 3 рядов конических тропмов. Свод купола украшен рельефным каменным крестом. Подкупольное пространство с 4 сторон организуют глубокие апсиды, составляющие в плане крест, между рукавами к-рого расположены 4 пастофория: 2 служили жертвенником (сев.-вост.) и диаконником (юго-вост.), 3-й (юго-зап.) являлся отд-нием,

где молились женщины, а 4-й (сев.-зап.), возможно, местом для клириков. Угловые помещения сообщаются с основным пространством глубокими трехчетвертными нишами. Источниками света служат окна в барабане купола (4), в апсидах (5, в алтарной — 3) и в пастофориях (5). Алтарное пространство подчеркнуто двухступенчатой солеей, в полукруглой апсиде — каменный синтрон в 3 уступа с епископским местом в центре. Пространственная организация интерьера отражена во внешних формах храма. Первоначальная черепичная кровля в X в. заменена перекрытием из плит.

Фасады А. С. украшены скульптурными рельефами 3 периодов. Наиболее ранние — фрагменты базилики V в.: изображение 2 оленей, припавших к источнику (на тимпане сев. входа), мифического существа сенмурва (на зап. фасаде), антропоморфных капителей полуколонн (сев. портал). От убранства VII в. сохранились изображение ктитора храма, предстоящего перед св. первоучеником архидиак. Стефаном



(средняя грань выступа сев. апсиды), и сцена конной охоты на оленей (на зап. фасаде). Остальные рельефы исполнены во время обновления А. С. в кон. X в. представителями рода Багваши, клдекарских эриставов, в чьи владения во 2-й пол. X в. вошло и Атенское ущелье. На вост. фасаде представлены скульптурные портреты Рата Багваши с моделью церкви в руках и его сына Липарита. Рельефы с изображениями мастеров (Гергуима, сына Эрхасана, Григори Дапса, Тодосака; последнее утрачено) были размещены на зап. и сев. фасадах и в барабане купола. На юж. фасаде высечено изображение Микаела Багваши, названного строителем ограды. На зап. фасаде сохранился крест XIV–XV вв.

Архитектурно-конструктивные части в интерьере храма украшены аниконической росписью кон. VII в. Рисунок выполнен по неокрашенной фактуре облицовочного камня. В конхах апсид, софитах окон и дверей роспись имитирует кладку; в больших тропях — веерообразный рисунок, в конхах трехчетвертных ниш — лучистые солнцобразные фигуры. Доминантой аниконической росписи является большой красный крест в своде купола, символизирующий Христа Спасителя. На подкупольных выступах и архитравах угловых помещений изображены 12 процветших крестов, исполненных красной и белой красками, символизирующих 12 апостолов. Кресты нанесены на известковую штукатурку, к-рой была покрыта нижняя часть стен в интерьере вскоре после завершения строительства храма. На штукатурке сохранились многочисленные граффити.

В 90-х гг. XI в. стены А. С. были полностью покрыты живописью в технике секко. В тропях изображены персонализации райских рек: Нила, Фисона, Тигра и Евфрата в виде юношей античного типа, возлежащих в волнах. В конхе алтарной апсиды — Богоматерь

Атени Сиони.
Рельефы зап. фасада

«Никопея» с Младенцем Христом, по сторонам архангелы Михаил и Гавриил. Ниже представлены апостолы в молитвенных позах, обращенные к кресту, на стенах вимы композиция «Евхаристия». В нижнем регистре фронтально изображены монументальные фигуры святителей (Власия, Григория Богослова, Василия Великого, Афанасия Александрийского и др.), в проеме центрального окна — столпники Симеон Алеппский и Симеон Дивногорец, на выступах апсид — архидиак. Стефан Первоученик и св. Роман Сладкопевец. В своде вимы представлен медальон с погрудным образом Христа Пантократора, по обе его стороны фигуры пророков и св. Иоанна Предтечи в рост. В юж. апсиде располагаются сцены из апокрифического жития Пресв. Богородицы (14 сцен); в сев. — праздничный цикл (11 сцен);



Явление во сне прав. Иосифу ангела.
Роспись Атени Сиони. 90-е гг. XI в.

в зап. — композиция «Страшный Суд».

В алтарной апсиде также представлены ктиторские изображения царя Давида IV Строителя и царского мцигнобартухуеси (канцлера) еп. Чкондидского Георгия в предстоянии Спасителю, образ к-рого вписан в сегмент неба, царей Баграта IV и Георгия II, царицы Исдухт и феодала Сумбата, сына Ашота, обращенные к Богородице, представленной в сегменте неба. Изображение Сумбата из кларджетской ветви рода Багратиони, исконных владетелей Атени, вместо клдекарских эриставов из рода Багваши, — дополнительное свидетельство перемен, происшедших в стране в начале царствования Давида IV, к-рый в 1093–1094 гг. взял в плен и выслал из страны Липарита Багваши. Роспись выполнена вскоре после этого события артелью живописцев.

Лит.: Уварова П. С. Атени // Мат-лы по археологии Кавказа. М., 1894. Вып. 4. С. 147–153; Джавахишвили И. А. К вопросу о времени построения грузинского храма в Атене по вновь обследованным эпиграфическим памятникам // Христианский Восток. СПб., 1912. Т. 1. Вып. 3. С. 277–297; Draguet R. Pièces de polémique antijulianista // Le Muséon. P., 1941. P. 59–89; Северов Н. П. Памятники грузинского зодчества. Тбилиси, 1947. С. 173–174; Шмерлинг Р. О. К вопросу о датировке Атенской росписи // Сообщ. АН Груз. ССР. Тбилиси, 1947. Т. 7. № 4. С. 261–268; Чубинашвили Г. Н. Памятники типа Джвари: Исслед. по истории груз. искусства. Тбилиси, 1948. С. 44–49, 115–117. Табл. 43–66; ბაგვაშვილი ი. ატენის ხოცხის წარწერები. თბილისი, 1957. С. 3–64; Амиранашвили Ш. Я. История грузинской монументальной живописи. Тбилиси, 1958. Т. 1. С. 95–98. Табл. 51–89; Абрамишвили Г. В. Два строительных периода Атенского Сиона // Мачне (Вестник). Сер. истории, археологии, этнографии и истории искусства. Тбилиси, 1972. № 1. С. 32–55. Рис. 1–20; იმ же. სტუკანის მამულის ფრესკული წარწერა ატენის ხოცხი. თბილისი, 1977. С. 11–70. Табл. 1–8; იმ же. ატენის ხოცხის მხატვრობის ქრონოლოგიური კვლევა //

საბჭოთა ხელოვნება. თბილისი, 1982. № 5. С. 86–100; *он же*. Атенский Сион: Автореф. докт. дис. Тбилиси, 1993; *он же*. კიდევ ერთხელ ატენის სიონის მხატვრობის თარიღისა და კტორთა იდენტიფიკაციის საკითხებზე / შ. ამირანაშვილის სახ. ხელოვნების სახელმწიფო მუზეუმის ნარკვევები. თბილისი, 1999. ტ. 5. С. 72–88; *ალექსიძე ზ.* ატენის სიონის სამხურო წარწერები. თბილისი, 1977. С. 7–142. Табл. 1–18; *Гельгендорф И. Н.* Исследование и выявление угасших древних надписей // Средневековое искусство: Русь. Грузия. М., 1978. С. 265–272; *Вирсаладзе Т. Б.* Росписи Атенского Сиона. Тбилиси, 1984; *Мурадян П. М.* Армянская эпиграфика Грузии: Карти и Кахети. Ереван, 1984. С. 93–112. Табл. VI; ატენის სიონი // ვრესკული წარწერები / გამოცემად მოამზადეს, გამოკვლევა და საძიებლები დაურთეს გ. ამირანაშვილმა და ზ. ალექსიძემ. თბილისი, 1989. ტ. 1. С. 5–192. Табл. I–LXXV; *ვარსკლავიძე თ.* ატენის სიონის მხატვრობის დათარიღებისა და კტორთა პორტრეტების იდენტიფიკაციის საკითხისათვის // ქართული ხელოვნება. თბილისი, 1991. № 10. С. 102–142.

Г. Абрамишвили

АТМАН [санскр. ātman — сам, сам себя; самость], многозначный термин, в религ. метафизике приобретающий смысл онтологического и сотериологического понятия брахманистско-индуистской религ. традиции и философии. Означает сущность, самость каждой вещи; душу, дух, абсолютный субъект, «Я». Учение об А. формируется в текстах брахманистской прозы, в наибольшей степени в *упанишадах*, где А. — духовное ядро индивида, душа и даже тело. Если А. может быть соотнесен с понятием «субъект», то *Брахман* в противоположность А. соотносим с понятием «объект». В пантеистической парадигме брахманистского сознания учение о тождестве А. и Брахмана объявляется сердцевиной сокровенного знания упанишад и выражается священными речениями и звуками: «тат твам аси» («ты есть То»), «ом» и др. Поэтому А. и Брахман оба имеют божественную природу. «Это мой А. в моем сердце меньше, чем горчичное семя... больше, чем все эти миры... это мой А. в моем сердце, это Брахман. В него войду я, уйдя из этого мира» (Чхандогья упанишада. III. 14. 3–4). Путь к обретению этого сокровенного знания, передаваемого от учителя к ученику, обозначается как поиск А., к-рый является высшим идеалом и смыслом жизни. В упанишадах особо подчеркивается именно мистико-интуитивный, а не опытно-рациональный характер постижения А. На чувственно-дискурсивном уровне А. соответствует Брахману, как тело че-

ловека соотносится с физическим «телом» космоса и как мысленное «Я» — с мировой душой и т. д. В сверхчувственном и сверхразумном состоянии интуитивное «Я» и высший Брахман слиты воедино: А. растворяется в Брахмане, а он, осозная себя, становится А., и это высшее состояние приравнивается к «освобождению» — *мокше*.

Вопрос об А. является одним из важнейших в инд. религии и философии. Если брахмаисты и индуисты активно разработали концепцию атма-вада, то буддисты подвергали ее серьезной критике, их доктрина получила название «анатмавада». Между тем атеистическая локаята отождествляла А. с живым телом человека, отрицая существование души и духа как особой субстанции. В рамках самой ортодоксальной брахманистско-индуистской традиции можно выделить общезначимое понимание А. как постоянной сущности, сокрытой не только в «Я» человека, но и во всех существах и в божестве. Она отлична от чувственных, душевных и интеллектуальных состояний и модификаций субъекта, постигается мистическим путем через самопознание, являющееся одновременно и познанием божества (Брахмана), и достижением освобождения (мокши), к-рое трактуется как бытие (сат), сознание (чит), блаженство (ананда) и приобретает различные смыслы или различные оттенки одного смысла в интерпретации А.

В санхье и йоге А. по существу является *Пuruшей*, а значит, он и един как освобожденный высший и бездеятельный дух, и множествен, потому что отождествляет себя с эмпирическим и индивидуальным «Я» и вовлечен в круговорот мирского существования (*сансару*). В мимансе и ньяя-вайшешике также признается множество А. Неизменным же и единым А. считается только в *веданте*, где учение об А. — центр сотериологии и метафизики. Однако и здесь статус А. колеблется: в адвайта-веданте А. недвойствен и тождествен Брахману, а подлинное «Я» человека абсолютно тождественно А. (живатман), чем преодолеваются индивидуальные характеристики этого подлинного «Я»; в вишишта-адвайта-веданте А. считается также тождественным Брахману, но индивидуальные души (жива) могут иметь и реальные отличия (вишишта) от него

даже в освобожденном состоянии; в отличие от адвайты дуалистическая веданта (двайта), признавая душу совершенно иной, хотя и зависимой от А. сущностью, считает А. единым всепроникающим духом.

Ист.: Древнеиндийская философия. М., 1972. С. 78–81, 111–113, 239–240 и др.; Упанишад. Вып. I–III. М., 1992.

Лит.: *Lacomb O.* L'absolu selon le Védanta: Les notions de brahman et d'atman dans les systèmes de Cankara et Ramanoudja. P., 1937; *Bhattacharya Kalidas*: Indian Concept of Knowledge and Self // Our Heritage. Calcutta, 1954. Vol. 2. P. 221–248; 1955. Vol. 3. P. 29–63, 181–210; 1956. Vol. 4. P. 21–50; *Радхакришнан С.* Индийская философия. Т. 1–2. М., 1956–1957; *De Smet R. V.* Persona, anima, atman // Philol. Quarterly. Iowa, 1958. Vol. 30. P. 251–260; *Beidler W.* The Vision of Self in Early Vedānta. Delhi, 1975; *Oetke C.* «Ich» und das Ich: analytische Untersuchungen zur buddhistisch-brahmanischen Btmankontroverse. Stuttgart., 1988; *Sinha Kali P.* The Self in Indian Philosophy. Calcutta, 1991; *Kesarcodi-Watson I.* Approaches to Personhood in Indian Thought: Essays in Descriptive Metaphysics. Delhi, 1994.

Е. Н. Анисеева

АТÓМ (V в.), мч. Армянский (пам. арм. 19 авг.). Жестокие гонения на христиан, предпринятые правившими в Иране Сасанидами в V в., вызвали народные восстания в Армении, находившейся в политической зависимости от персид. державы. Крупнейшими из них были войны под предводительством князей из рода Мамиконянов — Вардана (451) и Ваана (80-е гг. V в.). Во время одной из них (скорее всего, последней) принял мученическую смерть за Христа и отечество владетельный кн. (тэр) А. из рода Гнуни, стоявший во главе отряда воинов; вместе с ним пали его юный сын, а также Варс из рода Востан, Нерсес Арвандуни, Вардзавор и мн. др. мученики, среди к-рых был и один перс-христианин. Об этих событиях повествует «Мученичество атомянцев» (V–VI вв.), один из древнейших арм. лит. памятников, посвященных воинам, погибшим в борьбе с иноземными захватчиками и причисленным к лику святых.

Лит.: Соперк. 1854. Т. 19. С. 69–82 (на арм. яз.); *Тирсыан О.* Время мученичества Атомянцев. Венеция, 1899 (на арм. яз.); Армянские жития и мученичества V–XVII вв. / Сост. К. Тер-Давтян. Ереван, 1994. С. 249–254.

П. Б. Михайлов

АТÓМ И ПИРÓУ [Пирун] († нач. IV в.), мученики Египетские (пам. копт. 8 эпепа (2 июля)). Братья, дети свящ. Иоанна и Марии из мест. Та-семпоти (Санбат) в номе Бусирис.

Рассказ об их мученичестве сохранился в копт. рукописи (Vat. copt. 60. F. 22–60) и в арабо-яковитском (копт.) синаксаре. В гонение при императорах *Диоклетиане* и *Максимиане* А. и П. ушли в Фараму, где на их глазах принял мученическую кончину св. Ануа. Они выкупили тело мученика и похоронили его, после чего, раздав бедным свое имущество, явились в Александрию к комиту Армению. Тот, пытаясь добиться от них отречения от Христа, подверг их пыткам, а затем отправил к Помпию, правителю г. Пелусий (копт. Перемун). Тот подверг их новым мучениям, но после чуда воскресения святыми братьями его жены Морфианы отпустил их и крестился вместе со всем своим домом. Позже братья исповедали Христа в г. Псариом (совр. Эс-Сарамун) перед правителем Публианом, к-рый приказал их обезглавить.

Ист.: *Huyvernat H.* Les actes des martyrs de l'Égypte. P., 1886. Т. 1. P. 135–173; *Zoëga G.* Catalogus codicum copticorum manu scriptorum qui in museo Borgiano Velitris asservantur. R., 1810. P. 53–54; *Synax. arabe jacobite (réd. copte) / Éd. R. Basset // PO. 1923. Vol. 17. P. 634 sq.*

Лит.: *Lantschot A. van.* Athom et Piroou // *DHGE.* Т. 5. Col. 53.

П. Б. Михайлов

АТОН [егип.  — itn, диск солнца], в религии Др. Египта особое имя бога-творца, почитавшегося в образе солнечного светила. Имя А. известно со Среднего Царства: «[Царь Аменемхет I] был восхищен на небо и соединился с Атоном — плоть бога (т. е. царя) стала одно с тем, кто сотворил его» (Повесть Синухе, P. Verlin 10499, 6–8). Т. о., А. — божественная сущность, рождающая и та, в к-рую возвращаются после смерти. Особое почитание бог в образе А. получает при Аменхотепе IV (Эхнатон — Угодный Атому) (1365–1349 до Р. Х.), создавшем новое учение о солнце-творце без традиционных для Египта мифологических образов и имен, на заключительном этапе реформы Эхнатона сохранились только имена Ра и А. Отдельные атрибуты А. (солнечный диск со змеей-уреем, символом царственности и лучи-руки) и мн. моменты богословской рефлексии А. были заимствованы Эхнатон из предшествующей богослужбной и придворной традиции, особенно развившейся при его отце Аменхотепе III. Учение Эхнатона об А. отрицало возможность культовых статуйных изображений А. (из-

вестны лишь изображения на рельефах). Единственно истинным изображением бога оставалось само солнечное светило, только ему должны были поклоняться, а все др. культы полностью отрицались и жестоко преследовались, особенно поклонение *Амону*. В этот период А. полностью вытесняет также Осириса и этические представления, связанные с загробным судом.

На почитание А. и на богословское осмысление его образа оказало наибольшее влияние гелиопольское учение о *Ра-Горахте*. Восход солнца на вост. небосклоне рассматривался как божественное явление, когда бог-творец являет свой видимый образ — А. и свое земное воплощение — царя: «Рождаешь ты его (царя) утром как образ свой. Создаешь ты его в обличи своем как Атона» (Гробница Эйе, 4–5). «Атон — живой» (itn anx) объявляется единственным Творцом, сущность к-рого ведома только царю (Гробница Эйе, 12).

Гимны А. — одна из вершин религ. поэзии Египта.

А. творит из себя «миллионы образов», он разделит людей по языкам и цвету кожи и равно милостив и к народу Египта, и к жителям далеких стран (Сирии, Нубии) (Гробница Эйе, 8–11). В гимнах А. сливается с сотворенным им миром; Эхнатон все более заслоняет своей личностью отца Ра Небосклонного, «пришедшего в виде Атона». Само имя «солнце» (Ра, А.) перестает мыслиться как имя божества и воспринимается как имя властителя, владыки.

Учение об А., несмотря на его придворный характер и распространение гл. обр. в столице Ахетатоне, оказало значительное воздействие на позднейшую егип. культуру и еще более утвердило в религии Др. Египта представления о едином непознаваемом боге-творце, сущность к-рого пребывает во всем многообразии эмпирической жизни. В гимнах и молитвах А. одни исследователи (А. Х. Гардинер, Ж. Вандье) видят первые монотеистические прозрения египтян и сравнивают их с ветхозаветными, др. называют поклонение А. «солнцепоклонничеством» (Ю. Я. Перепёлкин), натурфилософией, космотеизмом и гелиоморфизмом (Я. Ассман).

Ист.: *Ancient Records of Egypt / Ed. J. H. Breasted.* Chicago, 1927³. Vol. 1–5; *Blackman A. N.* Middle-Egyptian Stories. Brussels, 1932; *Meser S. A. B.* The Tell el-Amarna Tablets. Toronto, 1939. Vol. 1–2; Поэзия и проза Древнего Вос-

тока. М., 1973; Повесть Петеисе III: Древнеегипетская проза / Пер. М. А. Коростовцева. М., 1978.

Лит.: *Gardiner A. H.* Egypt of the Pharaohs. Oxf., 1961. P. 212–246; *Aldred C.* Akhenaten: Pharaoh of Egypt: A New Study. L., 1968; *Hornung E.* Der Eine und die Vielen. Darmstadt, 1971. S. 244–251; *Перепёлкин Ю. Я.* Кэ́йе и Семнех-ке-ре: К исходу солнцепоклоннического переворота в Египте. М., 1979. С. 258–295; *Assmann J.* Monotheismus und Kosmotheismus. Hdbll., 1993; *Ассман Я.* Египет: Теология и благочестие ранней цивилизации. М., 1999. С. 295–340.

О. И. Павлова

АТРИЙ [атриум; греч. ἡ ἀίθουσα — портик, колоннада, крытая галерея, лат. atrium — передний зал в храме], первоначально главное помещение этрусского и раннерим. жилого дома с очагом в центре и отверстием для выхода дыма посреди кровли (от лат. atritas — черный цвет, помещение, почерневшее от копоти). В эпоху поздней республики и империи парадное помещение рим. дома, в к-ром место очага занимал бассейн (импловий), а отверстие над ним (компловий) служило для стока дождевой воды. Задняя сторона А. являлась местом отправления культа домашних богов. А. также означал открытый двор, окруженный колоннадой и расположенный перед храмом. Слово «А.» употреблялось также в качестве универсального обозначения различных сооружений, напр., Atrium vestae — обитель целомудренных дев; Atrium libertatis — резиденция рим. цензора.

А. как передняя часть осевой схемы храма имел широкое распространение, будучи известным еще в древнемесопотамской (храм Гимилсина в Эшнунне новошумер. эпохи) и в древнеегип. архитектуре (храмы Фив эпохи Нового царства, восходящие к творчеству обожественного архит. Имхотепа эпохи Древнего царства). В позднеантичной архитектуре подобная схема была известна как на западе (напр., Пантеон в Риме), так и на востоке Средиземноморья (напр., Большой храм в Баальбеке). Таково было устройство скинии, описанной в ВЗ, план к-рой был дан Господом Моисею на горе Синай (Исх 27. 9–18), и храма Соломона с его «внутренним двором» (3 Цар 6. 9; греч. αὐτὴ ἑσωτάτη, лат. atrium interius).

В таком виде А. был воспринят христ. архитектурой со времени имп. Константина Великого (базилики Рима и Палестины) и вместе с мраморным бассейном служил для омо-



вения, был местом пребывания оглашенных во время литургии, также играл важную роль в литургических процессиях. Одно из самых ранних толкований А. в христ. архитектуре содержится в описании Евсевием Кесарийским церкви в Тире (316–317); после сравнения строителя храма с Веселеилом, зодчим Моисея, и Соломоном Евсевий Кесарийский пишет: «39. Прошедшему же внутрь ворот он (строитель) не позволил сразу нечистыми и немытыми ногами вступить во внутреннюю святыню, разделив же как можно больше пространство между храмом и первыми входами, украсил вокруг четырьмя перпендикулярными (друг к другу) портиками, огородив участок по некой четырехугольной форме поднятыми отовсюду колоннами, промежутки между которыми закрыв находящимися в соответствии по величине решетчатыми перегородками из дерева, оставил средний атрий (открытым) для созерцания неба, предоставляя чистый и открытый лучам света воздух. 40. Здесь же он поместил символы святого очищения, устроив прямо перед храмом источники, предоставляющие вступающим во внутрь святых оград омовление обильным потоком воды; и это — самое первое пристанище входящих, предоставляющее равно всякому красоту и радость и еще нуждающимся в первых наставлениях пристойное место... Он (строитель) распределил силы всех людей по их достоинству... иных же поддержал первыми наружными колоннами вокруг двора в виде четырехугольника, введя в первое приближение к грамоте четырех Евангелий».

А. сохранились в церквях: Сан-Клементе в Риме, IV в., Сант-Амброжо в Милане, IV в., в кафедральной церкви (базилике св. Евфразияна) в Порече (Хорватия), 543–553 гг., частично — в Студийском мон-ре в К-поле, V в., и др. За исключением сев. и вост. областей М. Азии и Закавказья, А. были обычным явлением в трехнефных базиликах Средиземноморья. Часто А. устраивался перед центрическими церквями: ряд памятников в К-поле; вторая ц. Иоанна в Эфесе, VI в.; ц. Сан-Лоренцо в Милане, IV в.; ц. Сан-Витале в Равенне, VI в. Кроме стандартного типа с колоннадными портиками с 4 сторон встречаются А. с портиками с 2 и 3 сторон, с полукруглой с запада колоннадой или внешней стеной, с до-

полнительными помещениями вдоль портиков, с устройством с зап. стороны баптистериев (Сев. Италия, п-ов Истрия). «Базилика А» в Филадельфии, VI в., имела два А. с открытым алтарем в стене между ними.

После VI в. А. в христ. архитектуре встречаются реже: «Новая церковь» имп. Василия I в К-поле, IX в.; ц. вмч. Георгия в Манганах в К-поле, XI в.; «Большая базилика» в Плиске (Болгария), IX в.; «Круглая церковь» в Преславе (Болгария), X в.; ц. аббатства Сен-Рикье (близ г. Авиль, Сев. Франция), IX в.; дворцовая капелла в Ахене, IX в.

А. практически исчезают в поздне-визант. эпоху на Востоке и в готическую эпоху на Западе. Их функцию отчасти перенимают разросшиеся нартексы. Исходя из толкования блж. Симеоном, архиеп. Фессалонийским, трехчастной осевой схемы христ. храма в сопоставлении ее с трехчастной осевой схемой скинии Моисея и храма Соломона, для храмов на Востоке очевиден перенос символики А. на символику нартекса. Лит.: Евсевий. Церк. ист. X 4. 3, 39–40, 63; Симеон Солунский. Соч. С. 183, 203–204; Delvoye Ch. Études d'architecture paleochrétienne et byzantine. 1. L'atrium // Byz. 1962. T. 32. Fasc. 1. S. 261–291; idem. Atrium // RBK. Bd. 1. P. 421–440.

А. М. Высоцкий, А. Ю. Казарян

АТРО́НСА МАРЬЯ́М [эфиоп. አትሮንሳ፣ ማርያም — престол Марии], собор, выстроенный на левом берегу р. Аббай (Голубой Нил) на территории совр. обл. Уоррэ-Илу эфиоп. царем Баэда-Марьямом в 1468 г., сразу после смерти его отца, знаменитого царя Зара-Якоба, в качестве нового религ. центра страны. Это новшество должно было символизировать уважение к культу Девы Марии, введенному Зара-Якобом, и решительный отказ от продолжения его гос. и церковной политики. Баэда-Марьям щедро пожаловал собор землями, назначил многочисленный клир, велел перенести туда останки своих предков-царей (за исключением Зара-Якоба) и себя он приказал похоронить там же. Баэда-Марьям постоянно заботился об украшении храма и поместил туда полюбившуюся ему икону Божией Матери, написанную жившим в то время в Эфиопии итал. худож. Бранкалеоне по образцу Мадонны из рим. ц. Санта-Мария Маджоре, хотя в противоположность эфиоп. иконописной традиции Младенец на ней был изобра-

жен сидящим на левой руке Богоматери — обстоятельство, вызывавшее возмущение мн. эфиоп. христиан. Ни икона, ни собор в его первоначальном виде, ни останки его основателя не сохранились. По эфиоп. летописи, икона пребывала в А. М. до 3-го года царствования Феофила (1711), когда произошло вторжение племени галла. Сломав врата А. М., враги убили иереев, а икону и раку с мощами Баэда-Марьяма бросили в пропасть. Впосл. А. М. был восстанвлен и почитается христианами и в наст. время.

Лит.: Basset R. Études sur l'histoire d'Ethiopie // J. Asiatique. Sér. 7^e. 1881. T. 18. P. 96; Тураев Б. А. Абиссинские хроники XIV–XVI вв. М.; Л., 1936. С. 85–106; አትሮንሳ ማርያም — የአማርኛ የቤተክርስቲያን መዝገብ-ቃሳት :: III ኅ-ተ :: ከደብተር ሥርወ-ዐብተ ሥላሴና በምዕራብ ፎርመን በከፍተኛ መንፈሳዊ ት/ቤት ከሚሚሩ አትሮንሳውያን የተዘጋጀ :: ሃይድሎግ 1980/1981. ገጽ 72–75; Чернецов С. Б. Эфиопская феодальная монархия в XIII–XVI вв. М., 1982. С. 137–143.

С. Б. Чернецов

АТТА́ЛА [лат. Attala] († 10.03.627), прп. (пам. зап. 10 марта), настоятель мон-ря Боббио. Сведения о нем содержатся в житии, написанном его учеником прп. Ионой. А. принадлежал к знатной бургундской семье. Уже в зрелом возрасте он был обращен в христианство Аредием, еп. Гапа. За благочестивую жизнь А. был поставлен епископом г. Лугдуна (совр. Лион, Франция), однако вскоре, тайно покинув свою кафедру, отправился сначала в мон-рь Лерен, а затем в мон-рь Люксей под духовное руководство прп. Колумбана. В 612 г. А. переселился в мон-рь Боббио, основанный его учителем. После смерти прп. Колумбана А. был избран настоятелем этой обители. Прославившийся мн. добродетелями и чудесами, святой почил в мире, заранее зная время своей кончины. Ист.: ActaSS. Mart. T. 2. P. 42–45; Ionas, abbas Elnonensis. Vita S. Attalae abbatis Bobbiensis secundi // PL. 87. Col. 1055–1062. Лит.: DHGE. T. 5. Col. 141.

П. Б. Михайлов

АТТАЛИА́Т МИХАЙ́Л — см. *Михаил Атталиат*, визант. историк.

АТТА́Л ЧУДОТВО́РЕЦ [греч. ἡ Ἀττάλος], прп. (пам. греч. 6 июня). Время и обстоятельства жизни неизвестны. Греч. синаксари сообщают только о его монашеских подвигах: воздержании, посте, борьбе со страстями. А. Ч. был удостоен дара чудотворения, почил в мире.





К-польского Патриарха контролировать деятельность епископов Асии, Фракии и Понта. Однако такая политика встречала упорное сопротивление со стороны местных епископских кафедр. А. противодействовал всевозможным церковным сектам и расколам. Сохранилось его послание к Карфагенскому Собору 419 г., посвященное проблеме *донатизма* (PG. 65. Col. 649–652). А. изгнал из К-поля *Целестия*, сподвижника ересиарха Пелагия. По этому и др. догматическим вопросам А. вел переписку с блж. *Августином*, противостоял *савватианам*, или четырнадцатникам, праздновавшим Пасху вместе с иудеями. Узнав, что они перенесли тело основателя их секты Савватия с о-ва Родос, он приказал тайно вырыть его и перенести в др. место. А. прославился и своей благотворительностью и человеколюбием. Он не только устраивал щедрые раздачи денег в К-поле, но и часто помогал др. епархиям. Так, сохранилось его письмо к пресвитеру Никейской Церкви Каллиопию, в к-ром он сообщает, что посылает 300 золотых монет для раздачи всем нуждающимся со словами: «Захочешь же ты раздать их, конечно, тем, кто стыдится просить, а не тем, кто во все время жизни выставляет для прибыли свое чрево. И когда будешь давать, не обращай внимание на вероисповедание, но имей в виду только одно — напитать алчущих, не разбирая, по нашему ли они мыслят» (*Socr. Schol. Hist. eccl. VII 25*). При А. была восстановлена базилика Св. Софии после пожара 404 г. и произведен ряд др. построек.

Память А. содержится в визант. календарях к-польского происхождения под 11 окт. вместе с памятьми К-польских Патриархов Нектария, Арсакия и Сисиния: в *Типиконе Великой ц.* X в. (*Mateos. Typicon. T. 1. P. 66*), в Синаксаре К-польской ц. X в. (*SynCP. Col. 131*) и др. Службу им полагалось совершать в храме Св. Софии К-польской. Почитание А. на Руси зафиксировано в древнейших рукописных памятниках — в месящесловах Остромирова 1056–1057 гг. (Л. 228 об.) и Архангельского 1092 г. (Л. 133 об.) Евангелий.

Под 8 янв. память А. стала отмечаться в греч. стижных синаксарях начиная с XIII в. (Синаксари Paris. 1582, XIV в.; ГИМ. Син. греч. 354, 1295 г. (*Владимир (Филантропов)*). Описание. С. 533) и затем была

включена в греч. печатную Минею (Венеция, 1595) и Минеи, используемые ныне в греч. Церквах (Μηναίων. Ἰανουάριος. Σ. 171).

Соч.: CSEL. 88. P. 32–38.

Ист.: *Socr. Schol. Hist. eccl. VI 20, 22, VII 2–4, 13, 14, 17, 18, 21, 25, 26, 28, 37, 41; Theodoret. Hist. eccl. V 34, 40. Sozom. Hist. eccl. VIII 27; Phot. Bibl. Cod. 59, 95; Palladius. Dialogus de vita S. Ioannis Chrysostomi. 4, 9–11, 20 // PG. 47. Col. 15, 16, 30–37, 68 sq.; ActaSS. Ian. Bd. 1. P. 473–483; Aug. T. 1. P. 32–37.*
Лит.: *Болотов. Лекции. Т. 3. С. 227, 230, 271–272. Т. 4. С. 174, 304; Disdier M. Th. Atticus (7) // DHGE. T. 5. Col. 161–166; Dagnon G. Naissance d'une capitale: Constantinople et ses institutions de 330 à 451. P., 1974 [passim]; Pietri Ch. Roma Christiana: Recherches sur l'Eglise de Rome. R., 1976 [passim]; Bigelmair A. Attikos // LTK. Bd. 2. Sp. 1016–1017; RegPatr. P. 18–23; Meyendorff J. Imperial Unity and Christian Divisions. N. Y., 1989. P. 23; Stiemon D. Atticus // EEC. Vol. 1. P. 96.*

В. В. Василук

АТТИКИЙСКАЯ МИТРОПОЛИЯ [греч. Ἱερά Μητρόπολις Ἀττικῆς], епархия Элладской Православной Церкви. В древности территория Аттики входила в состав Афинской митрополии. Собственно А. м. была образована в 1833 г.; в ее юрисдикцию была включена территория, к-рая сейчас разделена между митрополиями Афин, Аттики, Пирея и Мегары. Первым предстоятелем Аттикийской кафедры стал митр. *Неофит (Метаксас)*. В 1852 г. Аттикийская епархия вместе с Мегарской и Эгинской была включена в состав Афинской митрополии. В 1936 г. архиеп. Элладский Хризостом (Пападопулос) объявил, что с целью улучшения пастырского окормления из Афинской епархии выделяется новая Аттикийская и Мегарская митрополия с кафедрой в г. Кифисья; она включила всю территорию Афинской епархии, кроме городов Афины и Пирей с их пригородами, а также о-в Эгина. Свящ. Синод Элладской Православной Церкви избрал на Аттикийскую кафедру еп. Иакова (Ваванацоса). Однако вскоре архиеп. Элладский Хрисанф (Филиппидис), желая расширить границы Афинской епархии, добился разделения Аттикийской и Мегарской митрополии: в 1939 г. территория Аттики и о-в Саламин были присоединены к Афинской архиепископии, а г. Мегара стал центром отдельной Мегарской митрополии. Архиеп. Митр. Аттикийский Иаков пытался опротестовать это решение, но лишь в 1941 г. постановление от 27.03.1939 «О перераспределении границ Афинской архиепископии и создании Мегар-

ской митрополии» было отменено. Т. о. были восстановлены прежние границы Аттикийской и Мегарской митрополии. В 1974 г. эта епархия была разделена на А. м. (кафедра в г. Кифисья) и митрополию Мегары и Саламина (кафедра в г. Мегара). С 1994 г. А. М. возглавляет митр. Пантелеимон (Безенитис).

В митрополии действуют более 150 храмов и 160 часовен, в к-рых служат ок. 190 священнослужителей. Мон-ри — 3 муж.: Духа Утешителя (Оропос), св. Пантелеимона (Мавросувала), св. Симеона Нового Богослова (Каламос); 10 жен.: Успения Богородицы Клистон (Фи́ли), Благовещения (Орос-тон-Амомон), Рождества Богородицы (Дардиза), св. Филофеи (Экали), Введения Богородицы (Маркопулу), Св. Троицы (Мати), св. Феодосия Киновиарха (Айос-Стефанос), св. Пантелеимона Рапендосис (Дионисос), Богородицы Фанеромени (Родополис (Бала)), метох Св. Троицы (Схиньяс, Марафон). Особо чтимые святые: прмц. Филофея Афинская, прмч. Ефрем, прп. Матрона. Работают миссионерское движение «Ἐνωριακή Δράσις» (Приходская деятельность), комитеты по антисектантской работе, окормлению семей, молодежный комитет (насчитывает 15 приходских молодежных центров), благотворительный фонд, центры по работе с сиротами, 7 домов престарелых. При кафедральном храме в Кифисье действует школа визант. музыки. Митрополия имеет собственное издательство, ежемесячно выходит ж. «Просваси».

Лит.: *ΘNE. Σ. 449–453; Διπτυχα. 1999. Σ. 367–378; http://www.i-m-attikis.gr [Электр. ресурс].*

Иером. Феофан (Лукьянов)

АТТИК И СИСИНИЙ [греч. Ἀττικός, Σισίνιος], мученики (пам. греч. 26 авг.). Усечены мечом. Возможно, они относятся к числу 23 мучеников, пострадавших в Никомидии вместе с мч. *Адрианом*, с к-рым А. и С. упоминаются под 26 авг. в Синаксаре К-польской ц. X в. (*SynCP. Col. 923*), *Типиконе Великой ц.* X в. (*Mateos. Typicon. T. 1. P. 384*), Синаксаре Paris. 1617, 1071 г. Однако в большинстве стижных синаксарей (напр., Paris. Coisl. 223, 1301 г.) и в греч. печатной Минее (Венеция, 1591) память А. и С. отмечена отдельно. В нек-рых визант. календарях вместе с ними указывается имя прп. Ивистиона.



При переводе Стишного Пролога, осужденного в 1-й пол. XIV в. (по-видимому, сербами на Афоне), в его состав был включен стих А. и С. (ГИМ. Хлуд. № 188, 1370 г.). В ВМЧ помещена память А. и С. (*Иосиф, архим.* Оглавление ВМЧ. Стб. 437 (2-я паг.)).

Гимнография. Последование А. и С. неизвестно. Прп. Ивистион упомянут в 1-м тропаре 4-й песни канона утрени субботы *сырной седмицы*. В печатных Минеях, используемых ныне в греч. Церквях, по 6-й песни канона утрени, помещен стишной синаксарь А. и С. (Μηναιον. Αὔγουστος. Σ. 257).

Ист.: ActaSS. Aug. T. 5. P. 811–812; SynCP. Col. 923, 925.

Лит.: *Bardy G.* Atticus (3) // DHGE. T. 5. Col. 160–161; ОНЕ. Т. 3. Σ. 453; *Σωφρόνιος (Εὐστρατιάδης).* Ἀγιολόγιον. Σ. 62.

А. Ю. В., О. В. Л., О. В. В.

АТТИ́ЛА [лат. Attila] (ум. 453), вождь гуннов (434–453; до 445 — совместно с братом Бледой). А. укрепил гуннский союз племен, сложившийся в Центр. и Вост. Европе, покорил племена остготов, гепидов, тюрингов и *хазар*. В 441 г., после того как имп. Вост. Римской империи *Феодосий II Младший* отказался выплачивать гуннам дань, А. с войском перешел дунайскую границу империи, разрушил придунайские города и начал наступление на К-поль. Разгромив рим. армию, А. заключил с *Феодосием* мирный договор, в к-ром он обязал императора заплатить 6 тыс. фунтов золота и обложил империю ежегодной данью. В 447 г. А. вновь напал на Вост. империю, однако детали этого похода неизвестны. В 451 г. А. вторгся в Галлию и разгромил Вестготское и Бургундское королевства (победа над бургундами нашла отражение в «Песни о Нибелунгах»). Затем А. потребовал в жены сестру западнорим. имп. *Валентианиана III Гонорию* и половину империи в качестве приданого. Получив отказ, А. разрушил Трир, Мец и Аррас. Войска гуннов были разбиты в 451 г. в битве на Каталаунских полях в Шампани рим. военачальником *Аэцием*, заключившим союз с вождем остготов *Теодорихом Великим*. А. отступил, но в 452 г. совершил новый поход в Италию, взял Падую, Верону и Милан. Папа Римский св. *Лев I Великий* лично ездил в лагерь А. и уговорил его не разорять город, предложив выкуп. После смерти А. держава гуннов быстро распалась. Современниками А. вос-

принимался как Божие наказание, посланное Риму за грехи, и был прозван «Бичом Божиим» (*Flagellum Dei*).

Лит.: *Thierry A.* Histoire d'Attila et de ses successeurs. P., 1874; *Moravcsik J.* Attilas Tod in Geschichte und Sage. Bdpst, 1926; *Thompson E. A.* A History of Attila. Oxf., 1948; *Altenheim F.* Attila und die Hunnen. Baden-Baden, 1951; *Briou M.* La vie d'Attila. P., 1958; *Wirth G.* Attila und Byzanz // BZ. 1967. Bd. 60. S. 41–70.

Н. Д. Прокофьева

АТТОН [лат. Atto] (ок. 885 — 31.12.965), еп. Верчелльский (924–960), теолог, знаток канонического права. Происходил из знатной лангобардской семьи, получил богословское и юридическое образование. До избрания на кафедру Верчелли (Пьемонт, Сев. Италия) служил каноником в Милане. Был приближенным кор. Италии *Гуго*, от к-рого добился значительных привилегий для епархии, однако ок. 945 г. перешел к его противнику *Беренгару*, маркграфу Иврейскому. Из трудов А. наибольшее значение имеет соч. «*De pressuris ecclesiasticis*» (О церковных обременениях, ок. 943), составленное как комментарий и дополнение к «*De officiis ministrorum*» (Об обязанностях священнослужителей) св. *Амвросия* Медиоланского. В своем сочинении А. выступает против привлечения клириков к мирскому суду и вмешательства светских государей в церковную жизнь, прежде всего при избрании епископов. Продолжение «*De pressuris*» — «*Polipticum quod appellatur perpendiculum*» (Полиптих, называемый перпендикулом) посвящено проблемам власти, однако в последнее время принадлежность этого труда А. ставится под сомнение. Кроме того, А. является автором свода *Capitulare: Statuta ecclesiae Vercellensis*, составленного как руководство для духовенства Верчелли, в к-ром он осуждает *симонию* и *николаитизм*. Сохранились также письма и проповеди А. и его Комментарий на послания ап. *Павла*.

Соч.: PL. 134. Col. 9–916; *Attonis qui fertur Polipticum quod appellatur Perpendiculum* / Hrsg. u. übers. v. G. Goetz // Abhandl. d. Sächsischen Akad. d. Wiss. in Leipzig. 1922. Bd. 37/2; *Bauer J.* Die Schrift «De pressuris ecclesiasticis» des Bischofs Atto von Vercelli. Tüb., 1975.

Лит.: *Schultz J.* Atto von Vercelli. Gött., 1885; *Pasteris E.* Atto di Vercelli. Mil., 1925; *Wemple S. F.* Atto of Vercelli: Church, State and Society in the Tenth Century: [Diss.] N. Y., 1967, 1979²; *idem.* The Canonical Resources of Atto of Vercelli // Traditio. N. Y., 1970. Vol. 26. P. 335–350.

Н. Д. Прокофьева

АТТРА́КТА [Тарагата; лат. Attracta, Tarahata] (V в.), прп. Ирландская (пам. зап. 11 авг., 9 февр.). Сведения о ней содержатся в «Житии св. Патрика» и позднем анонимном житии А. (XII в.). Приняла монашеский постриг от св. *Патрика*, просветителя Ирландии, и была поставлена настоятельницей мон-ря, основанного им в Килль-Арат.

Ист.: ActaSS. Febr. T. 2. P. 296–300.

Лит.: *Sempels V.* Attracta // DHGE. T. 5. Col. 196; *Plummer Ch.* Vitae Sanctorum Hiberniae. Oxf., 1910. T. 1.

АТТРИ́ТИО [аттриция; лат. раскаяние, душевное сокрушение], в католич. схоластической теологии термин, обозначающий неполное раскаяние. В отличие от полного раскаяния в совершенных грехах (*contritio*), вызванного любовью к Богу и сопряженного с твердой решимостью не оскорблять Его своими прегрешениями в будущем, А. является следствием стыда за содеянные грехи, отягчающие душу виной и позором (*ex turpitudinis peccati consideratione*), или страха перед наказанием адом и вечными муками (*ex gehennae et poenarum metu*). Термин «А.» для обозначения раскаяния появляется в XII в. у theologов круга франц. богослова *Гильберта Порретанского*, представителя Шартрской школы (впервые встречается в соч. «*Quaestiones*» (Вопросы; BNF. Cod. Masarin. lat. 1708 fol. 245v), авторство к-рого приписывается обычно Превостину Кременскому). Католич. богословами Средневековья и Нового времени (*Симоном Турнейским*, *Аланом Лилльским*, *Петром Ломбардским*, *Гильомом Овернским*, *Фомой Аквинским*, *Бонавентурой*, *И. Дунсом Скотом*, *У. Оккамом*, *Г. Билем*, *Ф. де Виторией* и др.) разрабатывались вопросы мотивации А., степени решимости кающегося отречься от грехов в будущем, отношения А. к Божественной милости. Дискуссия велась гл. обр. вокруг проблемы, является ли А. достоянным условием для свершения таинства *покаяния*. Томисты считали, что при наличии А. таинство совершается, т. к. А., недостаточная сама по себе, но сопряженная с осознанием кающимся действительности совершенного греха, поднимается до *contritio*, полного раскаяния. И. Дунс Скот и его последователи придерживались иного мнения, при этом они исходили из того, что главным в таинстве является отпущение грехов священником, а не этико-пси-



хологическая сторона покаяния. Протестант. теологами понятие «А.» было отвергнуто: М. Лютер осудил его как нравственно бесполезное «Galgenreue» (висельное раскаяние). Католич. учение об А. было сформулировано в 1551 г. на Тридентском Соборе, где А. была определена как «дар Божий», подвигающий грешника к получению благодати в таинстве покаяния: «Если кто станет говорить, что сокрушение (А.) не есть подлинная и душеполезная скорбь, и что оно не prepares душу к благодати, но делает человека лицемером... то да будет анафематствован» (Sess. 14. Can. 5 // Conciliorum Oecumenicorum Decreta. R. et al., 1973. P. 703–713), однако окончательно вопрос о достаточности А. для свершения таинства покаяния остался нерешенным. В XVII–XVIII вв. споры вокруг А. (на основе спорного толкования «diligere incipiunt» (лат. — начинают любить; Sess. 6. Can. 6 // Ibidem)) велись аттриционистами, считавшими, что для покаяния достаточно раскаяния, вызванного страхом Божией кары (А.), и контриционистами, к-рые настаивали на том, что сокрушение о совершенных грехах должно основываться на истинной любви к Богу, хотя бы еще только зарождающейся и слабой. В Ordo poenitentiae (Чин покаяния) 1973 г. и в Кодексе канонического права 1983 г. термин «А.» не употребляется. Декларируется твердое следование учению о покаянии Тридентского Собора, утверждающему, что раскаяние-сокрушение (contritio) служит началом обращения и должно обязательно сопровождаться «определенным и решительным отречением от совершенного греха» и «намерением никогда больше его не совершать» (CIC. Can. 959–997). Ист.: Denzinger H. Enchiridion symbolorum definitionum et declarationum de rebus fidei et morum / Hrsg. v. P. Hünermann. Freiburg i. Br., 1999. N 1526–1527; 1676–1683; Giovanni Paolo II. Reconciliatio et poenitentia // AAS. 1985. T. 77. P. 185–275, N 31. Лит.: Pernelle J. L'Attrition d'après le Concile de Trente et d'après S. Thomas. Kain, 1927; Galtier P. De poenitentia. P., 1931. P. 64–77; Boyer C. De poenitentia. R., 1942. P. 327–328; Dondaine H. L'Attrition suffisante. P., 1943; Garrigou-Lagrange R. De eucharistia: De poenitentia. Torino, 1948. P. 378–478; De Blic J. Sur l'attrition suffisante. Lille, 1945; Piolanti A. De sacramentis. Torino, 1946. P. 348–354; Anciaux P. La théologie du sacrement de pénitence au XII^e siècle. Louvain, 1949; Spykman G. J. Attrition and Contrition at the Council of Trent. Kampen, 1955; Heynck V. Attritionismus // LTK². Bd. 1. Sp. 1019–1021; Tentler T. N. Sin and Confession

on the Eve of the Reformation. Princeton, 1977. P. 25, 235, 294; Engelhart P. Attritio // LexMA. Bd. 1. Sp. 1181.

Е. В. Казбекова

АТУМ [егип. — *tm*, аналог семит. *tmn* — быть несуществующим (отсюда семит. Тиамат — олицетворение первичной бездны) и в то же время исчерпывающая полнота], одно из наиболее распространенных в егип. религии имен бога-творца в его солнечном образе с начала письменности (в т. ч. и в личных именах). А. — заходящее солнце, прошедшее полноту дня. В стеле царя Антефа (ок. 2100 до Р. X.) он именуется как «тот, кто светит светом вечерним» и олицетворяет образ умирающего дневного светила, как и Ра. А. и Ра, т. о., иногда сливаются в одном имени Ра-Атум, но могут на первый взгляд и противопоставляться, напр.: «Был Ра владыкой двух восьмериц (богов), а владыкой людей был Нефертем (*nfr tm* — благая полнота, цветущий Атум)» (Pyr. 483). Ра под именем дающего жизнь Солнца объявляется владыкой чистых бессмертных духов, под именем же А. — царем смертного человечества. Египтяне верили, что бог, обрекая людей на смерть, возродит их к новой жизни, когда, побеждая тьму ночи, взойдет утреннее солнце Хепри-Ра. «Я — утром Хепри, Ра — в полдень, Атум — вечером», — поясняется в Текстах Пирамид. «Они (боги. — А. З.) вводят тебя в бытие, как входит в бытие Ра в имени его Хепри; ты проплываешь близ них, как Ра в имени его Ра; ты отворачиваешь от них лик свой, как Ра в имени его Атум» (Pyr. 1695), — говорится о человеке, победившем смерть и соединившемся с богом. В егип. эсхатологии все части тела прошедшего через смерть человека отождествлялись с А., чем, по-видимому, достигались 2 цели: обожение, когда все тело воскресшего и бог — одно, и полнота, целостность, что выражено через понятие «tm». Смерть разрушительна, а все части тела воскресшего целостны, следов., и сам человек жив: «О Унас! Ты не приходишь мертвым, ты приходишь живым. Воссядь на престоле Осириса. Скипетр твой в деснице твоей... Руки твои — Атум. Плечи твои — Атум. Чрево твое — Атум... Сколь прекрасным стало твое бытие! О Унас, воскрес ты (букв. «стал Атумом»). — А. З.) среди братьев твоих богов. Свершилось!..» (Pyr. 134–135, 221 a-b).

Распространенная в научной среде во 2-й пол. XX в. идея о вытеснении почитания А. культом Ра в связи с воцарением V Гелиопольской династии (по мнению Х. Кееса, основанная на тексте сказки папируса Весткар (вид. XII дин.)) в наст. время имеет мало сторонников. Г. Франкфорт полагает, что «Атум и Ра суть два различных аспекта единого бога, являющего себя в Солнце» (Frankfort. P. 379). По мнению В. Барты и Х. Гёдике, во времена Древнего Царства существовало представление о том, что «энергичное проявление Ра, пребывающего в покое Абсолюта» явилось в «понятии Ра-Атум, т. е. Солнце Атума» (Goedicke. P. 207). В ранние периоды египет. истории было наиболее известно имя «А.», позднее оно заместилось именем Амон, к-рое в сочетании Амон-Ра стало наименованием бога-творца, тем не менее и А. продолжало употребляться до последних веков египет. язычества во времена Нового Царства, что отразилось, напр., в молитвах из папируса Анастаси II (Pyr. Anastasi II, 9,2–10,1): «Приди ко мне, о Ра-Хоракти, водительствуй мною. Ты тот, кто творит и нет никого, творящего без тебя, чтобы ты не был с ним. Приходи ко мне, о Атум, каждый день! Ты — царствующий Бог!» (цит. по: Gardiner. P. 16).

Ист.: Sethe K. Die altägyptischen Pyramiden Texten. Lpz., 1908–1922. Bd. 1–4; JNES. 1943. N 2. P. 258–259. Pl. 36.

Лит.: Gardiner A. H. Late-Egyptian Miscellanies. Brux., 1937. P. 16; Frankfort H. Kingship and the Gods: A Study of Ancient Near Eastern Religion as the Integration of Society and Nature. Chicago, 1948. P. 28; Goedicke H. Der Götterglaube im Alten Ägypten. B., 1956²; Barta W. Untersuchungen zum Götterkreis der Neunheit // Münchner Ägyptologische Studien. Münch.; B., 1973. Bd. 28; Goedicke H. Unity and Diversity in the Oldest Religion of Ancient Egypt // Unity and Diversity. Baltimore; L., 1975. P. 207; Myslewicz K. Studien zum Gott Atum. Hildesheim, 1978–1979. Vol. 2.

А. Б. Зубов

АТХАРВАВЕДА — см. в ст. «Веды».

АУГСБУРГСКИЙ РЕЛИГИОЗНЫЙ МИР, урегулирование отношений между католич. и протестант. князьями в Свящ. Римской империи герм. нации путем предоставления права имперским чинам выбирать вероисповедание, что означало правовое и институциональное признание протестантизма. Был заключен 25 сент. 1555 г. на рейхстаге в г. Аугсбурге. По соглашению из 22 пунктов





между имп. Карлом V, после заключения А. р. м. отрекшимся от престола, и герм. курфюрерами, только католичество и лютеранство (но не кальвинизм, цвинглианство, баптизм и др.) признавали 2 офиц. вероисповеданиями в границах империи. Религ. принадлежность жителей того или иного княжества определялась волей князя (лат. *jus reformandi*), позднее сформулированное как принцип «*cujus regio, ejus religio*» — чья власть, того и вера). Те из подданных, кто не соглашался вслед за правителем принять др. исповедание, должны были покинуть пределы княжества (*jus emigrandi*), предварительно распродав свое имущество. В имперских городах допускалось сосуществование обеих конфессий (в том случае, если там до этого уже были и католич., и протестант. общины). Архиепископы, епископы и прелаты при переходе в лютеранство теряли свой сан, должности, церковные права и бенефиции (т. н. *reservatum ecclesiasticum* — мера по защите интересов католич. Церкви). Бывшие церковные имущества, находившиеся во владениях протестантов на момент заключения договора в Пассау (1552), сохранялись за новыми владельцами. Замещение должностей католиками и протестантами в центральных имперских органах управления (в первую очередь в имперской судебной палате — *Reichskammergericht*) осуществлялось на паритетной основе.

А. р. м. первоначально задумывался как временное соглашение до окончательного урегулирования на Тридентском Соборе, однако из-за того, что Собор не решил этого вопроса, он регулировал межконфессиональные отношения в Германии вплоть до заключения Вестфальского мира в 1648 г.

Ист.: Zeumer K. Quellensammlung zur Geschichte der Deutschen Reichsverfassung in Mittelalter und Neuzeit. Lpz., 1904. Tüb., 1913². Лит.: Бецольд Ф. История Реформации в Германии. СПб., 1900. Т. 2; Der Augsburger Religionsfriede von 25. Sept. 1555 / Bearb. v. K. Brandi. Gött., 1927²; Schubert H. von. Der Reichstag von Augsburg. Lpz., 1930; Pfeiffer G. Der Augsburger Religionsfriede und die Reichsstädte // Zschr. d. Hist. Vereins f. Schwaben. 1955. Bd. 61. S. 211–321; Zeeden E. W. Augsburger Religionsfriede // LTK². Bd. 1. Sp. 1081–1083; Смирин М. М. Германия эпохи Реформации и Великой крестьянской войны. М., 1962; Wirkungen der deutschen Reformation bis 1555 / Hrsg. W. Hubatsch. Darmstadt, 1967; Moeller B. Deutschland im Zeitalter der Reformation. Gött., 1977; Angermeier H. Die Reichsreform, 1410–1555: Die Staatsprob-

lematik in Deutschland zwischen Mittelalter und Gegenwart. Münch., 1984; Schulze W. Deutsche Geschichte im 16. Jh.: 1500–1618. Fr./M., 1987; Hamm B. Reformationstheorien: Ein kirchenhistorischer Disput über Einheit und Vielfalt der Reformation. Gött., 1995; Schorn-Schütte L. Die Reformation: Vorgeschichte, Verlauf, Wirkung. Münch., 1996; Frühe Neuzeit / Hrsg. v. A. Völker-Rasor. Münch., 2000.

А. Ю. Серёгина

АУГСБУРГСКОГО ИСПОВЕДАНИЯ АПОЛОГИЯ (лат. *Apolo-gia Confessionis Augustanae*, нем. *Apolo-gia der Konfession*), лютеран. вероисповедный документ (1531). После оглашения Аугсбургского исповедания на имперском сейме в Аугсбурге 25 июня 1530 г. представители ряда городов и монархов Германии объявили его исповеданием своей христ. веры. Имп. Карл V поручил католикам подготовить возражения. 12 июля И. Экк, оппонент М. Лютера, вручил императору «Ответ на Аугсбургское исповедание» (*Responsio Confessionis Augustanae*), более известный как «Папское опровержение» (*Confutatio Pontificia*), или Конфутация. Как и Аугсбургское исповедание, Конфутация состоит из 28 статей с теми же названиями. 1, 3, 9-й и 16–19-й артикулы Аугсбургского исповедания в Конфутации приняты без оговорок. Экк посчитал неправильным изложение вероучения католич. Церкви, данное в артикулах 24 («Христос Своими страданиями совершил воздаяние за первородный грех и учредил мессу как воздаяние за фактические грехи» — *Conf. Aug.* 24. 21) и 27, где сказано о том, что монахи, принадлежащие к орденам, считают, будто находятся в состоянии христ. совершенства (*Conf. Aug.* 27). По содержанию проч. статей Аугсбургского исповедания в Конфутации высказаны возражения, артикулы 6, 12 и 20–28 отвергнуты полностью. (Богословский анализ Аугсбургского исповедания, сделанный Патриархом К-польским Иеремией II в переписке с лютеран. богословами, см. в ст. «Аугсбургское исповедание».)

3 авг. Конфутация была публично прочитана на сейме, Карл V потребовал, чтобы лютеране подписали ее в знак согласия, запретив, однако, публиковать текст (он был напечатан лишь в 1573). Лютеране отказались. Ф. Меланхтон, пользуясь друзьями при чтении Конфутации,

начал составлять развернутый ответ, за к-рым в дальнейшем и закрепилось название А. и. а. 20 сент. Меланхтон завершил 1-й вариант, но Карл V отказался принять текст и 22 сент. распустил сейм, объявив, что в диспуте победили католики, лютеранам же дал срок «для размышления» до 15 апр. 1531 г., после чего грозился применить против нераскаявшихся силу. В ответ по инициативе ландграфа Филиппа Гессенского 27 февр. 1531 г. представители 6 монархов и 10 городов (в т. ч. Магдебурга и Бремена) подписали хартию Шмалькальденской лиги о вооруженной защите евангелической веры. К назначенной дате вместо покаяния Меланхтон, располагая к тому времени текстом Конфутации, подготовил еще более обширный документ на лат. языке, тотчас переведенный Ю. Ионой на нем. язык и напечатанный. Затем А. и. а. была одобрена Лютером, в 1537 г. подписана лютеран. пасторами в Шмалькальдене как исповедание веры и с 1580 г. вошла как часть в Книгу согласия.

Структура А. и. а. повторяет во многом структуру Аугсбургского исповедания и Конфутации, в артикулах, не вызывавших споров (в т. ч. о свободе воли и рабстве воли), кратко подтверждена общая т. зр. католиков и лютеран, но те артикулы, к-рые затрагивали спорные вероучительные проблемы, представляют собой обстоятельные полемико-догматические трактаты, написанные Меланхтоном. В старых изданиях в составе А. и. а. обычно выделяют 14 артикулов: «О первородном грехе» отвечает на возражения по артикулу 2 Аугсбургского исповедания; «Об оправдании» и «О любви и исполнении Закона» — по 4–6-му и частично 20-му; «О Церкви» — по 7-му и 8-му; «О покаянии» и «Об исповеди и об искуплении» — по 12-му; «О Таинствах и об истинном их употреблении» — по 13-му; «О человеческих установлениях в Церкви» — по 15-му и 26-му; «О взывании к святым» — по 21-му; «О двух видах в причастии» — по 22-му; «О священническом браке» — по 23-му; «О мессе» — по 24-му; «О монашеских обетах» — по 27-му; «О церковной власти» — по 28-му. В новейших изданиях нумерация артикулов А. и. а. унифицирована с нумерацией Аугсбургского исповедания и Конфутации, так что артикул 3 печат-





тается как продолжение 2-го, 6-й — как продолжение 5-го; всего 28 артикулов. По сравнению с Аугсбургским исповеданием А. и. а. уточняет и детализирует лютеран. догматы, оспариваемые католиками. Напр., артикул об *антропологии*: апология отвергает католич. деление грехов на первородный и фактические, рассматривая фактические грехи как проявление первородного греха, и указывает, что человек был создан по образу и подобию Божию, но в Адамовом грехе утратил образ Божий (Apol. Conf. Aug. 2. 35, 43). Крещение устраняет вину и «унаследованный долг» первородного греха, но в человеке остается его «материал» — «склонность ко злу и злая похоть». Эти качества, присущие всем, кроме Христа, не могут считаться преступными с т. зр. мирского (уголовного) закона, но «Бог исследует сердца, и с Божиим судом и приговором дело обстоит совсем иначе».

Проблемы *сотериологии* занимают в А. и. а. центральное место. Артикул 4. «О том, как человек делается благочестив и праведен перед Богом», или, коротко, «Об оправдании», назван «самым великим, самым высоким артикулом всего христианского учения» (4. 2), от него «безмерно многое зависит». Для прояснения смысла этого догмата вводится (4. 5) различие между Законом и Евангелием, характерное исключительно для лютеранства: «Все Писание... разделено на две части и учит двум предметам, а именно: Закону и Божеским обетованиям. Ибо в одних местах оно нас ставит пред Законом, в иных же — предлагает милость чрез великолепное обетование Христа, когда, к примеру, предвещает в Ветхом Завете грядущего Христа и предлагает вечное счастье, благословение, вечное спасение, праведность и вечную жизнь». Закон — это собирательное название всего, что Бог требует от людей. Евангелие — «благая весть» в собственном смысле (в отличие от 4 новозаветных книг) — все, что Бог обещает людям. Категорически отвергается характерный для католич. Церкви того времени юридический подход — представление, будто человек получает дары от Бога в строгом соответствии с той мерой, в какой он выполняет Его требования. Закон и Евангелие необходимо «разнести друг от друга так же далеко, сколь далеки друг от друга небо и земля» (4. 184).

В артикуле 4. 6 говорится, что, поскольку иудейские обрядовые законы для христиан отменены, то «называем мы Законом 10 Заповедей Божиих». Наряду с Божиим Законом существует «естественный закон, согласный с 10 Заповедями» (т. е. совпадающий по содержанию с нормами 2-й скрижали Закона Моисеева) (4. 8); он «врожденно присутствует в сердце у каждого человека и в нем записан» (4. 7), и этого достаточно, чтобы человек вел внешне благопристойную жизнь. Но в естественном законе нет и не может быть заповедей, даваемых Богом только через Откровение; требования естественного закона не имеют никакого отношения к спасению души; жизнь по такому закону еще не христ. жизнь. От христиан 1-я заповедь «требует, чтобы мы с полной серьезностью, всем сердцем боялись и любили Бога, чтобы во всякой нужде зывали только к Нему и ни на что другое утешительных надежд не возлагали». В свете этого требования для А. и. а. очевидно, что «в сей жизни христиане (даже и святые) не могут в совершенстве исполнить Божий Закон; ибо всегда в нас остаются склонность ко злу и злая похоть, пусть даже и противостоит им Дух Святой» (4. 146), — ведь Адамов грех повлек за собой «порчу всего человеческого естества» (4. 163), и «даже св. Петр, св. Павел и прочие святые не могут похвалиться, что Бог обязан дать им вечную жизнь за мученичество их» (4. 333). С др. стороны, без веры «даже наилучшие из добрых наших дел, совершаемых прежде нашего возрождения Св. Духом, пред Богом суть воистину дела греховные, проклятия заслуживающие» (4. 35), хотя справедливо, если за такие дела человек получает свою награду на земле. Так что единственный путь ко спасению указывает Евангелие — благая весть о «той праведности, которая происходит от веры во Христа (*iustitia fidei in Christum*) и не является праведностью Закона (*iustitia legis*)» (4. 43). С т. зр. лютеран, праведность Закона как выполнение человеком всего, что от него требует Господь, невозможно ни для кого, кроме Христа: «Закон постоянно обвиняет и устрашает совесть» (4. 38). Однако праведность Закона как способность человека следовать естественному закону, знать отдельные заповеди Божии, различать, благодаря такому знанию, между (относи-

тельным) добром и (относительным) злом и следовать добру — возможна и необходима, но недостаточна для оправдания перед Богом. Невинность человека по отдельной статье Закона не равнозначна невинности с т. зр. требований Закона как целого (Иак 2. 10–11). Такой праведности мн. люди достигают, и она подробно описана в А. и. а. (18. 4). Далее в А. и. а. праведность Закона в таком смысле называется «гражданской праведностью» (*iustitia civilis*) и «праведностью дел» (*iustitia operum*). Праведность веры достижима через веру, «каковою каждый верует относительно себя, что за него предан Христос» (4. 45). Как и в Аугсбургском исповедании, слово «вера» употребляется не в общем смысле. Описывается, насколько трудной «вера должна быть (*quam difficilis res sit fides*)» (4. 351). Такая вера «возникает в покаянии, и надлежит ей укрепляться и умножаться среди добрых дел, среди искушений и опасностей... невозможно познать сие без тяжких и многочисленных борений» (4. 229). Быть оправданным (*iustificari*) такою верою означает не только декларированное, но и фактическое оправдание человека перед Богом (4. 72). Как это возможно, несмотря на первородный грех, разъяснено следующим образом: «...когда мы веруем во Христа — нам даруется и вменяется его заслуга так, как если бы Его заслуга была нашей собственной, так что тем самым нам вменяется Его праведность. Его заслуга и становится нашей собственной заслугой» (21. 19). Лютеран. понимание оправдания можно назвать, т. о., «юридическим», а само оправдание — «декларированным» только в том смысле, что верующий во Христа человек в земной жизни не достигает фактической безгрешности, но, представ пред Богом, объявляется свободным от власти греха и фактически оправдывается для вечной жизни в Царствии Божиим. Тезис, что любовь, добрые дела и т. д. суть именно плоды веры, а не самостоятельные необходимые дополнительные факторы спасения, поясняется через сравнение: доброе дерево должно приносить добрые плоды, но добрые плоды не делают дерево добрым, а лишь свидетельствуют, что дерево доброе; так и верующий должен делать добрые дела, однако не добрые дела делают





человека верующим и, следов., оправданным перед Богом (4. 252). Добрые дела необходимы как единственный признак, по к-рому человек может судить о вере др. человека: «Веру в сердце невозможно ни проявить, ни показать другим иначе, кроме как посредством ее плодов, к-рые перед людьми доказывают веру в сердце» (4. 154). «Если кто-либо пренебрегает христианскою любовью — значит, охладел он (пусть даже прежде имел веру великую и крепкую), и вновь он плотский человек, без Духа и без веры» (4. 219, 220). В артикулах 12. 28, 29 добрые дела признаются 3-м элементом покаяния (и называются «плодами покаяния») после сокрушения духа (contritio) и веры (fides), но их нельзя считать «удовлетворением» (satisfactio), т. е. деянием, по католич. представлениям достаточным, чтобы христианин удовлетворил гнев Божий по поводу определенного количества грехов (4. 261–266). В артикулах 21. 32–34 возможность спасения заслугами святых отвергается: Христос как Богочеловек может спасти и спасает людей, но никакой иной человек, даже и святой, не может передать свои заслуги другому (ссылка на Мф 25. 9).

Поскольку Конфутация категорически настаивала на сохранении 7 таинств, в А. и. а. весьма систематично изложен лютеран. взгляд на таинства, начиная с определения: «Таинство (sacramentum) есть церемония, т. е. внешний знак или деяние, посредством какового Бог дает нам то, что предлагается Божеским обетованием, приложенным к церемонии (сему обряду). Напр., Крещение есть церемония и деяние, к-рое не мы даем и предлагаем Богу, но в к-ром Бог нам дарует и предлагает, в к-ром Бог или служитель вместо Бога крестит нас. Здесь Бог предлагает и дарует нам прощение грехов в согласии с обетованием Своим» (24. 16–18). В артикуле 24. 69–70 уточнено, что таинства суть «знаки благодати (signa gratiae)» и что в них «непрерывно присутствует внешний знак и Слово Божие». Под такое определение таинства подходят Крещение, Причастие и Отпущение грехов (13. 3–5). Конфирмация (*Миропомазание*) и Елеосвящение суть «древние обряды», для к-рых, однако, нет «ни приказаний, ни заповедей Божиих» (13. 6). Католич. ординацию (рукоположение) А. и. а.

отказывается считать таинством священства, поскольку ординация «имеет в виду священников, назначенных жертвы приносить» (13. 7); однако «если бы таинство ординации стали называть таинством проповедного и евангельского служения, то никакого не было бы отягчения в том, чтобы рукоположение называлось таинством» (13. 11). Брак установлен Богом, и для него имеются обетования, «а посему, если кто-либо станет называть его таинством, мы того слишком оспаривать не будем» (13. 14). Однако брак учрежден не в НЗ, а в ВЗ, и обетования его «касаются скорее плотской жизни», поэтому нужно все же отличать его от Св. Причастия и Крещения, к-рые являются установлениями НЗ. Причастие под обоими видами для мирян обосновывается ссылками как на Первое послание ап. Павла к Коринфянам (11. 28), так и на «обычай, соблюдаемый еще и ныне в Греческой Церкви» (22. 4). Отвергая понимание причастия как жертвы, А. и. а. проводит различие между «жертвой умиловления» (Ис 53. 10) и «жертвой благодарственной» (24. 18–19). В ВЗ было много жертв умиловления, но не ради оправдания пред Богом, а «дабы не быть им изгнанными из Израилева народа» (24. 23). «Однако в мире была единственная истинная жертва примирительная, жертва за грехи, а именно — смерть Христа (Евр 10. 10–4)» (24. 22). Все проч. жертвы — благодарственные — это «всякое страдание, проповедование, добрые дела святых».

Экк в Конфутации утверждал, что в Греческой Церкви само слово «литургия» означает «жертвоприношение», в апологии приводится подлинное значение — «служение», что «вполне подходит к нашему учению: священник (как общественный служитель) служит тем, кто желает причаститься, преподавая им причастие святое... Утверждается, что в греческой литургии после причастия произносится *λαοις ἄφεσις* — прощено вам... Если сие на самом деле так — великолепное то было бы значение, ибо при сем обряде всегда должно проповедоваться и провозглашаться прощение грехов» (24. 87, 88).

Согласно лютеран. экклезиологии, лютеране составляли единую, невидимую Церковь с теми православными и католиками, кто правильно, с т. зр. лютеран, воспринял Евангелие;

в достижении же организационного единства с видимыми Церквями не было никакой необходимости. Для Конфутации различие между невидимой и видимой Церквями было настолько неприемлемо, что Экк даже не стал обсуждать эту проблему, а одобрил все сказанное в Аугсбургском исповедании о второй (Conf. Aug. 8) и объявил ересью все сказанное о первой (Conf. Aug. 7). Апология настаивает на необходимости различать эти два понятия и, предвзявляя вопрос, какую же из Церквей основал Иисус Христос, отвечает — обе (Apol. Conf. Aug. 7, 8. 28), поскольку именно Сам Господь рукоположил в апостолы Иуду Искариота, но не принимает реставрационистский взгляд на лютеран. Церковь: «Подобно тому как Бог все равно сохранил Церковь Свою, т. е. некоторых святых, в Израиле и Иудее [в эпоху господства культа Ваала], точно так же Он все равно сохранил Церковь Свою, т. е. некоторых святых, и под папством, и потому Церковь христианская полностью не погибла» (24. 98). Конечно, до Реформации она не выделась в особую структуру, но, по лютеран. представлениям, таинства, совершавшиеся католиками, *гуситами*, православными, были действительными, и проблема состояла только в том, чтобы сделать чистое слово Божие доступным для верующих — ее и решила Реформация. Как предвозвестников лютеранства в католич. Церкви, в А. и. а. упоминают *Бернарда Клервоского* (1090–1153) и *Жана Жерсона* (1363–1429).

В Апологии утверждается, что лютеране «в наивеличайшей мере склонны содействовать сохранению древнего устройства Церкви и правления епископов», однако и епископы должны «проявлять терпимость в отношении нашего учения», но пока этого не происходит, «должны мы сих епископов оставить и повиноваться больше Богу» (14. 4–5). Далее отмечается 3 способа почитания лютеранами святых: 1) благодарить Бога за то, что Он дал Церкви святых, учителей и иные дары; 2) вдохновляясь примером святых, укреплять свою веру; 3) почитать святых — значит следовать (каждый по своему призванию) «примеру их веры, их любви, их долготерпения» (21. 4–7). Представление, что каждый святой помогает по молитве, объявлено языческим (21. 32–34).





Молитва же за Церковь, обращенная к святому как к ходатаю, может оказаться напрасной, хотя А. и. а. допускает, что святые могут ходатайствовать за Церковь, единственное свидетельство в Свящ. Писании об этом во Второй книге Маккавейской (15. 14) лютеране считают сомнительным, поскольку там описано видение Иуды Маккавея.

Защищая брак священников, А. и. а. ничего не говорит о безбрачии епископата, признает, что целомудрие — дар более высокий, чем супружество, однако оно не дает никакого преимущества в оправдании грехов: «...Девственник в силу своего дара не более праведен пред Богом, нежели состоящие в браке... но каждый должен верно служить посредством дара своего» (23. 39). Монашество, рукоположение, епископский celibat не признаются необходимыми. Одобряются те монахи, к-рые «уяснили: их деяния делают их благочестивыми пред Богом ничуть не более, нежели дела других сословий» (27. 38).

По положениям, сформулированным в артикулах 27 и 28, дискуссия не состоялась: в Апологии констатировали, что Экк в Конфутации подменил предмет обсуждения и поэтому необходимо заново, более точно и остро, сформулировать обсуждаемые вопросы, напр.: «Имеют ли епископы полномочия для издания законов вне Евангелия, полномочия, чтобы повелевать и соблюдать их как богослужения с целью заслужить при их посредстве вечную жизнь?» (28. 6). Такой прием знаменовал собой начало значительного совершенствования богословской полемики, к-рое было продолжено М. Хемницем и классиками лютеран. схоластической ортодоксии И. Герхардом, А. Каловом и И. А. Квенштедтом.

Характерная для лютеранства демаркационная линия между тем, что христианам обещано в Царствии Небесном, и тем, что от них требует Бог в земной жизни, проведена в Апологии четче, чем в Аугсбургском исповедании. Акцент на этом был сделан сознательно. Хотя Конфутация не возражала против артикула 16 Аугсбургского исповедания и приняла его даже «с удовольствием», в артикуле 16 Апологии содержится полемика с радикальными протестантами, особенно с А. Карлштадтом (1480–1541), его взгляды приравниваются к воззре-

ниям католич. монахов: те и др. «смешивали воедино царство светское и Царствие духовное, из-за чего происходило непотребство многое» (16. 4–5). Меланхтон искренне заявлял, что «не следует считать, будто приятны нам споры и расколы... Не имеем от сего ужасного разлада» (28. 25), однако он твердо заявлял, что «Бог не желает, чтобы жизнь и бытие были несуразны, дики, дерзки» (18. 75–76), и полемизировал именно ради преодоления «непотребства многого». Библиографию см. в ст. «Аугсбургское исповедание».

С. А. Исаев

АУГСБУРГСКОЕ ИСПОВЕДАНИЕ [лат. Confessio Augustana, от лат. названия г. Аугсбурга — Augustae Vindelicorum, нем. Augsburgische Konfession, в рус. лютеран. обиходе — Августана], основной вероисповедный документ для лютеран. С 1580 г. входит в Книгу согласия наряду с Апостольским, Никео-Константинопольским (с Filioque) и Афанасиевым Символами веры.

21 янв. 1530 г. имп. Свящ. Римской империи Карл V назначил на 8 апр. заседание имперского сейма в Аугсбурге, чтобы ввиду тур. угрозы «рассмотреть, обсудить и решить... что можем... и должны сделать относительно ошибок и разделений в святой вере и христианской религии... выслушать мнения, мысли и замечания каждого, понять их и оценить, чтобы примирить людей и привести их к единству в христианской истине... с тем чтобы жить... всем в одной общей Церкви и в единении» (Conf. Aug. Praefatio. 1–5). 14 марта курфюрст Саксонский Иоганн Фридрих Постоянный, к-рый был приглашен на сейм как покровитель лютеран, поручил М. Лютеру, Ю. Ионе, И. Бугенхагену и Ф. Меланхтону подготовить документ с изложением позиции лютеран по спорным с католиками вопросам веры. Лютер, отлученный папой от Церкви еще в 1521 г. и поставленный императором вне закона, во время Аугсбургского сейма (20 апр. — 22 сент. 1530) находился в саксонской крепости Кобург и вел активную переписку с единомышленниками, особенно с Меланхтоном. 27 марта Торгауские артикулы были представлены курфюрсту. В это же время католик, д-р теологии И. Экк опубликовал «404 статьи», где обвинил Лютера,

И. Эколампадия, У. Цвингли и др. реформаторов в ересь, осужденных еще древней Церковью. Меланхтон вынужден был переработать Торгауские артикулы в систематическое изложение веры на нем. и лат. языках, использовав Марбургские статьи, написанные Лютером (сент. 1529) для дебатов с Цвингли, и Швабахские статьи, написанные им вместе с Лютером, Ионой, И. Бренцем, И. Агриколой (окт. 1529) для синода в Шмалькальдене. В сопроводительном письме Лютеру он назвал свое сочинение «скорее исповеданием». После доработки одобренный Лютером документ 23 апр. был подписан саксонским курфюрстом, 6 герм. монархами и представителями Нюрнберга и Ройтлингена. 25 апр. 1530 г. саксонский канцлер Х. Бейер публично прочитал нем. текст перед сеймом и Карлом V (к-рому затем были вручены оба текста; нем. оригинал утрачен ок. 1540, лат., видимо, уничтожен в Испании в 1569). Карл V запретил публикацию А. и., однако оба текста были немедленно, хотя и с ошибками, напечатаны, а в апр. 1531 г. Меланхтон осуществил наиболее авторитетное их издание на 2 языках. В последующие издания он вносил поправки в католич. или кальвинист. духе, поэтому они стали известны под названием «Variata»; один из таких «вариантов» Ж. Кальвин подписал в 1539 г. в Страсбурге (с т. зр. имперского права кальвинисты до 1648 считались лютеранами). «Варианты» были официально дезавуированы лютеран. правителями в Наумбурге в 1561 г., и с 1572 г. в лютеран. Церкви А. и. используется только в редакции 1531 г.

28 артикулов А. и. разделяются на артикулы веры и учения (1–21) и артикулы о разногласиях и против злоупотреблений (22–28, к-рые иногда нумеруются отдельно, с 1-го по 7-й). Композиция А. и. отличается редкой для XVI в. стройностью и последовательностью, поэтому ее повторяют составленное Экком «Опровержение» и отчасти написанная в ответ Меланхтоном Аугсбургского исповедания апология. Бесконечно праведному Богу (1. «О Боге») противопоставляется безнадежно грешный человек (2. «О первородном грехе», 18. «О свободной воле», 19. «О первопричине греха»). Но Христос — Посредник между Богом и людьми (3. «О Сыне Божиим»), благодаря





к-рому для людей возможно оправдание через веру (4. «Об оправдании»). Веру люди обретают через проповедь и таинства (5. «О проповедном служении»). Подлинная вера ко многому обязывает людей (6. «О новом послушании», 20. «О вере и добрых делах», 21. «О поклонении святым»). Верующие составляют Церковь (7. «О Церкви»), к к-рой, однако, примыкают безбожники и лицемеры (8. «Что есть Церковь?»), потому необходимо определить основные церковные обряды (9. «О Крещении», 10. «О Святом Причастии», 22. «О причастии под двумя видами», 24. «О мессе», 11 и 25. «Об исповеди», 12. «О покаянии», 13. «Об употреблении таинств») и круг тех людей, кто могут служить в Церкви (14. «О церковном управлении»). Божии заповеди регулируют не все моменты церковной жизни (статус специфических норм и традиций определен в 15. «О церковных установлениях», в 26. «О различии власти епископов»). Церковь сосуществует и разделяет функции с гос-вом (16. «О политике и светском управлении», 23. «О браке священников», 27. «О монашеских обетах» и частично 28-й), и так будет до Второго пришествия Христа (17. «О Втором пришествии Христа для суда»).

Артикул 1 излагает учение о Боге и о Св. Троице: единосущный Бог имеет три равно могущественные и равно вечные ипостаси (в противоположность учению *манихеев, ариан* и др. *антиринитариев*). В артикуле 3 говорится, что Христос стал «жертвою не только за первородный грех человека, но также за все прочие грехи людей». Основная догматическая идея А. и. заключается в понимании, что искупление грехов может быть достигнуто только через Жертву Христову. Заявления католиков о существовании иной возможности искупления человеческих грехов расцениваются как оскорбительные для Христа и погубительные для тех, кто в них верит. По Вознесении Христос «вечно царствует и господствует над всякой тварью», верующих Он «Духом Святым освящает, очищает, укрепляет и утешает», наделяет «дарами и благами», «защищает и обороняет от диавола и от греха» (3. 5). О Св. Духе отдельной статьи нет, но *Filioque* признается по умолчанию. О Втором пришествии Христа подробно говорится

в артикуле 17: Он явится в Судный день дать «верующим и избранным» вечную жизнь и радость, а безбожников и бесов осудить на ад и вечные муки (отвергаются *апокатастасис* и «нек-рые учения иудейские», возможно хилиастические).

Антропология А. и. раскрывается в артикуле 2 (без упоминания о человеке как образе и подобии Божию): после грехопадения *Адама* «все люди, рождаемые природным образом» исполнены «склонности ко злу и не способны от природы ни к истинному страху Божию, ни к истинной вере в Бога» (2. 1). Это «обрекает на вечный гнев Божий всех тех, к-рые не возрождаются вновь чрез Крещение и Духом Святым» (2. 2). Первопричину греха уточняет артикул 19: «хотя Бог всю природу сотворил и блюдет ее», но «воля, отвратившаяся от Бога» — воля диавола и людей, пренебрегших Богом. Если люди употребили свою волю во зло, то была ли их воля свободна? «Человек обладает до известной меры волей свободной к тому, чтобы вести жизнь внешне добропорядочную и делать выбор меж тех вещей, к-рые рассудком постижимы» (18. 1). Однако в остальном воля человека порабощена: «Без благодати, помощи и действия Св. Духа человек не может ни сделаться угодным Богу, ни бояться Бога сердцем, ни веровать в Него, ни исторгнуть врожденные злые вожеления из сердца своего» (18. 2). В этом месте А. и. дается ссылка на 1 Кор 2. 14, в к-ром Лютер перевел сочетание *ψυχικός άνθρωπος* — душевный человек как *der natürliche Mensch* — плотский человек.

Для спасения души человеку нужно оправдание перед Богом. Артикул 4 содержит основы лютеран. *сотеариологии*: «Мы не можем снискать прощение грехов и праведность пред Богом нашими заслугами, нашими делами и нашим искуплением, но получаем прощение грехов и праведны пред Богом делаемся по благодати, Христа ради, через веру, когда веруем, что именно благодаря Ему прощаются грехи нам, даруется праведность и жизнь вечная. Ибо такую веру Бог желает почитать за праведность пред Собою и в праведность вменять» (4. 1–3). В этом лютеран. догмате — о спасении «только верою» (*sola fide*) — смысл термина «вера» значительно сужен по сравнению с употреблением его др. хрис-

тианами. В нояб. 1527 г. Лютер, выступая как третейский судья в Торгау на диспуте между Агриколой и Меланхтоном, провел различие между «общей» (или «исторической») верой, с одной стороны, и «спасительной» верой — с др. С 1528 г. в теологическом обиходе лютеране стали называть верой только «спасительную». Указание на это имеет в артикуле 20: «Здесь ведется речь не о той вере, какую имеют даже бесы и безбожники, к-рые тоже верят историям о том, что Христос страдал и восстал из мертвых (Иак 2. 19), но говорится здесь о вере истинной, что чрез Христа мы обретаем благодать и прощение грехов» (20. 23). «И дабы мы обрели такую веру, Бог установил проповедное служение, даровал Евангелия и таинства, коими, как средствами, сообщает Св. Духа, Который творит веру (там и тогда, где и когда желает) в тех, кто слушает Евангелие» (5. 1–2) (в противоположность *анабаптистам*). Кто может быть таким служителем? «В церкви никто не должен ни учить публично, ни проповедовать, ни таинства преподавать без надлежащего призвания» (14. 1), однако, кто может считаться «правильно призванным» (*rite vocatus*), разъяснений нет: апостольское преемство фактически признается не обязательным. К таинствам относят Крещение (9) и Причастие (Вечеря Господня; 10). «Подлинное Христово Тело и подлинная Христова Кровь под видами хлеба и вина... истинно присутствуют и в причастии преподаются и воспринимаются» (10.1). При этом не уточняется, что именно используется — красной хлеб или опресноки (на практике обычно опресноки). В А. и. не заметны отличия лютеран. понимания причастия от католич. или правосл., они обозначились позднее. Признавая реальное и материальное присутствие Тела и Крови в Евхаристии, лютеране на основании 1 Кор 10. 16; 11. 28 отвергли догмат пресуществления (см. *Трансубстанциация*). Артикул 22 обосновывает причастие под двумя видами, для клира и для мирян, ссылаясь на 1 Кор 11. 26. В артикуле 24 лютеран. евхаристическое богослужение именуется мессой, но отвергается понимание мессы как жертвы за проч. (кроме первородного) грехи на основании Евр 10. 14. Позднее лютеране констатировали, что термин «месса» неотделим





от понимания причастия как жертвы, и в *Шмалькальденских артикулах* 1537 г. отказались от него. В А. и. воспроизведено учение о *manducatio indignorum* (подходящие к причастию без веры или даже с намерением поглумиться над таинством тоже принимают подлинные Тело и Кровь, но во вред себе — 1 Кор 11. 27; на этом основании лютеране не допускают к причастию детей, не прошедших конфирмацию). Далее говорится о запрещении частных (платных) месс, к-рые проводились нередко ради наживы. «Сохраняется у нас обычай не преподавать причастие тем, кто не был прежде выслушан и не получил отпущения грехов» (25. 1); причастику необходимо «веровать в отпущение сие не меньше, чем если бы глас Божий раздавался с неба» (25. 3). Покаяние определено как «раскаяние, скорбь и ужас из-за греха, но, несмотря на то и наряду с тем, вера в Евангелие, в отпущение грехов, в обретение благодати через Христа» (12. 4–5). Никому из кающихся Церковь не может отказать в отпущении грехов, но они прощаются Богом только тогда, когда покаяние искреннее, непоказное; в этом случае оно обязательно приносит плоды. В артикуле 11 обычной формой покаяния названа частная исповедь, но перечисление всех грехов невозможно (Пс 18. 13) и потому не требуется.

В артикуле 13 речь идет о таинствах, в к-рых различаются внешняя сторона («знаки, по которым внешне можно христиан узнать»), смысл (средства пробуждения и укрепления веры) и непремненное условие действительности таинств («требуют они веры и правильно употребляются тогда, когда их воспринимают в вере»). Только вера является необходимым и достаточным средством спасения, и если она является подлинной, т. е. спасительной, то «должна приносить плоды благие и добрые дела; и надлежит нам совершать всякого рода добрые дела, заповеданные Богом» (6. 1). Добрые дела необходимы как последствие и естественное проявление спасительной веры, однако, если совершение добрых дел для верующего в сложившейся ситуации невозможно, как в случае с благоразумным разбойником, спасение совершается и без них. В артикуле 20. 3 перебирание четок, паломничество и монашество названы «никчемными» делами —

пагубными, если верующий полагается на них как на средство спасения, и бесполезными в проч. случаях. В артикуле 26. 20 представление, что «благодать можно снискать самовольно выбранными делами», объявляется несовместимым со спасительной верой, а следование церковным традициям, не основанным на библейских указаниях, приравнивается к самовольству. Добрые дела в лютеран. понимании — это «к Богу взывать, долготерпение в страданиях проявлять, ближнего любить, служения предуказанные усердно исполнять, покорным быть, бежать злой похоти» (20. 37). В артикуле 26. 10 уточняется, что характер добрых дел должен быть «в согласии с призванием»: отец семейства обязан «трудиться, чтобы жену с детьми кормить и в страхе Божиим воспитывать; мать семейства — рожать детей, ухаживать за ними; правитель и мирская власть — править страной и людьми». Такое сужение понятия «добрые дела» обусловлено тем, что, хотя в А. и. целью земной жизни христианина и признается достижение совершенства (Мф 5. 48), оно состоит «не в том, чтобы покинуть телом дом и двор, жену с детьми и от всего того отречься» (16. 4–5), а «в том, чтобы всем сердцем и всерьез бояться Бога — и все же постигать сердечное доверие, веру и уверенность, что именно ради Христа имеем Бога милостивого, милосердного; что можем и должны мы молиться Богу, просить у Него то, в чем есть у нас нужда; с уверенностью, каждый по призванию и состоянию своему ждать от Него помощи в любых скорбях, усердно совершая тем временем внешние добрые дела и исполняя призвание свое» (27. 49). Проповедь перфекционистских требований к верующему рассматривается даже как опасная, поскольку она размывает грань между ними и 10 заповедями, обязательными для всех: «Если неученый человек услышал, что совершенны одни лишь попошайки — откуда ж знать ему, что он имеет право без греха владеть и управлять имуществом?» (27. 53). Совершенство, как оно толкуется в А. и., совместимо даже с политической деятельностью: «Всякая светская власть в сем мире, всякое законное правление и всякие законы суть благие постановления, Богом сотворенные и учрежденные; и христиане

могут, не впадая в грех, состоять во власти светской, быть на должностях правительственных, княжеских и судебных; могут суд вершить и приговоры выносить согласно с правом императорским и прочими принятыми законами; могут мечом карать преступников, войны справедливые вести... заниматься куплей и продажей, давать необходимые присяги, собственность иметь, в браке состоять» (16. 1–2).

Экклезиология А. и. в основном представляет собой упрощенный вариант учения блж. *Августина*. «Во все времена должна стоять и сохраняться святая Церковь христианская, каковая есть собрание всех верующих, у коих Евангелие чисто проповедует и таинства святые согласно с Евангелием преподаются» (7. 1). Единообразие обрядов для единства этой (невидимой) Церкви не является необходимым, согласно артикулу 8, к видимой Церкви принадлежат также лжехристиане, лицемеры и явные грешники (Мф 23. 2–4). Видимая Церковь необходима для проповедования слова Божия и для совершения таинства (в к-рых непременно есть видимый, материальный элемент). Таинства, совершенные неблагочестивыми священниками, являются действительными (в противоположность учению донастиков). В артикуле 21 сделана попытка провести функциональное различие между «властью епископов» и «мирским мечом», т. е. светской властью: обе суть «наивеличайшие дары Божии на земле» (18), но власть епископов равна «власти ключей» и состоит лишь в том, чтобы «проповедовать Евангелие, отпущать и оставлять грехи, таинства преподавать и исполнять» (6); она осуществляется «единственно посредством наставления и проповедования» (8); даже изгонять безбожников из общины можно лишь словом Божиим, без применения физической силы (21). Верующие обязаны повиноваться правильно проповедующим епископам (Лк 10. 16), но если епископ учит или распоряжается не в согласии с Евангелием, верующие не только вправе, но и должны отказать ему в повиновении: «У епископов нет власти ни устанавливать, ни учреждать что-либо вопреки Евангелию» (28. 34). Иное дело «мирской меч»: «Не душу, но тело и имущество защищает светская власть от внешнего насилия





с помощью меча и телесных кар» (28. 11). Епископ может обладать светской властью, но не по Божескому, а по человеческому (имперскому) праву, и такая его власть должна осуществляться вне всякой связи с его же епископским служением. Осуждая вмешательство папы в европ. политику, А. и. не предлагает ввести альтернативный папскому иерархический церковный порядок и вообще не заостряет внимания на разделении иерархии по степеням. Фактически отвергается поставление епископов из монашества: артикул 27. 15 одобряет деятельность мон-рей как центров по изучению Свящ. Писания, но отвергает понимание монашества как жизни, ведущей к христ. совершенству (27. 16, 44–48), особенно как единственного пути достижения совершенства (27. 49–55). Обязательный *целибат* для священников отвергается в артикуле 23. Здесь Мф 19. 11 толкуется как указание на то, что «весьма немногие из людей обладают даром целомудренного житья»; против католич. целибата приведены слова ап. Павла (1 Тим 4. 1, 3). Согласно артикулу 28. 55, церковные установления нужны, «дабы не возникало в церкви беспорядка и бесполовой суеты»; однако «внешнее богослужение нужно соблюдать без отягчения совести»; «если кто-то без соблазна его пропустит, не будет в том греха» (28. 40–41). Умерщвление и укрощение плоти признаются в порядке церковной дисциплины, но толкуются как умение безропотно переносить те страдания, к-рые доведется претерпеть (*oporteat tolerare*); самому же искать страданий не следует (26. 30–32). Необходимым на основании Мк 9. 29 признается и пост, но отвергается понимание поста как «обязательного служения по определенным дням и в отношении определенной пищи» (26. 33–39); со ссылкой на Кол 2. 16 говорится о том, что каждый верующий обязан трудиться и соблюдать воздержанность в пище «не только по нек-рым определенным дням, но постоянно»; такие «телесные упражнения» и такое «умерщвление плоти» нужны, чтобы «тело держать в покорности, дабы не чинило оно препятствий в совершении того, что каждому положено по его призванию». Нарушение поста в его католич. понимании не считается грехом. Почитание святых означает, что их следует «вспоминать затем, чтобы укрепить... веру,

видя, как уделялась им благодать, как им помогала вера», и верующий мог бы «брать пример с их добрых дел, каждый по призванию своему» (21. 1). Но того, «что надлежит взывать к святым и помощи у них искать — того Писанием доказать нельзя» (21. 2), 1 Тим 2. 5 указывает на Христа как на единственного Посредника между Богом и людьми. Ист.: Die Bekenntnisschriften der Evangelisch-Lutherischen Kirche / Hrsg. Heinrich Bornkamm. Gött., 1952; *Grane L.* The Augsburg Confession: A Commentary. Minneapolis, 1987; Die Augsburgische Konfession — Аугсбургское вероисповедание / Предисл. Г. Гассмана. Эрланген, 1988; Одной лишь верою: Аугсбургское исповедание и Апология. Лахта, Финляндия, 1997; Книга Согласия: Вероисповедание и учение Лютеранской Церкви. Duncanville, 1998.

Лит.: *Ястребов М.* Учение Аугсбургского исповедания и его Апологии о первородном грехе. Киев, 1877; *Терентьева Н.* Лютеранская вероисповедная система по символическим книгам лютеранства. Каз., 1910.

С. А. Исаев

История А. и. на Востоке начинается с безуспешных попыток Меланхтона наладить связь с Патриархом К-польским через колонию венецианских греков. Позднее в Виттенберге появился правосл. диак. Димитрий, к-рый взял на себя задачу доставить в К-поль А. и., переведенное на греч. язык (в основу перевода была положена *Variata* 1531 г. в свободной интерпретации, сделанной специально для греков), а также личное письмо Меланхтона, где он писал, что лютеране имеют много общего с греч. Церковью (*Benz.* Р. 94). Диак. Димитрий прибыл в К-поль в кон. 1559 г. и был принят Патриархом Иосафом II. Документы, к-рые он привез, вызвали у греков недоумение, т. к. с первого взгляда на А. и. стало ясно, что ничего общего с правосл. учением оно не имеет. Тем не менее с политической т. зр. лютеране были потенциальными союзниками, поэтому Патриарх и его советники решили письмо «потерять» или, точнее, сделать вид, что никогда его не получали (*Καμίνης.* 1937. Р. 36). Диак. Димитрий, не получив ответа, в Виттенберг не вернулся, и лютеран. богословы решили, что он не смог доставить письмо. Ситуация изменилась неск. лет спустя, когда послом Габсбургов в Османскую империю был назначен протестант Давид фон Унгнад, к-рый привез с собой в качестве капеллана известного лютеран. богослова *С. Герлаха*. Герлах быстро подружился с прото-

нотарием Ф. Зигомалой и был представлен Патриарху Иеремии II. В свою очередь Зигомала при посредничестве Герлаха вступил в переписку с тюбингенским проф. М. Крузием, к-рый проявлял большой интерес к истории Греции, а также к жизни греков и их Церкви под властью турок. После установления дружеских личных контактов лютеране снова попытались наладить межцерковные связи. В 1574 г. Унгнад написал письмо в Виттенберг с просьбой выслать неск. копий А. и. В ответ он получил от Крузия и Я. *Андреэ*, канцлера Тюбингенского ун-та, 6 копий: одна была передана Патриарху Иеремии, остальные — Ф. Зигомале, митр. Веррийскому Митрофану, Г. Северу, М. Кантакузину, к-рый обещал перевести послание на разговорный греч. язык, и последняя копия (доставленная чуть позже) предназначалась для передачи Грузинской Церкви (ее судьба неизвестна; *Runciman.* Р. 248). К патриаршей копии было приложено письмо тюбингенских богословов, в к-ром они сообщали о том, что не предлагают Патриарху «никаких нововведений в вопросах, касающихся спасения... и что [лютеране] сохранили веру, к-рой их научили апостолы, пророки и св. отцы и к-рая была вдохновлена Св. Духом, Свящ. Писанием и 7 Вселенскими Соборами» (*Benz.* Р. 94). Спустя нек-рое время Патриарх отправил лютеранам вежливый ответ с обещанием прислать изложение учения правосл. Церкви позднее. После консультации с синодом Патриарх Иеремия с помощью Ф. Зигомалы и его отца И. Зигомалы составил ответ, датированный 15 мая 1576 г. В своем письме Патриарх приводит каждый из 21 артикула А. и. по порядку, объясняет, с чем он согласен, а с чем нет и попутно предлагает свое понимание вопроса. Артикул 1, в к-ром говорится о Никео-Константинопольском Символе веры как об основании для истинной веры, принимается им с оговоркой, что он должен быть дан в правильной формулировке, т. е. без *Filioque*. Поддерживая в целом лютеран. изложение, Патриарх добавляет 12 статей, раскрывающих учение правосл. Церкви: 3 статьи посвящены Св. Троице, 6 — Воплощению, Крестной смерти, Искуплению и 3 — жизни после смерти. В конце он прилагает список основных добродетелей и 7 смертных грехов.





О первородном грехе (артикул 3) он говорит в связи с защитой правосл. практики таинства Крещения тройным погружением (в противоположность католикам) и обязательным Миропомазанием. В 4-й главе (к артикулу 4. «Об оправдании только верой») своего ответа Патриарх Иеремия, ссылаясь на свт. *Василия Великого*, говорит, что благодать не будет дана тем, кто ведет неправедную жизнь. Патриарх соглашается с артикулом 5, что вера в человеке поддерживается Св. Духом и таинствами, но замечает, что вера без добрых дел не может быть истинной верой, поэтому артикул 6 вызывает у него неприятие. То, что Церковь, Святая и Единая, должна пребывать вовеки, что в ней должны преподаваться Евангелие и правильно отправляться таинства (артикул 7), не вызывает у Патриарха возражений, но он подозревает, что лютеране признают только 2 таинства — Крещение и Евхаристию, поэтому настаивает, что прор. Исаия говорит о 7 дарах от Господа, имея в виду именно 7 таинств.

Артикулы 8 и 9 не вызвали у него возражений, но в артикуле 10 Патриарх просил лютеран. богословов разъяснить, что они подразумевали под «истинным присутствием Крови и Тела Христовых» в Вечере Господней, ибо св. Церковь учит, что хлеб и вино превращаются в само Тело и саму Кровь Христовы. Он говорит также о традиции использования в Евхаристии только квасного (а не пресного) хлеба и о необходимости *эпиклеса*. Патриарх Иеремия не объясняет природы происходящих изменений, называя это Божественной тайной, но самым решительным образом отвергает термин «трансубстанциация». Комментируя артикул 11, посвященный исповеди, Патриарх пишет, что она есть духовное лекарство, ведущее к истинному покаянию, и вновь напоминает о том, что исповедь является одним из 7 таинств. С положениями, приведенными в артикуле 12, он соглашается, но добавляет, что, принимая отпавших снова в Церковь, нужно помнить, что покаяние на словах должно быть подтверждено делами. Артикул 13 кажется ему слишком «приземленным» в своих выводах, касающихся исполнения таинств только с целью пробуждения и утверждения веры. Патриарх согласен с положениями арти-

кула 14 о том, что таинства может отправлять лицо, получившее соответствующую ординацию, но Патриарх настаивает на том, что при этом должны сохраняться трехстепенная иерархия и апостольское преемство, в чем он сомневается в случае с лютеран. посвящениями.

На артикул 15 о церковных праздниках и постах Патриарх Иеремия отвечает пространными цитатами из сочинений ранних отцов Церкви, поясняющими, что праздники есть постоянное напоминание о жизни Христа на земле и отрицать их ценность — ошибка. Он соглашается с артикулом 16, где говорится о повинении христиан гражданским властям, а также с артикулом 17 о Втором пришествии Христа как Судии, когда грешники будут наказаны вечными муками, а праведники награждены вечной жизнью. Но Патриарх не согласен с артикулом 18, в котором лютеране излагают свою концепцию ограниченной свободной воли, и отвечает цитатой из сочинения свт. *Иоанна Златоуста*: только те, кто свободно изъявляет желание быть спасенным, могут быть спасены. Артикул 19, утверждающий, что Бог не есть причина зла в этом мире, не вызывает у Патриарха возражений, но он недоумевает по поводу положений артикула 20, где лютеране отрицают монахи и братства, праздники и паломничества. Ведь эти добрые дела делаются для Господа и во исполнение Его заповедей. Артикул 21, посвященный поклонению святым, Патриарх считает противоречащим Свящ. Писанию. Он согласен, что истинное поклонение подобает лишь одному Богу, но святые, а более всего Богородица, могут законно и с большой пользой быть призываемы в молитвах, также можно просить молиться за нас архангелов и ангелов.

Патриарх Иеремия заканчивает письмо приложением дополнительной главы, где подробно пишет об использовании в Евхаристии только квасного хлеба, о браке белого духовенства и безбрачии черного, о важности литургии, о покаянии как истинном таинстве и особо отмечает важность и необходимость института монашества. Патриарх заканчивает свой ответ словами о том, что если лютеране согласны всем сердцем последовать за правосл. учением, изложенным им, то он готов будет принять их в общение.

Летом 1576 г. ответ Патриарха достиг Германии и Осиндер и Крузий составили 2-е послание, где остановились на тех доктринальных положениях, которые вызвали протест у Патриарха, не касаясь, правда, таких вопросов, как монашество, литургия и употребление квасного хлеба. Они сосредоточили свои объяснения на том, что их взгляд на оправдание верой мало чем отличается от т. зр. Патриарха. Кроме того, они пространно разъяснили лютеран. взгляд на Евхаристию и еще раз подчеркнули, что принимают только 2 таинства и не согласны с практикой призывания в молитвах святых. Письмо было отправлено в июне 1577 г., но когда оно точно достигло К-поля, неизвестно.

В ответе Патриарха Иеремии, отправленном в мае 1579 г., помимо дальнейшего раскрытия правосл. учения содержалось жесткое указание на то, что некоторые доктрины лютеранства абсолютно неприемлемы для правосл. Церкви, среди них: учение об исхождении Св. Духа от Отца и Сына (*Filioque*), лютеран. взгляд на оправдание верой и на свободу воли, отрицание того, что таинств — семь, отказ от почитания святых. Патриарх упомянул также, что уважение должно оказываться иконам и мощам.

В ответном послании тюрингенских богословов (июнь 1580) было высказано мнение, что доктринальные отличия между Церквами (по вопросам оправдания верой, свободы воли и о происходящем во время Евхаристии) затрагивают только терминологию, др. несовпадения могут быть истолкованы как допустимые особенности ритуалов и обычаев в разных Церквях. Патриарх Иеремия летом 1581 г. еще раз кратко изложил в письме те пункты, по которым существовали разногласия, и просил прекратить полемику, касающуюся догматических вопросов, и писать только в том случае, «если движимы будете мотивами дружбы». Несмотря на это, лютеране отправили еще одно письмо, но ответа не получили. Тем не менее отношения продолжились: Патриарх Иеремия II и Ф. Зигомала переписывались с Крузием по вопросам греч. языка, античной архитектуры. В 1581 г. нем. ученому были посланы материалы, которые дали ему возможность написать главный труд его жизни — *Turco-Graecia* (Basileae,





1584), ставший основным источником о жизни Греции в XVI в.

Переписка Патриарха Иеремии II с тюрингенскими богословами была полностью опубликована в 1584 г. в Виттенберге. Поляк-иезуит С. Соколовский в 1582 г. опубликовал лат. копию первого ответа Патриарха Иеремии с собственными комментариями под названием «Суждение Восточной Церкви по основным доктринам еретиков века сего». Книга получила большую известность и была переведена на нем. язык. Папа Григорий XIII через специального посланника поздравил Патриарха с превосходной «отповедью схизматикам». После этих изданий лютеране опубликовали полный текст переписки.

В Московском гос-ве А. и. появилась, возможно, в 1552 г., когда дат. кор. Христиан III прислал в подарок Иоанну IV «Библию с двумя другими книгами»: одной, как полагают некоторые ученые, было А. и., др.—Малый катехизис Лютера (*Цветаев*. С. 538). Тем не менее на рус. язык А. и. переведено не было, несмотря на пожелания короля.

Ист.: Acta et Scripta Theologorum Wirtembergensium et Patriarchae Constantinopolitani D. Heremiae. Wittenberg, 1548; Святейшего Патриарха Константинопольского Иеремии ответы лютеранам / Пер. архим. Нила. М., 1866; *Καριμίρης Ι. Τὰ Δογματικά καὶ Συμβολικά Μνημεῖα τῆς Ὀρθοδόξου καθολικῆς Ἐκκλησίας. Ἀθήναι*, 1952. Т. 1. С. 437–503; Wort und Mysterium: Der Briefwechsel über Glauben und Kirche 1573 bis 1581 zwischen den Tübingen Theologen und dem Patriarchen von Constantinopel. Wittenberg, 1958.

Лит.: *Sokolovskii St. Censura Orientalis Ecclesiae...* Krakau, 1582; *Цветаев Д. В.* Протестантизм и протестанты в России. М., 1890; *Καριμίρης Ι. Ὀρθοδοξία καὶ Προτεσταντισμός. Ἀθήναι*, 1937; *Zachariades G. E.* Tübingen und Konstantinopol. Gött., 1941; *Benz E.* Wittenberg und Byzanz: Zur Begegnung und Auseinandersetzung der Reformation und der östlich-orthodoxen Kirche. Marburg, 1949; *Florovsky G.* An Early Ecumenical Correspondence: Patriarch Jeremiah II and the Lutheran Divines // World Lutheranism of Today. Lund, 1950. P. 98–111; *Василий (Кривошеин), архиеп.* Символические тексты в Православной Церкви // БТ. М., 1968. Сб. 4. С. 5–36; *Runciman S.* The Grate Church in Captivity. N. Y., 1960; *Maloney G. A.* A History of Orthodox Theology since 1453. Belmont, 1976; *Mastrantonis G.* Augsburg and Constantinople. Brookline, 1982; *Wendebourg D.* Reformation und Orthodoxie. Gött., 1985. [Библиогр.].

И. Р. Леоненкова

АУГУСТИ [нем. Augusti] Иоганн Кристиан Вильгельм (27.10.1771/72, Эшенберг — 27.10.1841, Кобленц), протестант. теолог, гебраист, один из основоположников *археологии*

христ. в Германии. Учился в ун-те Йены (1780–1789), проф. и ректор ряда ун-тов Германии и Польши (Рингелн, Кобленц, Бонн; Бреслау). Совместно с М. Л. *De Wetste* осуществил новый перевод Библии в Гейдельберге в 1809–1814 гг. Взгляды А. сочетали строгий консерватизм в вопросах церковной догматики с научно-критическим подходом к изучению текста Библии. На его труды опирались неск. поколений исследователей, работавших в области христ. древностей в XIX в., в т. ч. и в России.

Соч.: Die christlichen Alterthümer. Lpz., 1819; Denkwürdigkeiten aus der christlichen Archäologie. Lpz., 1817–1831. 18 Bde; Handbuch der christlichen Archäologie. Lpz., 1836–1837. 3 Bde; Beiträge zur christlichen Kunst Geschichte und Liturgik. Lpz., 1841, 1846. 2 Bde.

Лит.: Augusti J. Ch. W. // Die Rheinische Friedrich-Wilhelm-Universität, ihre Rektoren und berühmten Professoren. B., 1943. S. 48; *Schrey H.-H.* Augusti J. Ch. W. // Neue Deutsche Biographie. B., 1952. Bd. 1. S. 453.

Л. А. Беляев

AUDIĒNTIA [лат.— слушание, суд, судебное разбирательство], судебный орган при куриях церковных и некоторых светских правителей (гл. обр. во Франции и Испании) в ср. века. При папской курии существовали *A. publica* (публичные слушания) — орган обнародования папских постановлений, *A. litterarum contradictarum* (судебные слушания, где принимались решения о судебных папских грамотах, против к-рых было выдвинуто возражение одной из тяжущихся сторон) — особый институт, относившийся к канцелярии, но обладавший при этом судебными функциями, и *A. sacri palatii* (суд святого дворца) — первоначально коллегия судей-советников, принимавших участие в окончательном оформлении судебных приговоров, вполн. высшая апелляционная инстанция (см. ст. «*Rota Romana*»).

На заседаниях *A. publica*, сформировавшейся к XII в. как один из отделов папской канцелярии, оглашались все исходившие из курии документы: папские постановления (*constitutiones*) различного характера, судебные решения и судебные вызовы *A. sacri palatii* и *A. litterarum contradictarum*, а также предварибельные (до булличирования) варианты грамот (*litterae*), выдававшиеся курией по требованию заинтересованных лиц (в основном рескрипты, касающиеся делегирования судебных процессов, а также грамоты,

подтверждающие обладание правами и привилегиями, бенефициями, имуществом или принятие под защиту понтифика крестоносцев и паломников, и т. д.). Когда у тех, кому предназначались эти грамоты, не было возражений, документы передавались в канцелярию для булличирования. Если же просителей не устраивало что-либо в содержании грамот (гл. обр. возражения выдвигались против личности делегированного судьи, места и условий проведения процесса, а также в случае нахождения просителя под отлучением или при сокрытии информации об одновременном слушании дела в др. суде и т. д.), они могли во время заседания *A. publica* заявить протест через своего представителя (прокуратора). Тогда грамота откладывалась и поступала на рассмотрение в *A. litterarum contradictarum*, к-рая возникла в ходе реформ папской канцелярии при *Иннокентии III* (1198–1216), выделившись из связанной с ней по роду деятельности *A. publica*. Спорный вопрос разбирался в присутствии прокураторов обеих сторон под председательством аудитора (*auditor litterarum contradictarum*). По итогам разбирательства протест мог быть отклонен как необоснованный или из-за недостаточных полномочий прокуратора, и тогда грамота в прежнем виде отдавалась на булличирование. Если же протест был принят, грамота объявлялась недействительной (кассировалась), составлялась другая с учетом требований сторон. Также, не уничтожая первоначальной грамоты, аудитор от своего имени мог выдать просителям особую грамоту (*cautio* или *littera conventionalis*), где содержались условия, выработанные на основе соглашения сторон, при выполнении к-рых первоначальная грамота вступала в силу. Подобные документы, выдававшиеся в массовом порядке и не требовавшие непосредственного участия папы (хотя могли быть и исключения), составлялись по специальным формулам. Сборники этих формул — формулярии (*formularium litterarum contradictarum*) приобрели законченный вид ок. 1301–1303 гг. при *Бонифации VIII*. Несмотря на кажущуюся узость круга рассматриваемых дел, *A. litterarum contradictarum* являлась одним из важных инструментов усиления папской власти в католич. Церкви.





На протяжении XII–XIII вв. заседания *A. publica* и затем *A. litterarum contradictarum* проводились там, где в данный момент находилась папская курия (в Риме, напр., в *Латеранской базилике*, в соборе св. Петра, в ц. св. Сабины и др.). В XIV в. в Авиньоне эти органы папской канцелярии получили определенную привязку к месту: *A. litterarum contradictarum* располагалась в маленьком темном помещении, примыкавшем с одной стороны к большому залу для *A. publica*, а с др. — к помещению *A. sacri palatii*. Заседания *A. publica* проходили обычно по будням, с нач. XIV в. — по четвергам, а *A. litterarum contradictarum* в случае подачи протеста проводилась через неск. дней после заседаний *A. publica*. Председателем *A. publica* и *A. litterarum contradictarum* был вице-канцлер папской канцелярии, непосредственным же разбирательством по спорным делам и принятием решений занимался аудитор *A. litterarum contradictarum*, являвшийся одновременно должностным лицом канцелярии в ранге папского нотариуса и ординарным судьей курии. Трудность разбиравшихся дел и необходимость принятия быстрого решения требовали от аудитора как обширных теоретических знаний канонического и рим. права, так и большого практического опыта судебной работы (среди занимавших эту должность в XIII — нач. XIV в. были 3 известных канониста: в 1226–1227 — Синибальдо Фьески (позднее папа *Иннокентий IV*), в 1240–1244 — Готфрид Транийский, в 1304–1313 — Гвидо Байзио). Должность аудитора была пожизненной, теряли ее только при возведении в кардиналы. В XIII–XIV вв. ее обладателями становятся в основном папские капелланы и епископы, имеющие степень доктора обоих прав. Заседания *A. publica* проводились вице-канцлером при участии аудитора *A. litterarum contradictarum*, папского корректора и нотариусов, лекторов (чтецов) грамот, просителей и их прокураторов; работой *A. litterarum contradictarum* руководил непосредственно аудитор с 2 лекторами, с одним, а позднее 2 назначенными вице-канцлером нотариусами и прокураторами сторон. Все они являлись служащими канцелярии. Должность постоянного прокуратора при Римской курии (не путать с прокураторами в суде) появилась в нач. XIII в. (во 2-й пол. века они уже объедини-

лись в собственную коллегия). Ее обладатели, представители низшего светского духовенства (в XIV в. их число было ограничено 15), брались за установленную плату представлять интересы просителей и улаживать их дела с персоналом канцелярии и др. институтов курии. Находясь под судебной юрисдикцией аудитора *A. litterarum contradictarum*, прокураторы при вступлении в должность приносили ему клятву достойно и честно исполнять свои обязанности и получали от него грамоту, подтверждающую их полномочия (*procuratorium*). Аудитор налагал дисциплинарные взыскания (штрафы) за недостойное поведение во время заседаний (шум, выкрики, ругательства) и регулировал вопросы оплаты услуг прокураторов.

При *Иоанне XXII* (1316–1334) с выделением в канцелярии 2 отделов, по делам милостей и пожалований и по судебным делам, *A. litterarum contradictarum* была тесно связана с последним и со стоящим во главе него корректором. В XV–XVI вв. (особенно после *Триденского Собора*) значение *A. litterarum contradictarum* (с этого времени названия — *officium contradictarum*, *Ufficio delle Contradette*) постепенно падало из-за перераспределения ее функций между др. институтами курии (*Rota Romana* и верховным папским судом — *Signatura apostolica*) и перенесения части юрисдикции в диоцезы. *A. litterarum contradictarum* была окончательно ликвидирована в XIX в., в наст. момент ее функции выполняет верховный папский суд (в первую очередь *Rota Romana*).

Лит.: *Ducange C. D.* Auditor Contradictarum // *idem*. Glossarium mediae et infimae latinitatis. P., 1840. Vol. 1. P. 482–483; *Bangen J. H.* Die römische Kurie: Ihre gegenwärtige Zusammensetzung und ihr Geschäftsgang. Münster, 1854. S. 444; *Förstemann J.* Novae constitutiones audientiae contradictarum in curia Romana promulgatae A. D. 1375. Lpz., 1897; *Barracough G.* Audientia litterarum contradictarum // DDC. Vol. 1. Col. 1397–1399; *Herde P.* Beiträge zum päpstlichen Kanzlei- und Urkundenwesen im 13. Jh. Kallmünz, 1967. S. 213–240; *idem*. Audientia litterarum contradictarum: Untersuchungen über die papstlichen Justizbriefe und die papstliche Delegationsgerichtsbarkeit vom 13. bis zum Beginn des 16. Jh.: In 2 Bd. Tüb., 1970; *idem*. Zur Audientia litterarum contradictarum und zur «Reskripttechnik» // *Archivalische Zschr.* Münch., 1973. Bd. 69. S. 54f.; *idem*. Die «Registra contradictarum» des Vatikanischen Archivs (1575–1799) // *Palaeographica, diplomatica et archivistica: Studi in onore di G. Battelli*. R., 1979. [Vol.] 2. P. 407–444; *Sayers J.* The Court of «Audientia Litte-

rarum Contradictarum» Revisited // *Forschungen zur Reichs-, Papst- und Landesgeschichte: P. Herde zum 65. Geburtstag: In 2 Bd.* Stuttgart, 1998. S. 411–427.

Е. В. Казбекова

АУМ СИНРИКЁ [Учение истины Аум], синкретическая секта, основанная Асахарой Сёко в Японии в 1987 г. Основатель и верховный гуру секты (наст. имя — Тидзуо Мацумото) род. в г. Яцусиро (префектура Кумамото), закончил школу для слабовидящих детей и работал иглотерапевтом, а затем аптекарем. За мошенничество при выписке счетов и продажу фальсифицированных лекарств привлекался к судебной ответственности. Асахара начал заниматься йогой в 1977 г., а в 1984 г. в Токио он открыл зал для занятий йогой и основал компанию по продаже культовых предметов. В 1986 г. в Гималаях Асахара достиг «окончательного спасения» и в посл. присвоил себе титул «духа истины святейшего преподобного учителя». Произвольно истолковав Апокалипсис, Асахара начал готовить последователей к *Армагеддону* — всемирной катастрофе, к-рая, по убеждению Асахары, должна была произойти в 1999 г. Он провозгласил себя воплощением Христа на земле. В кн. «Провозглашая себя Христом» он признавался: «До 23 октября 1991 г. я не читал ни одной страницы Нового Завета, за исключением Откровения Святого Иоанна Богослова. В этот день я убедился, что в этой книге содержится пророчество о том, что я являюсь Спасителем (Мессией)» (С. 5). «Дух истины — это не кто иной, как я, руководитель Аум Синрикё... Новый Завет — это книга, которая пророчествует о том, что я являюсь Христом» (С. 27). Чтобы спасти мир от Армагеддона, Асахара обещал продолжить миссию Христа: «Иисус Христос был распят, но я не должен быть распят, но должен пойти дальше и распространить истину по всему миру» (С. 104).

А. С. построена по строго централизованному принципу с абсолютным подчинением нижестоящих адептов вышестоящим. Данные о каждом адепте (вплоть до указания группы крови) заносятся в компьютер. В А. С. существовал институт монашества. Чтобы стать монахом («саманом»), необходимо покинуть дом и совершить «высшее» пожертвование: «Я оставляю все мое имущество





Аум, и оно не будет возвращено, даже если я покину Аум»; «имущество, которым можно распорядиться, должно быть максимально обращено в наличные».

Эклектическое учение секты А. С. содержит элементы *буддизма, тантризма, йоги* и христианства. А. С. провозгласила идею «триединого спасения»: 1) научить людей избавляться от болезней, 2) помочь им в обретении душевного покоя, счастья и мудрости, 3) достичь просветления и освобождения. Асахара обещал, что с помощью практики Аум можно менее чем за 2 года привести человека к достижению сверхъестественных энергий и просветлению. В практику Аум входили длительные психофизические упражнения, пение мантр, медитации, техника глубокого дыхания, истощающие ограничения сна и питания. В секте разработаны 20 ступеней посвящения. Все обряды и инициации платные. Важный элемент практики Аум — «поднятие кундалини». По объяснению Асахары, кундалини — это духовная энергия, спящая в копчике, к-рая в виде змея должна вползти в позвоночник, подняться до мозга и уничтожить прежнее сознание. Один из главных обрядов секты — инициация, называемая «шактипат», в ходе к-рой гуру (Асахара или один из его приближенных) прикосновением большого пальца ко лбу ученика «передает ему свою энергию, одновременно беря на себя греховную карму ученика». Др., «тайная», инициация приобщает ученика к «сперме и крови» своего гуру. Практика Аум направлена на достижение экстаза, динамических галлюцинаций и в редких случаях «самадхи» — экстремального, почти безжизненного состояния. Помимо психофизических упражнений использовались электрические приборы, напр., во время инициаций адепта подключали к т. н. электрическому «шлему спасения». В нек-рых случаях использовались наркотические вещества. А. С. проводила целый комплекс медицинских экспериментов над людьми. В заключении медицинской комиссии под председательством руководителя клинического отделения Московского НИИ психиатрии Ю. И. Полищука было признано, что деятельность таких организаций, как А. С., сопровождается «нанесением серьезного ущерба психическому, физическому,

нравственному здоровью человека и личности... Фактически людей доводят до психического самоуничтожения».

В России филиалы секты А. С. были зарегистрированы в нач. 1992 г. По оценкам лидеров А. С., на янв. 1994 г. число их адептов в Москве составляло 35 тыс. чел., а в целом по России на апр. 1994 г. — около 50 тыс. (впрочем, данные могут быть преувеличенными). С помощью регулярных радио- и телепередач секта успешно рекламировала себя. Из российских музыкантов был создан симфонический оркестр «Кирэн», исполнявший «астральные» симфонии Асахары. Для обещанного Асахарой спасения обязательно накопление «заслуг» и «баллов». «Заслуги» можно накопить, внося пожертвования в А. С. или, если нет денег и др. ценностей, вербуя в секту новых адептов. «Те, кто привел в Аум Синрикё 2 человек — получают фото Учителя (Асахары), 10 человек — портрет Учителя, 20 человек — большой портрет, 30 и более — титул Спасителя».

В окт. 1989 г. в Японии была образована Ассоциация жертв А. С. под председательством юриста Сакамото Цудзими. В нояб. 1989 г. Сакамото и его семья были похищены адептами А. С. и убиты. В июне 1994 г. в префектуре Нагано (Япония) адептами А. С. был осуществлен террористический акт с использованием отравляющих веществ, в результате к-рого погибло 7 чел. 20 марта 1995 г. по приказу руководства А. С. был совершен террористический акт в метрополитене Токио. От отравления боевым газом заринум пострадало 5,5 тыс. чел., 11 из них погибли. 16 мая 1995 г. Асахара и др. лидеры А. С. были арестованы.

В России секта была запрещена весной 1995 г., однако нек-рые адепты Асахары перешли на нелегальное положение.

Лит.: *Асахара Секо*. Провозглашая себя Христом. М., 1993; Новые религиозные организации России деструктивного и оккультного характера: Справочник. Белгород, 1997; *Егорцев А. Ю.* Тоталитарные секты: свобода от совести. М., 1997.

А. Ю. Егорцев

АУСПИ́КИЙ [лат. *Auspicius*] († ок. 490), свт. (пам. зап. 8 июля, 26 февр.), еп. Туля. Свт. *Сидоний Аполлинарий*, младший современник А., называет его «отцом и духовным наставником

всей Галлии», прославляя его за мудрость и добродетельную жизнь (Ер. 4. 17 // PL. 58. Col. 522). Сохранилось стихотворное послание А. к комитуту Арбогасту. Мощи святого были обретены в 1107 г. на кладбище Сен-Манси в Туле.

Соч.: *Auspicius, ep. Tullensis. Epistula ad Arbogastem comitem Trevirorum* // PL. 61. Col. 1105; MGH. Epp. P. 135–137; MGH. Poet. T. 4.2. P. 614–617; CCSL. T. 117. P. 442–447. Ист.: ActaSS. Iul. T. 6. P. 561–562. Лит.: *Bardenheuer. Geschichte*. Bd. 4. S. 434, 657 sq.; DHGE. T. 5. Col. 781; T. 3. Col. 561–562; *Hauck. KGD*. Bd. 1. S. 101 sq.; *Rahner H. Auspicius* // LTK. Bd. 1. Sp. 1115.

П. Б. М.

АУСПИ́КИЙ († нач. II в. или нач. IV в.), смчч. (пам. 2 авг. в Апте, 9 авг. в Авиньоне), первый еп. Апта (совр. Франция). По одной из версий, знатный римлянин был отправлен проповедовать христианство в Галлию свт. *Климентом Римским* вместе с Евфасием и Емелианом. Обратив множество жителей Апта, А. принял мученическую кончину в гонение имп. *Траяна*. В соответствии с др. житийной традицией он пришел в Галлию в кон. III в. Мощи А. были обретены ок. 750 г.

Ист.: ActaSS. Aug. T. 1. P. 155–156; Mai. T. 3. P. 11.

Лит.: *Marmet de Valeroissant P. de*. La mission de saint Auspice, premier martyr, évêque d'Apt. P., 1685; *Franchi de Cavalieri P.* Note agiografiche. R., 1909. T. 22. P. 43 sq.; DHGE. T. 5. Col. 780–781.

П. Б. М.

АУТОДАФЕ́ [португ. *autodafé* — дело веры, испан. *auto de fe*, лат. *actus fidei*], термин испано-португ. происхождения, обозначавший церемонию публичного оглашения приговора трибунала *инквизиции* католич. Церкви. А. включало торжественные процессию, молебен и оглашение приговора в присутствии королевского двора или местных властей. Понимание этого термина как исполнения приговора инквизиции путем публичного сожжения осужденных на костре (см., напр., ст. в Иллюстрированном энциклопедическом словаре. М., 1995. С. 55–56) является ошибочным. Инквизиция не приговаривала к смерти, поскольку как церковному институту ей было запрещено проливать кровь; она передавала упрощающих еретиков, не желавших раскаяться и отречься от своих заблуждений, в руки светских властей, к-рые выносили приговор в соответствии с существовавшими тогда светскими законами против





еретиков и приводили его в исполнение.

Церемония оглашения приговора специальных церковных судов против еретиков появилась в XIII в. вместе с возникновением инквизиции. В XIII–XV вв. основным элементом этой церемонии была речь инквизитора перед обвиняемыми и всеми присутствующими — *sermo generalis*. Такое же название получила в нек-рых странах и вся церемония; оно употреблялось наряду с *actus fidei*. Собственно же термин «А.» связан с деятельностью инквизиционных судов в Испании и Португалии в 1480–1826 гг., к-рые принадлежат к особо выделяемому в историографии этапу «новой» инквизиции.

Сначала в инквизиционных процессах против катаров, вальденсов, богомилов и др. церемония оглашения приговора не была строго формализованной, однако уже к кон. XIII в. она приобретает определенный порядок, зафиксированный, напр., в «*Manuel de l'inquisiteur*» (Руководство для инквизитора) Бернарда Ги, к-рый в 1308–1322 гг. был инквизитором в Тулузе (Юж. Франция). Церемония проводилась после окончания одного или неск. судебных процессов против еретиков и всегда носила торжественный характер. Еретиков приводили в церковь, возводили на специальный помост, инквизитор публично оглашал пункты обвинения и показания свидетелей, а затем поочередно обращался к обвиняемым с предложением отречься от своих еретических заблуждений (или сознаться в них). С тех, кто отрекался от ереси, церковное отлучение снималось, и их принимали обратно в лоно Церкви (*reconciliatio*), налагая, впрочем, наказание (покаяние, порка плетью, штраф, конфискация имущества, исправительные работы, тюремное заключение). Те же, кто не отрекался и упорствовал в своем заблуждении, объявлялись инквизицией «освобожденными» (*relaxacion*) и передавались как изобличенные еретики в руки светских властей, что фактически означало вынесение смертного приговора. Процедуры вынесения приговора светскими властями и его исполнения определялись законами и обычаями конкретных стран; общим, однако, являлось то, что эти процедуры всегда отделялись от А. тем или иным временным проме-

жутком и устраивались в др. месте, чтобы соблюсти строгие правила неучастия Церкви в пролитии крови. Принцип наказания за вероотступничество, святотатство и ересь, к-рые в средневек. светском законодательстве рассматривались как гос. преступления (*crimen laesae majestatis*), направленные против всего об-ва, был заимствован из рим. права. Одними из первых законы против еретиков были разработаны и активно проводились в жизнь в Италии и Германии, при имп. *Фридрихе II Штауфене* (1215–1250). В его постановлении «*Inconsutilem*» (1231; *MGH. Leges. T. 2. N 85*) для еретиков предусматривалась публичная смертная казнь через сожжение (*in conspectus populi comburantur*). Схожие нормы вошли и в законодательство др. европ. гос-в, в т. ч. Папского гос-ва (в Англии такой закон был принят парламентом в 1401 г. (*Status of the Realm. L., 1820². P. 128*)): обычным наказанием за ересь была смертная казнь через сожжение (в Венеции через утопление). Однако решение о смертной казни выносилось нечасто, напр., Б. Ги за 14 лет пребывания в должности инквизитора председательствовал на 18 церемониях А., где из 636 осужденных только 40 были переданы светским судебным органам (*Lambert A. Col. 816*).

С кон. XV в. инквизиция стала постоянным трибуналом не только и не столько против еретиков, сколько против вероотступников (христиан, исповедующих иудаизм, вернувшихся к своей вере крещеных иудеев, крещеных мусульман-морисков). В нек-рых случаях, когда широкая огласка вследствие особого ранга обвиняемого лица была нежелательна (в частности, по делам католич. священников), приговор выносился на закрытых А. (т. н. *auto privado* или *autillo*). Как правило, такие А. проводились в закрытом помещении (в церкви, в здании трибунала, в мон-ре) в присутствии узкого круга лиц. Напротив, передача подсудимого (*relaxacion a la justicia y brazo seglar*) требовала организации публичного, открытого А. (*auto publico*). Время и место проведения церемонии, за присутствие на к-рой давалось 40-дневное отпущение грехов, заблаговременно объявлялось священниками в церквях. Обычно А. устраивались по воскресеньям (за исключением воскресений Рождественского поста и больших праздни-

ков) и могли длиться неск. дней. Церемония начиналась с шествия, в к-ром участвовало духовенство, представители светской власти, члены инквизиционного трибунала, местные жители и сами осужденные, к-рые держали в руках незажженные свечи. Обычно осужденные были облачены в сан-бенито, рубаху желтого цвета с красными диагональными крестами на груди и на спине, и остроконечный колпак, на к-ром иногда изображали языки пламени (т. н. *coroza*). Тем, кто совершил особо тяжкие с т. зр. Церкви злодеяния, вставляли в рот кляп, обычно кусок железа, и вешали на шею веревку. Шествие замыкал глава инквизиционного трибунала. Первоначально местом проведения А. был собор, иногда городская ратуша, позже церемония была перенесена на соборную площадь, где воздвигали помост (*quemadero* или *braseiro*), на к-ром помещались скамьи для участников шествия, под балдахин ставили стол и кресла для членов трибунала. Осужденным отводилось особое место в стороне от остальных участников. После того как инквизитор произносил проповедь, представители светской власти присягали повиноваться решениям трибунала. Затем каждому осужденному зачитывались протоколы следствия (частично или целиком) и приговор суда. Если осужденный раскаивался в совершенных грехах, ему читали отречение, к-рое он должен был повторить слово в слово и тем самым примириться с Церковью. После этого с раскаившегося снимали отлучение и, как правило, смягчали наказание. Нераскаявшиеся же передавались в руки светской власти. Фактом передачи инквизиция провозглашала, что душу грешника спасти невозможно, остается покарать его тело, что входило в компетенцию светской власти. Такие приговоры обычно оканчивались пожеланием избегать кровопролития. На этом церемония собственно А. завершалась. Приговоренных к казни принимал гражданский чиновник, к-рый приказывал связать их и заключить в темницу. Неск. часов спустя (иногда на следующий день) их вели на место казни. Те, кто перед смертью все-таки просили о тайнствах Покаяния и Причащения, сжигались предварительно умерщвленными, прочих же сжигали заживо, сожжению по приговору также подлежали





изображения скрывшихся (т. н. казнь в изображении) и останки уже умерших еретиков.

Самое большое число А. приходится на XVI–XVII вв., в т. ч. А. против протестантов на территории испан. Нидерландов при имп. Карле V, со 2-й пол. XVIII в. в связи с упразднением инквизиции их количество сокращается. Последнее А., завершившееся передачей осужденного в руки светской власти, прошло в Валенсии 29 сент. 1826 г.

Ист.: *Gui B. Manuel de l'inquisiteur* / Éd. G. Mollet. P., 1927. Т. 2. P. 55, 123–140; *Sermões impressos dos autos da fé. Rio de Janeiro, 1969.* Лит.: *Tanon L. Histoire des tribunaux de l'Inquisition en France.* P., 1893. P. 423–431; *Lea H. Ch. History of the Inquisition of the Spain.* N. Y., 1907. Т. 3. P. 209–227; *Moeller Ch. Les bûchers et les autodafés de l'Inquisition depuis le Moyen Âge* // RHE. 1913. Vol. 14. P. 720–751; *Лозинский С. Г. История инквизиции в Испании.* СПб., 1914; *Lambert A. Autodafé* // DHGE. Т. 5. Col. 815–823; *Cassuto A. Bibliografia dos sermões de autos-da-fé impressos.* Coimbra, 1955; *Maisonneyve H. Études sur les origines de l'inquisition: L'Église et l'État au moyen âge.* P., 1960; *Guiraud J. L'Inquisition médiévale.* P., 1978; *Llorente J. A. Historia crítica de la Inquisición en España.* Madrid, 1980; *Hamilton B. The Medieval Inquisition.* L., 1981; *Maqueda Abreu C. El auto da fe.* Madrid, 1992; см. также лит-ру в ст. *Инквизиция*.

Г. А. Попова

АФАНАСИЕВ СИМВОЛ ВЕРЫ

[лат. *Quicumque vult*], один из трех «вселенских Символов веры» наряду с *Никео-Константинопольским* и *Апостольским*, принятых в Римско-католической Церкви. Выделяя 2 из них, Апостольский и Никео-Константинопольский, католич. Церковь считает, что А. С. в. вместе с др. многочисленными символами «сегодня помогают... постичь и углубить веру всех времен» (ККЦ 192–193). Часто называется по первому слову (или по начальным словам — *Quicumque vult*). Текст Символа в переводе на рус. язык:

Если кто хочет спастись, прежде всего надлежит ему содержать все-ленную веру.

А если кто не соблюдет ее здравою и неукоризненную, то, без всякого сомнения, погибнет он навек.

Вселенская же вера эта состоит в том, чтобы нам чествовать Единого Бога в Троице и Троицу в Единиче, не сливая ипостасей (лиц) и не разделяя сущности.

Ибо иная ипостась Отца, иная ипостась Сына, и иная — Духа Святого.

Но и Отца и Сына и Святого Духа Божество едино, слава равна и величие совечно.

Каков Отец, таков и Сын, таков и Дух Святой.

Отец несоздан, и Сын несоздан, несоздан и Дух Святой.

Отец непостижим (неизмерим) и Сын непостижим (неизмерим), непостижим (неизмерим) и Дух Святой.

Отец вечен и Сын вечен, вечен и Дух Святой.

Впрочем, не три вечные, но один вечный; равно как не три несозданные и не три непостижимые (неизмеримые), но один несозданный, один непостижимый (неизмеримый).

Подобно сему Отец — вседержитель, Сын — вседержитель, Дух Святой — вседержитель; впрочем, не три вседержителя, но один вседержитель.

Так, Отец — Бог, Сын — Бог, Дух Святой — Бог; впрочем, не три Бога, но Бог один.

А также Отец — Господь, Сын — Господь, Дух Святой — Господь; впрочем, не три Господа, но Господь один.

Ибо как христианская истина побуждает нас каждую ипостась отдельно исповедовать Богом и Господом, так вселенское благочестие воспрещает нам говорить, что три Бога, или три Господа.

Отец ни от кого не сотворен, не создан, не рожден.

Сын от единого Отца не сотворен, не создан, но рожден.

Дух Святой от Отца (и Сына) не сотворен, не создан, не рожден, но исходящ.

Посему, один Отец, а не три отца; один Сын, а не три сына; один Дух Святой, а не три святых духа.

И в сей Троице нет первого или последнего, не большего или меньшего, но три Ипостаси одна другой всецело совечны и равны; так что, по сказанному уже прежде, по всему должно воздавать поклонение Троице в Единиче и Единиче в Троице.

Посему, кто хочет спастись, так да разумет о Святой Троице.

Но для вечного спасения необходимо твердо веровать и вочеловечению Господа нашего Иисуса Христа.

Посему, правая вера состоит в том, чтобы веровать и исповедовать, что Господь наш Иисус Христос, Сын Божий, есть Бог и человек.

Бог, от сущности Отчей рожденный прежде веков, и человек, от сущности матерней рожденный во времени; совершенный Бог и совершенный человек, состоящий из разумной души и человеческой плоти.

Равен Отцу по Божеству, менее Отца по человечеству.

Но хотя Он Бог и человек, однако же не два Христа, но Христос один.

Един же не пременением (изменением) Божества в человечество, но восприятием человечества в Божество.

Един всесовершенно не слиянием естеств, но единением ипостасей.

Ибо как разумная душа и плоть — один человек, так Бог и человек — один Христос, пострадавший ради нашего спасения, снисшедший во ад, в третий день воскресший из мертвых, восшедший на небеса и восседший одесную Бога и Отца Вседержителя, откуда придет судить живых и мертвых.

В пришествие Его все люди воскреснут с телами своими дать отчет в делах своих.

И делавшие доброе пойдут в жизнь вечную, а поступавшие худо — в огонь вечный.

Вот вера вселенская. Кто не будет верно и твердо содержать сей веры, тот не возможет спастись (*Афанасий Великий, свт.* Творения. М., 1994. Т. 4. С. 477–579).

Так же как и Апостольский Символ веры, А. С. в. — зап. происхождения. А. С. в. не является собственно символом свт. *Афанасия*, еп. Александрийского (причиной ошибочного атрибутирования, вероятно, послужило обнаружение *Quicumque* в ркп. Paris. 3836). Он представляет собой нек-рый комментарий, толкование, на «Веру Афанасиеву» (*Fides Athanasii*), т. е. на *Никейский Символ веры*. Ряд исследователей считают, что эта формула долгое время не являлась собственно символом веры, но была составлена для разъяснения тринитарного учения и христологии и лишь в кон. VIII–IX в. стала играть роль символа веры (С. А. Swainson), или же это были 2 формулы, к-рые объединили в указанное время (F. R. Lumby, A. Harnack, Th. Hermann). Эта версия происхождения А. С. в., поддержанная вначале учеными, в дальнейшем опровергалась (G. Ommanney, A. Burn). Впервые авторство свт. Афанасия Великого было поставлено под сомнение в 1642 г. в труде голл. кальвиниста Г. Воссса (Vossius). Среди возможных авторов назывались свт. *Иларий Пиктавийский* (D. Waterland), свт. *Евсевий*, еп. Верцелльский (IV в.) (Burn), *Викентий Леринский* (V в.) (Ommanney), исп. *Вигилий*, еп. Тап-





ский (ок. 500) (P. Quesnel), однако вопрос авторства А. С. в. не был решен.

Некоторые исследователи пришли к выводу, что А. С. в. относится к послевластугустиновской эпохе и отражает стремление сформулировать учение о Пресв. Троице в форме парадоксов блж. *Августина*. Существует т. зр., что А. С. в. в течение длительного периода вырабатывался в мон-ре Лерен и был составлен не ранее 430 г. (F. Loofs, K. Künstle). Самое раннее цитирование *Quicumque* встречается в 542/43 г. (*Ps.-Aug. Sermo* 244). Но есть также мнение, что А. С. в. должен быть отнесен ко времени *Аполлинария* (младшего), к периоду до появления несторианства. Штигльмайр, прибегая к реальным и языковым параллелям, настаивает на том, что *Quicumque* в 533 г. «вышел из-под пера» свт. *Фулгенция Руспийского* (*Stiglmayr. Col.* 1345–1347). Во всяком случае Символ не может быть отнесен к эпохе свт. Афанасия, поскольку точно и четко указывает на исхождение Св. Духа «и от Сына» (формула более позднего происхождения, включена в зап. символ веры Толедским Собором 589 г.). А. С. в. был составлен на латыни, на греч. языке он появился не ранее XIII в. (*Ibid.* Col. 1349). На протяжении ср. веков идея о принадлежности Символа свт. Афанасию настолько укрепились в католич. Церкви, что не было никаких сомнений в его авторстве. Известно, что он издревле широко использовался в зап. мон-рях в литургической практике и при обучении.

Первые упоминания об А. С. в. на Востоке относятся к XII в. В Третьей Книжке Киевского митр. *Петра* (*Могила*) А. С. в. на церковнослав. языке (без заглавия) включен в состав чина оглашения еретиков, иудеев и язычников, «не верующих во Святую Троицу» (Третья книга, 1646, 1996^р, С. 78–81).

Со времени Реформации А. С. в. признается всеми протестант. церквями как древнее и авторитетное изложение христ. веры.

Практика литургического использования А. С. в. восходит к IX в. В ряде зап. богослужебных традиций А. С. в. включен в чинопоследование 1-го часа: в *римском обряде* первоначально — по воскресеньям (такая практика впервые зафиксирована в капитулярии Хайто,



богослужения совершались в дни празднования памяти прмч. Афанасия. В 60-х гг. XX в. часовня была закрыта, восстанов-

Часовня
во имя прмч. Афанасия
Афанасиевского мон-ря

лена в 1989 г. В июле 1995 г. часовню посетил Святейший Патриарх Московский и всея Руси *Алексий II*,

еп. Базеля, ок. 810), в 1955–1963 гг. только на праздник Троицы; в *амвросианском* (до реформы) и *сарумском обряде* ежедневно. В некоторых Церквях *Англиканского содружества* А. С. в. читается 13 раз в году (в праздники Рождества, Богоявления, Пасхи, Вознесения, Пятидесятницы, Троицы, св. Иоанна Крестителя, святых апостолов Иакова, Варфоломея, Матфея, Симона и Иуды, Матфия, Андрея) на утреннем богослужении вместо Апостольского Символа веры. Кроме того, А. С. в. входит в амвросианский чин предания души (*commendatio animae*) умирающего Богу. Ни в одном из вост. обрядов А. С. в. не используется.

Ист.: PL. 88. Col. 585–586.

Лит.: *Vossius G.* Dissertationes tres de Tribus symbolis, apostolico, Athanasiano et Constantinopolitano. Amst., 1642; *Quesnel P.* De Symbolo Athanasiano. P., 1675; *Muratori L. A.* Expositio Fidei Catholicae Fortunati with Disquisitio in Anecdota. Mil., 1698; *Waterland D.* A Critical History of the Athanasian Creed. Camb., 1728. Oxf., 1870; *Jewel J.* Defence of the Apology of the Church of England. [L., 1567] // Works. Camb., 1848. Vol. 3. P. 254; *Harvey W. W.* The History and Theology of the Three Creeds. L., 1854. Vol. 2; *Ffoulkes T. C.* The Athanasian Creed. L., 1871; *Ommanney G. D. W.* The Athanasian Creed: An Examination of Recent Theories Respecting its Date and Origins. L., 1875; *idem.* A Critical Dissertation on the Athanasian Creed. Oxf., 1897; *Swainson C. A.* The Nicene Creed and the Apostles' Creed. L., 1875; *Lumby F. R.* The History of the Creeds. Camb., 1887; *Burn A. E.* The Athanasian Creed and its Early Commentaries // Texts and Studies: Contribution to Biblical and Patristic Literature. Camb., 1896. Vol. 4; *Kelly J. N. D.* The Athanasian Creed. L., 1964; *Stiglmayr J.* Athanasie // DHGE. T. 4. Col. 1341–1348.

АФАНАСИЕВСКИЙ МУЖСКОЙ МОНАСТЫРЬ, во имя прмч. *Афанасия* (*Филипповича*) (Брестской и Кобринской епархии Белорусского Экзархата), в пос. Аркадия Брестского р-на Брестской обл. (Беларусь) — на месте гибели преподобномученика. Первоначально здесь существовала часовня, в к-рой

благословивший открытие муж. мон-ря. 3 февр. 1996 г. последовало решение Синода *Белорусского Экзархата* об учреждении А. м., утвержденное Свящ. Синодом РПЦ 21 февр. 1996 г. Первым наместником мон-ря назначили иером. Мефодия (Казарова). При нем было расширено здание часовни, к церковному дому пристроили трапезную и неск. келий. С июля 1998 г. наместником А. м. является иером. Варсонофий (Степанцов), заботами к-рого начато строительство монастырского корпуса с надвратной церковью и архиерейскими покоями. В 2001 г. в А. м. подвизались 1 иеромонах, 2 монаха и 5 послушников. В обители особо почитается икона с частицей мощей прмч. Афанасия. Арх.: Архив ЦНЦ.

АФАНА́СИЙ [греч. Ἀθανάσιος], свт., еп. Адрамиттия (Мисия, М. Азия). Сведения о нем содержатся в Похвальном слове Константина Акрополита († ок. 1321). По мнению А. И. Пападопуло-Керамевса, он составил свое слово в Адрамиттии на основании местного предания. А. происходил из г. Деркос (Фракия), время его жизни неизвестно. Прославился чудесами, происходившими у его гробницы, мощи святого обильно мироточили.

Ист.: ВHG, N 192; *Пападопуло-Керамевс А. И.* Varia graeca sacra: Сб. греч. неизд. богосл. текстов IV–XV вв. // ЗИФФ. 1909. Ч. 95. С. 141–147.

АФАНА́СИЙ (X в.), свт. (пам. греч. 4, 5 мая), еп. Коринфский. В Синаксаре К-польской церкви говорится, что А. скончался в царствование имп. *Василия II* и *Константина VIII* (SynCP. Col. 660). Есть сведения, что он занимал Коринфскую кафедру еще в 957 г. (*Fedalto. Hierarchia. Vol. 1. P. 484*). Считается автором сочинений, от к-рых сохранились



небольшие отрывки: «Четверокнижия» (Τετράβιβλος) (PG. 106. Col. 1023–1024); объяснения, почему Христос принял смерть на кресте, а не к.-л. иным образом (PG. 106. Col. 1021); толкования стиха из Евангелия от Луки (24. 43) (PG. 106. Col. 1024), озаглавленное «Против Зота яковита». По мнению С. Г. Пападопулоса, данный комментарий является частью «Четверокнижия».

Память А. отмечена под 5 мая в Синаксаре К-польской Церкви, под 4 мая — в ряде греч. рукописных *Миней Четий* и в «Великом Синаксаристисте» *Никодима Святогорца*. Она указывается в рус. нестишных Прологах под 4 мая (РГАДА. Син. тип. 174, 1-я пол. XIV в.) или под 5 мая (ГИМ. Син. 246, 2-я пол. XIV в.) и в слав. Стишных Прологах под 4 мая (ГИМ. Хлуд. 188, 1370 г.).

Ист.: ActaSS. Mai. T. 4. P. 55; SynCP. Col. 660. Лит.: Beck. Kirche und theol. Literatur. S. 532; Janin R. Athanase, archevêque de Corinthe (51) // DHGE. T. 4. Col. 1381; Παπαδόπουλος Στυλ. Γ. Ἀθανάσιος ὁ Κορίνθου // ΟΗΕ. T. 1. Σ. 553–554; Σωφρόνιος (Εὐστρατιάδης). Ἀγιολόγιον. Σ. 14; ЕПАВП. Т. 1. Σ. 150.

АФАНАСИЙ (825–900), свт. (пам. греч. 31 янв., 10 дек.), еп. Мефонский. Сведения о жизни А. сохранились в Слове, написанном его младшим современником прп. *Петром* Аргосским. Род. в г. Катана (совр. Катания, Сицилия). После разорения города арабами, в 828 г., переехал с родителями в Патры (Пелопоннес). А. принял иноческий постриг в одном из мон-рей, расположенных около Патр, подвизался там в течение мн. лет и затем стал игуменом. Поставлен на епископскую кафедру г. Мефон (совр. Метони, Пелопоннес). А. присутствовал на К-польском Соборе 879 г. Скончался в глубокой старости. Прп. Петр Аргосский называл А. заботливым пастырем, ученым иерархом и образцом христ. добродетелей. От мощей А. происходили многочисленные исцеления. В наст. время А. особо почитается в Патрах (местный праздник 10 дек.). Ист.: BHG, N 196; Mai A. Nova Patrum Bibliotheca / Ed. I. Cozza-Luzi. R., 1888. T. 9. P. 31–51; Παπαοικονόμου Χρ. Ὁ πολιοῦχος τοῦ Ἀργους ἅγιος Πέτρος ἐπίσκοπος Ἀργους. Ἀθήνα, 1908. Σ. 91–106; Κυριακόπουλος Κ. Ἀγίου Πέτρου ἐπ. Ἀργους Βίος καὶ λόγος. Ἀθήνα, 1976. Σ. 44–66. Лит.: Лопарев Хр. М. Греческие жития святых VIII и IX вв. Пг., 1914. Ч. 1. С. 436–439; Janin R. Athanase, évêque de Méthone (64) // DHGE. T. 4. Col. 1386; ΟΗΕ. T. 1. Σ. 552; Fedalto. Hierarchia. Vol. 1. P. 510.

О. В. Лосева

АФАНАСИЙ (ок. 832, Неаполь — 15.07.872, Вероли), свт. (пам. зап. 15 июля), еп. Неаполя (с 850). Основные сведения о нем содержатся в 2 житиях, написанных вскоре после кончины святого: анонимном и приписываемом диак. Иоанну Неапольскому. А., сын неапольского герц. Сергия, с детства готовился к церковному служению и воспитывался сначала при ц. Санта-Мария, а затем у свт. Иоанна IV, еп. Неаполя, к-рый вполсл. рукоположил его во диакона. После смерти наставника А., несмотря на свой юный возраст, возглавил епископскую кафедру и вел строгую аскетичную жизнь, все свое состояние пожертвовав на помощь бедным и выкуп христиан из мусульм. плена. А. восстановил мн. церкви и упорядочил церковную организацию, принимал участие в Римском Соборе 861 г. В 867 г. новый герц. Неаполя Сергий, племянник А., не желая мириться с высоким авторитетом епископа, требовал, чтобы он оставил кафедру. А. вынужден был бежать из города под защитой отряда префекта г. Амальфи, посланного на 20 кораблях имп. Людовиком II против арабов, привлеченных герцогом на свою сторону и разграбивших мн. церкви Неаполя. А. переправился в Беневент, где был с почетом встречен императором, а затем нашел прибежище у своего брата Стефана, еп. Сорренто. Папа *Адриан II* послал в Неаполь *Анастасия Библиотекаря* и аббата *Цезария* с целью убедить герц. Сергия вернуть А. на епископскую кафедру, после неудачи их миссии папа наложил на город интердикт. Имп. Людовик II во время похода в Юж. Италию восстановил А. на епископском престоле, но тот скончался по пути в Неаполь. Первоначально мощи А. покоились в Монте-Кассино, пока в 877 г. не были перенесены еп. Афанасием II в ц. св. Иануария в Неаполь. Позже их перезахоронили в кафедральном соборе города.

Ист.: BHL, N 734–739; ActaSS. Iul. T. 4. P. 72–89; MGH Scr. Lang. P. 433–452, 1065–1076. Лит.: Aloe S. d'. Storia della Chiesa di Napoli. Napoli, 1869. T. 1. P. 67–71; DHGE. T. 1. Col. 1388–1390; Mallardo D. Il Calendario Marmoreo di Napoli. R., 1947; NCE. T. 1. P. 999–1000; Boehm L. Athanasios // LTK. Bd. 1. Sp. 981–982.

П. Б. Михайлов

АФАНАСИЙ (IV в.), свт., еп. Хитрский, чудотворец. Сведения о нем содержатся в житии свт. *Димит-*

риана, еп. г. Хитры на Кипре (Кифрея; греч. Χίτροι, Κυθρέα) (887–912), где говорится, что среди его предшественников на епископской кафедре были святые Паппий и А. Они находились между собой в близком кровном и духовном родстве и прославились как подвижники и чудотворцы. Время их жизни можно отнести к IV в., т. к. Паппий участвовал в избрании на архиепископскую кафедру свт. *Епифания Кипрского* (376), будучи епископом Хитрским уже на протяжении 55 лет (Житие *Епифания Кипрского* — PG. 41. Col. 65–69). Леонтий Махерас в «Хронике» упоминает А. в числе кипрских святых (*Leontios Makhairas*. 30).

Ист.: BHG, N 495; Grégoire H. Saint Démétrianos, évêque de Chytri (île de Chypre) // BZ. 1907. Bd. 16. S. 217–236; ActaSS. Nov. T. 3. P. 300–308; Leontios Makhairas. Recital Concerning the Sweet Land of Cyprus entitled «Chronicle» = Λεόντιος Μαχαίρας. Ἐξήγησις τῆς γλυκείας χώρας Κύπρου / Ed. R. M. Dawkins. Oxf., 1932. T. 2; Στυλιανός Π., Κύρρης Κ. Π. Ὁ Ἅγιος Δημητριάδης Κυθρέας. Λευκωσία, 1973. Σ. 25–33.

Лит.: Лопарев Хр. М. Греческие жития святых VIII и IX вв. Пг., 1914. Ч. 1. С. 368–369; Delehaye H. Les Saints de Chypre // AnBoll. Vol. 26. P. 243–244; Κύρρης Κ. Π. Ὁ Ἀθανάσιος ὁ Χίτρον // ΟΗΕ. T. 1. Σ. 577; Μακάριος Γ', ἀρχιεπ. Κύπρου. Κύπρος ἡ ἁγία Νῆσος. Ἀθήνα, 1968. Σ. 11; Fedalto. Hierarchia. Vol. 2. P. 881; Σωφρόνιος (Εὐστρατιάδης). Ἀγιολόγιον. Σ. 15.

О. В. Л.

АФАНАСИЙ (1664, о-в Керкира — 1735, Христиануполь), свт. (пам. греч. 17 мая), митр. Христианупольский. Род. в семье благочестивых христиан Андрея и Евфросинии на о-ве Керкира, затем в 1684 г. переехал в Каритену Гортинскую на Пелопоннесе; все эти земли находились тогда под властью венецианцев. Начальное образование А. получил в мон-ре *Философу*. Позже, возможно, обучался в Венеции, хотя прямыми данными, подтверждающими это, нет. Когда А. исполнилось 20 лет, отец против желания сына, имевшего склонность к церковному служению, обручил его с девушкой из богатой и знатной семьи. Отправившись в г. Нафплион за свадебным нарядом, А. отослал купленное платье отцу с просьбой найти своей невесте др. жениха, а сам уехал в К-поль. Там он был рукоположен во диакона Патриархом К-польским *Гавриилом II*. В 1701 г. стал митрополитом г. Христиануполь (совр. Мегалополис). 24-летнее пребывание А. на архиерейской кафедре пришлось на



период венецианского правления в Греции. Сохранилось ответное послание Патриарха К-польского *Каллиника II Акарнана* на письмо А., в котором Патриарх высоко оценивает попечения А. о своей пастве, находящейся под гнетом инославных правителей. Мощи А. находятся в посвященном ему храме в мон-ре Иоанна Предтечи в Стемнице Гортинской.

Гимнография. В 1877 г. было издано последование А., составленное *Иоанном Мартиносом*, еп. Гортинским и Мегало-польским (*Petit*. Bibliogr. d. acolouthies grecques. P. 17). В печатные Миней, используемые ныне в греч. Церквах, указанное последование не вошло.

Лит.: *Γριτσόπουλος Τ. Αθ. Μονή Φιλοσόφου. Ἀθήναι*, 1960. Σ. 410–418; *idem. Ἀθανάσιος (12) // ΟΗΕ. Τ. 1. Σ. 555–556; Σωφρόνιος (Εὐστρατιάδης). Ἀγιολόγιον. Σ. 15–16.*

О. Н. З.

АФАНАСИЙ († 925), прп. из Траянова мон-ря, чудотворец (пам. греч. 3 июня). Род. в небогатой семье в феме Кивирриотов (М. Азия). Достигнув совершеннолетия, А. ушел из дома, взяв с собой, по слову Спасителя, только один хитон. Странствуя по разным мон-рям, он получал наставления у духовных мужей и старцев. Однажды он встретился с игум. Космой, бывш. синклитиком (членом имп. совета), к-рый основал мон-рь на р. Сангарис (Вифиния), названный Траяновым (греч. τοῦ Τραϊανοῦ). Однако жестокосердная братия вынудила его покинуть мон-рь. Увидев в А. посланца Божия, Косма вместе с ним вернулся в свой мон-рь.

Исполненный добродетелей, А. своим примером обратил иноков ко страху Божию, а сам вскоре принял великую схиму и стал священником, занимаясь также переписыванием книг. А. строго постился, до вечера не вкушая пищи, претерпел много искушений от демонов, но благодаря своему смирению избавился от страстей. Он ни на кого не смотрел и ни с кем не разговаривал, общаясь с братией только в субботу и в воскресенье. Впосл., переписав для игумена много книг, А. потерял зрение. Он обратился к Богу с горячей молитвой: «Господи, если я достоин, даруй мне свет, как он был изначально, и все, что я буду по силе, данной Тобой, писать, пойдет на пропитание бедным и нищим». Удостоившись исцеления, А. за 28 лет раздал бедным 900 номисм золотом, заработанных своим трудом.

В глубокой старости он отошел ко Господу, ведомый апостолами Андреем и Иоанном, что открылось в видении игум. Косме. При жизни А. делал различные предсказания, к-рые всегда сбывались, и сотворил множество чудес после смерти.

Житие А. находится в греч. Синаксарях (древнейший список: Paris. Coisl. 223, 1301 г.), видение игум. Космы включено под 5 окт. в состав слав. Прологов. Последование неизвестно. В печатных Минеях, используемых ныне в греч. Церквах, по 6-й песни канона утрени, помещено упоминание А. без синаксаря (Μηναῖον. Τοῦτον. Σ. 22).

Ист.: BHG, N 2047 n; ActaSS. Iun. T. 1. P. 319–320, 327; SynCP. Col. 725–728.

Лит.: *Janin. Grands centres. P. 102–103; Janin R. Athanase le Thaumaturge (83) // DHGE. T. 4. Col. 1398; ΟΗΕ. Τ. 1. Σ. 508–509; Σωφρόνιος (Εὐστρατιάδης). Ἀγιολόγιον. Σ. 14.*

М. В. Грацианский

АФАНАСИЙ, сщмч. (пам. греч. 15 февр.), еп. Время и место кончины неизвестны. По сведениям, содержащимся в служебных Минеях, после распятия умерщвлен мечом. По греч. рукописям визант. периода известны 2 канона А.: анонимный канон 2-го плагального, т. е. 6-го, гласа (Τομεῖον. N 497. Σ. 167) и канон гимнографа *Иосифа Песнописца*, имя к-рого вписано в тропари 9-й песни (ГИМ. Син. гр. 181. Л. 74 об. — 76 об., XI в.). Память А. без жития содержится в древнейшем рус. списке нестишного Пролога (РНБ. Соф. 1324, кон. XII — нач. XIII в. — *Абрамович. Софийская б-ка. Вып. 2. С. 195*). В совр. богослужебной практике правосл. Церквей последование А. не поется.

Лит.: *Сергий (Спасский). Месяцеслов. Т. 2. С. 45.*

АФАНАСИЙ, сщмч., еп. Тарсийский — см. в ст. «*Аифуса*, прп. Селевкийская».

АФАНАСИЙ Дмитриевич Милов (1877, с. Солдатское Нижнеломовского у. Пензенской губ. — 5.12.1937, Казахская ССР), сщмч. (пам. 22 нояб. и в Соборе новомучеников и исповедников Российских). Закончил 3-классную школу в родном селе. До 1930 г. служил священником в с. Щучьем (совр. Мамлютский р-н Северо-Казахстанской обл.) поддерживал отношения с причтом Никольской ц. г. Петропавловска, сохранившим верность Православию во время распространения обновлен-

чества. Жил в Кузнецке, в 1932 г. переехал в с. Прудки, затем вернулся в Щучье. В 1937 г. церковным советом А. был выдвинут в депутаты Верховного Совета, но его кандидатура была отклонена колхозниками. Арестован 28 нояб. 1937 г. по обвинению в контрреволюционной деятельности, выразившейся в намерении «бойкотировать выборы в Верховный Совет». Виновным себя не признал. Расстрелян по приговору тройки УНКВД Северо-Казахстанской обл. от 2 дек. 1937 г. Место погребения неизвестно. Реабилитирован 10 апр. 1989 г. Прославлен *Архиерейским Собором РПЦ 2000 г.*

Ист.: Архив Департамента КНБ РК по Северо-Казахстанской обл. Д. № 02445.

АФАНАСИЙ (Сахаров Сергей Григорьевич; 2.07.1887, с. Паревка Кирсановского у. Тамбовской губ. — 28.10.1962, Владимир), священноисп. (пам. 15 окт. и в Соборе новомучеников и исповедников Российских), еп. Ковровский. Род. в семье



Сергея Сахаров с архиерейским жезлом в руках. Фотография. 1889 г. (ПСТБИ)

надворного советника, делопроизводителя гимназии. Лишившись отца в раннем детстве, воспитывался матерью, желавшей, чтобы сын посвятил себя служению Церкви в монашеском чине. С отроческих лет полюбил богослужения, молитву, научился вышивать церковные облачения (в архиве Владимирской епархии сохранилась вышитая А. в детстве Плащаница Спасителя). В 1896–1902 гг. обучался в Шуйском ДУ, где написал свое первое литургическое произведение — тропарь Божией Матери ради Ее чтимой Смоленской *Шуйской иконы*, в 1902–1908 гг. учился во Владимирской ДС. В 1908 г. поступил в МДА, к-рую окончил в 1912 г. со степенью канд. богословия за соч. «Настроение





С. Г. Сахаров.
Фотография. 1912 г. (ИСТБИ)

верующей души по Триоди Постной». 12 окт. 1912 г. ректором академии еп. *Феодором (Поздеевским)* пострижен в монашество с именем в честь свт. *Афанасия III Пателлария*, Патриарха К-польского. 14 окт. рукоположен во иеродиакона, 17 окт. — во иеромонаха. В нояб. 1912 г. назначен преподавателем Полтавской ДС по кафедре гомилетики, литургики и практического руководства для пастырей. В 1913–1918 гг. преподавал во Владимирской ДС по кафедре гомилетики, в 1913–1915 гг. состоял зав. религиозно-нравственными чтениями и народными собеседованиями при кафедральном владимирском *Успенском соборе*, с 1914 г. был членом совета правосл. братства св. кн. Александра Невского. На епархиальном съезде духовенства и мирян в 1917 г. избран членом Владимирского епархиального временного исполнительного комитета и делегатом на Всероссийский съезд духовенства и мирян. В том же году на 2-м Всероссийском монашеском съезде, проходившем в ТСЛ (см. *Съезды монашествующих в России*), избран первым в списке заместителей членов *Поместного Собора Российской Православной Церкви* от монашествующих. В янв. 1918 г. вошел в состав членов Собора вместо настоятеля *Белогорского во имя свт. Николая Чудотворца мон-ря* сщмч. *Варлаама (Коноплева)*, к-рый 20 дек. 1917 г. заявил о сложении с себя полномочий члена Собора.

На Соборе святитель работал в Отделе о богослужении, проповедничестве и храме, в Отделе о мон-рях и монашествующих и в Отделе о церковной дисциплине. Прочитал доклад «О внесении в церковный месяцеслов всех русских памятней», посвященный проблеме сбора и уточнения сведений о рус. святых,

составлению месяцеслова святых, чтимых всей Русской Церковью и местно. Собор создал комиссию для издания правосл. месяцеслова, служб всем рус. святым и лицевых святцев, в к-рую вошли архим. Неофит (Осипов) (председатель), А., Б. А. *Тураев*, И. А. *Карабинов*, С. С. *Глаголев*. На пленарном заседании Собора 15 авг. 1918 г. обсуждался представленный А. и проф. Тураевым доклад «Общие положения о порядке прославления святых Русской Православной Церкви к местному почитанию». Вопрос этот был поставлен свт. *Тихоном*, Патриархом Московским и всея России, в связи с причислением к лику святых Иркутского еп. *Софрония (Кристалева)*. В докладе А. и Тураева впервые на христ. Востоке были предложены нормы канонизации, в частности было высказано пожелание, «чтобы... те угодники Божии, которые уже причтены к лику святых для местного почитания, были известны за святых и всей Православной Русской Церкви» (Священный Собор Православной Российской Церкви 1917–1918 гг. Обзор деяний. Третья сессия. М., 2000. С. 163). На этом же заседании был прочитан доклад Тураева «О восстановлении празднования в первое воскресенье Петровского поста всех святых новых чудотворцев Российских». Собор принял решение восстановить существовавшее в Русской Церкви празднование памяти рус. святых. Участие А. в заседаниях Собора 1917–1918 гг., работа в Отделе о богослужении, проповедничестве и храме определили основные направления его научной и церковно-творческой деятельности.

В 1918–1920 гг. А. являлся членом Владимирского епархиального совета. В февр. 1919 г. присутствовал на демонстрации в Успенском соборе Владимира кощунственно вскрытых большевистской комиссией мощей св. блгв. кн. *Андрея Юрьевича Боголюбского*, св. блгв. кн. *Глеба*, св. вел. кн. *Георгия Всеволодовича* (см. *Вскрытие мощей*). Во многом благодаря А. во время демонстрации мощей служились молебны владимирским угодникам и предполагаемое поругание святыни обратилось в торжественное богослужение. В 1920 г. А. был назначен заместителем *владимирского в честь Рождества Пресв. Богородицы мон-ря* с возведением 2 февр. 1920 г. в сан архимандрита. Был непосредственным свидетелем

того, как в авг. 1920 г. помещения обители были заняты ГубЧК. В сент. 1920 г. был закрыт Владимирский епархиальный совет, 1 июля следующего года А. был назначен настоятелем *Боголюбского в честь Рождества Пресв. Богородицы мон-ря*.

10 июля 1921 г. состоялась хиротония А. во епископа Ковровского, викария Владимирской епархии, к-рую по благословению Патриарха Тихона совершали митр. Владимирский *Сергий (Страгородский)*, архиеп. Нижегородский *Евдоким (Мещерский)* и еп. Печерский, викарий



Священноисп. Афанасий (Сахаров),
еп. Ковровский. Фотография.
Нач. 20-х гг. XX в. (ИСТБИ)

Нижегородской епархии *Варнава (Беляев)*. 30 марта 1922 г. А. был арестован, в срочном порядке препровожден в Реввоен трибунал, но 31 марта освобожден. Причиной ареста послужила проповедь святителя, произнесенная 23 марта в Казанском соборе г. Вязники; его обвинили в том, что он призывал верующих сопротивляться *изъятию церковных ценностей*. Весной 1922 г. во Владимире началось следствие, связанное с пропажей предметов из ризницы *Евфимиева суздальского в честь Преображения Господня мон-ря*. Все архиереи, имевшие к.-л. отношение к Спасо-Евфимиевой обители, были арестованы. А. обвинили «в агитации и будировании масс против сдачи церковных ценностей и по делу хищения драгоценностей из ризницы Спасо-Евфимиевского монастыря в г. Суздаль». А. и митр. Сергий (Страгородский) были приговорены к заключению сроком на год. 9 июня 1922 г. во Владимире состоялся показательный суд по данному делу. 10 июня А. был освобожден по амнистии, однако лишь в апр. 1924 г. дело было прекращено по кассации.



16 июня 1922 г. митр. Сергей (Страгородский), архиеп. Евдоким (Мещерский) и архиеп. *Серафим (Мещеряков)* подписали «Меморандум трех», содержащий признание обновленческого ВЦУ. В рапорте на имя митр. Сергия (Молитва всех вас спасет. С. 166–167) А. писал о том, что он не считает ВЦУ законным органом высшей церковной власти. Святитель запретил в священнослужении уполномоченного обновленческого ВЦУ прот. М. Тихонравова, в проповедях объяснял пастве пагубность обновленчества. Вокруг А. сложилась группа духовенства, верного канонической Церкви, в эту группу входили благочинный церкви Владимира прот. Алексей Владычин, настоятель Троицкой ц., куда были переведены священнослужители и монахи из архиерейского дома, иером. Герман (Зацепин), игум. *владимирского Княгинина мон-ря Олимпиада* (Медведева).

23 сент. 1922 г. А. был арестован по обвинению «в возмущении народных масс на религиозной почве» и приговорен к 2 годам ссылки в Зырянский край. В нач. мая 1923 г. этапирован в Вятку, затем в Зырянскую обл. В Усть-Сысольске (совр. Сыктывкар) встретился с Казанским митр. сщмч. *Кириллом (Смирновым)* и до кончины митр. Кирилла пребывал с ним в единомыслии и духовной близости. Во время зырянской ссылки А. жил в Усть-Сысольске, селах Усть-Вымь, Усть-Кулом, Керчомья. Сохранились его письма из ссылки к председателю Об-ва помощи политическим заключенным Е. П. Пешковой, в к-рых святитель описывал притеснения со стороны властей: запрет совершать богослужения, конфискацию богослужебных принадлежностей и др.

Освободившись 2 февр. 1925 г., А. вернулся во Владимир, в мае 1925 г. Владимирское ОГПУ взяло с него подписку о том, что он не будет управлять епархией. В сент. 1925 г. А. присутствовал на епархиальном съезде, созванном обновленцами для подготовки к 3-му «Поместному собору», с единственной целью обличить отступников и призвать их к покаянию. 15 янв. следующего года А. был арестован по обвинению в антисоветской агитации и присвоении себе адм. прав. Непосредственным поводом для ареста были борьба А. против обновленцев и проповедь, произнесенная святителем в день

праздника вмч. Георгия Победоносца в с. Лыково Владимирской губ., в к-рой он призывал не бояться преследований за веру. 15 марта 1926 г. дело было прекращено и А. освободили. В нояб. 1926 г. святитель был назначен управляющим Ивановской епархией. По свидетельству А., ему было предложено «добровольно уехать из епархии или прекратить управление церковными делами», но он отказался оставить вверенную паству.

15 янв. 1927 г. А. арестовали как «участника группы епископов, использовавших Церковь в антисоветских целях», и спецконвоем перевезли в Москву. Причиной ареста было участие А. в избрании митр. Кирилла на Патриарший Престол путем письменного опроса архиереев, проводившегося осенью 1926 г. Во внутренней тюрьме на Лубянке А. находился в камере с митр. Сергием. Святителя приговорили к 3 годам заключения в СЛОИ. В мае 1927 г. он прибыл на Попов о-в, работал сторожем в командировке Разноволока, в июне—июле 1928 г.— в командировке Чула-Пристань, сначала сторожем, затем счетоводом хозяйства, в авг.—сент. 1928 г. перемещен в г. Кемь. С окт. 1928 г. вновь находился на Поповом о-ве. 5 янв. 1930 г. без предъявления обвинения А. был арестован и менее чем на неделю отправлен с Попова о-ва на Соловецкие о-ва, затем под стражей возвращен на Попов о-в, где заболел сыпным тифом и был помещен в бараки для инфекционных больных.

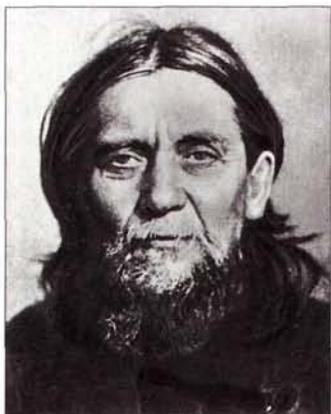
8 марта 1930 г. святитель был этапирован в Туруханский край, жил в Красноярске, Енисейске, Туруханске, в станках Мельничном, Селиванихе, Пупкове. После получения известия о кончине горячо любимой матери в 1930 г. начал писать труд «О поминовении усопших по Уставу православной Церкви», высоко оцененный митр. Кириллом (Смирновым), с к-рым с февр. по июнь 1932 г. А. жил в станке Селиваниха. Архипастыри неоднократно обсуждали ситуацию, сложившуюся в Церкви после издания митр. Сергием (Страгородским) в 1927 г. «Декларации». А. прекратил церковное общение с митр. Сергием после публикации в ЖМП статьи последнего «О полномочиях Заместителя Патриаршего Местоблюстителя» (1931. № 1), посчитав, что митр. Сергей выступил «захватчиком прав Первоиерарха» и

превысил данные ему Местоблюстителем сщмч. митр. *Петром (Полянским)* полномочия. Причины своего отделения от митр. Сергия А. в 50-х гг. XX в. подробно изложил в письмах к мон. Варваре (Адамсон), прот. Павлу Дашкееву (Молитва всех вас спасет. С. 414–419, 384–385).

19 авг. 1933 г., более чем через полгода после окончания срока ссылки, А. был освобожден. В 1933–1936 гг. А. жил во Владимирской обл., иногда нелегально приезжал в Москву. В дек. 1933 г. святитель направил митр. Сергию письмо (Молитва всех вас спасет. С. 417), в к-ром изложил свою позицию; отказавшись от к.-л. участия в церковной работе под руководством митр. Сергия, А. не считал грехом посещение храмов, в к-рых поминали митр. Сергия. Установилась связь между А. и московскими общинами «непоминающих», в первую очередь прихожанами храма свт. Николая в Клённиках, а также духовными чадами архим. Серафима (Батюкова), протоиереев Владимира Богданова, Александра Гомановского, иереев Владимира Кривоуцкого, Михаила Шика и др. Московские общины «непоминающих» считали А. своим епископом. А. тайно рукоположил во священников Сергия Никитина (впосл. еп. *Стефан*), Феодора Семененко и др. В 1933 г. по указаниям А. прот. Владимир Пылаев (расстрелянный в 1937) написал первый вариант иконы «Собор русских святых», к-рую прот. Владимир показал А. и затем послал митр. Сергию. Немного позднее была освящена икона «Все святые, в земле Российской просиявшие», созданная прихожанкой храма свт. Николая М. Н. Соколовой (в постриге мон. *Иулиания*).

В 1936 г. А. был арестован в составе группы церковнослужителей и мирян Владимира по обвинению в создании контрреволюционной организации «истинно-православной церкви», отправлен в Белбалтлаг на 5 лет. По прибытии в лагерь святителя назначили инкассатором, к концу первого месяца работы у него оказалась недостача. Хотя недостающая сумма была возмещена друзьями А., тем не менее к его сроку наказания добавили еще год и перевели на общие работы на лесопункт. После начала Великой Отечественной войны владыка был отправлен пешим этапом за 400 км в Онежские лагеря Архангельской обл., 13 июля 1942 г. направлен





Священноисп. Афанасий (Сахаров),
еп. Ковровский. Фотография.
1943 г. (ЦА ФСБ РФ)

в бессрочную ссылку в Омскую обл., где в совхозе «Гольшманово» 4 месяца работал ночным сторожем, затем ок. года жил в г. Ишиме. Святитель всегда совершал богослужения у себя дома, на службы приходили жители города, к-рые стали хлопотать об открытии церкви.

В нояб. 1943 г. А. был арестован по обвинению «в проведении профашистской агитации, распространении провокационных слухов и участии в антисоветской агитации», проходил по одному делу, называвшемуся «Антисоветское церковное подполье», с Кинешемским еп. смчч. *Василием (Преображенским)*, иером. Иераксом (Бочаровым), прот. Петром Шипковым, К. И. Гришановой, Н. В. Трапани. Владыку признали виновным в совершении тайных богослужений, рукоположений, монашеских постригов и приговорили к 8 годам ИТЛ. А. отбывал срок сначала в Сибирских, затем в Темниковских лагерях, с июля 1947 г. — в Дуб-

Священноисп. Афанасий (Сахаров), еп.
Ковровский. Фотография. 1962 г.



равлаге, с мая 1954 г. — в Зубово-Полянском доме инвалидов для заключенных. В заключении А. узнал об избрании на *Поместном Соборе 1945 г.* Патриархом *Алексия (Симанского)*. Сразу после получения этого известия он и близкие ему священнослужители стали возносить в молитвах имя Патриарха Алексия, «как имя законного первоиерарха Русской Православной Церкви» (Письмо свт. Афанасия Патриарху Алексию от 2 апр. 1955 г. // Молитва всех вас спасет. С. 400).

7 марта 1955 г. А. был освобожден из инвалидного дома и поселился в г. Тутаеве у своего давнего знакомого исп. *Георгия Седова*, к-рый способствовал освобождению А., заявив себя опекуном владыки. К этому времени относятся 2 письма святителя к духовным чадам с призывом к воссоединению с Московской Патриархией. Письма имели широкое распространение среди «непоминающих» и способствовали возвращению многих под омофор Московского Патриарха (Молитва всех вас спасет. С. 414–419). 24 окт. 1955 г. А. переселился в пос. Ст. Петушки Владимирской обл. В 1956 г. возглавлял действовавшую при Патриархе Календарно-богослужебную комиссию (существовала год), помимо А. в работе комиссии участвовали протопресв. Н. Ф. *Колчицкий*, проф. Н. Д. *Успенский*, доцент А. И. *Георгиевский*, священ. П. Соколовский, священ. С. Орлов, инспектор Ставропольской ДС проф. Д. П. *Огицкий*, А. В. *Ведерников*. В последние годы А. вел обширную переписку (более чем с 400 чел.). Похоронен на Старом кладбище Владимира.

Канонизирован определением *Архиерейского Собора РПЦ 2000 г.* А. был причтен к лику святых в чине священноисповедника. 15 окт. 2000 г. состоялось обретение мощей святого, к-рые 29 окт. крестным ходом были перенесены в Рождество-Богородицкий мон-рь Владимира.

О. В. Косик

А. — гимнограф и книжный справщик. Создание новых служб. После того как определением Поместного Собора от 26 авг. 1918 г. было восстановлено празднование дня памяти Всех святых, в земле Российской просиявших, А. совместно с проф. Тураевым подготовил текст службы на этот день, основываясь на службе, созданной в кон. XV — 1-й пол.

XVI в. иноком суздальского Спасо-Евфимиева мон-ря *Григорием*. А. и Тураев существенно переработали службу инока Григория и дополнили ее новыми текстами. Новая служба была напечатана гражданской графикой в 1918 г., в 1930 г. переиздана слав. графикой в Париже, в 1946 г. только что созданное Издательство Московской Патриархии выпустило 3-е издание службы. Из него по цензурным соображениям были исключены песнопения, к-рые могли бы напомнить о гонениях на Церковь в XX в.

10 нояб. 1922 г., в день памяти свт. *Димитрия (Туптало)*, митр. Ростовского, А. вместе с нек-рыми из священнослужителей, находившихся во владимирской тюрьме (архиеп. Астраханским смчч. *Фаддеем (Успенским)*), архиеп. Крутицким *Никандром (Феноменовым)*, епископами Вязниковским *Корнилием (Соболевым)*, Суздальским *Василием (Зуммером)*, игум. московского Чудова мон-ря *Филаретом (Волчаном)*, протоиереями *Сергием Глаголевским*, *Николаем Счастливым*, священ. *Сергием Дурлыным* и др.) совершил службу *Всем рус. святым*. «И вот тогда-то, — писал вполс. А., — после неоднократных бесед об этом празднике, о службе, об иконе, о храме во имя сего праздника, было положено начало нового пересмотра, исправления и дополнения службы, напечатанной в 1918 году. Между прочим была высказана мысль о желательности дополнить службу так, чтобы ее можно было совершать не только во 2-ю неделю по Пятидесятнице, но по желанию и в другое время и не обязательно в воскресный день» (Служба всем святым. С. 10). Начиная с 20-х гг. А. работал над исправлением и дополнением службы *Всем рус. святым*, в результате чего возникла самостоятельная редакция этого последования, приспособленная к служению не в соединении с воскресной службой, а как самостоятельное трехдневное праздничное богослужение (15–17 июля). Долгое время эта служба распространялась в списках, в 1995 г. была издана в полном объеме.

А. является автором и др. богослужебных последований, в частности, «Празднования Пресвятей Владычице нашей Богородице ради иконы Ея, именуемая «Максимовская»».

Сбор и исправление служб отдельным рус. святым. Поместным



Собором была подготовлена программа работ по внесению в месяцеслов памяти всех рус. святых. Подготовка полного месяцеслова «с точным указанием всех празднований в честь икон Божией Матери и всех святых, как вселенских, так и русских, общецерковно и местно чтимых» была поручена комиссии под председательством архим. Неофита (Осипова), членом к-рой стал А. Комиссия не успела приступить к работе, но в 50–60-х гг. XX в. А., единственный оставшийся в живых член этой комиссии, начал работу по сбору и систематизации служб рус. святым. Ему удалось найти и исправить более 200 служб, в большинстве своем неопубликованных. Результатом этой работы стали материалы к дополнительным рус. Минеям, причем сентябрьский том был подготовлен целиком. В кон. 70-х гг. XX в., когда Изд-во Московской Патриархии приступило к изданию служебных Миней, дополнительные Миней А., а главное, сама идея расширения состава служебных Миней были использованы.

Исправление языка и текста богослужебных книг. А. был сторонником осторожного исправления церковнослав. языка в духе Комиссии по исправлению богослужебных книг архиеп. Сергия (Страгородского). А. себя считал продолжателем деятельности этой комиссии, готовящим основу для буд. систематического исправления церковнослав. книг.

А. стремился сделать церковнослав. текст понятным для носителя рус. языка. Для этого он заменял синонимами те церковнослав. слова, к-рые в рус. языке отсутствуют или же имеют др. значение: *пресѣанное солнце* → *ясное солнце*, *блгоутрѣвенъ* → *блго. сѣрдъ*, *снитѣ* → *сужденіе*. Изменял порядок слов в соответствии с рус. языком: *оуправи насъ къ пристѣнницѣмъ всѣхъ спсѣніа, поющихъ тѣ* → *оуправи къ пристѣнницѣмъ спсѣніа всѣхъ насъ, поющихъ тѣ*; *вса ѡзарѣтъ земліа концы* → *ѡзарѣтъ всѣ концы земліа*. Исправлял предложно-падежные формы при глагольном управлении: *изми насъ свѣтѣи вражіихъ* → *изми насъ ѿ свѣтѣи вражіихъ*; *житѣя проидѣста фарисѣи добродѣтели* → *...въ добродѣтелихъ*. Устранял местоимение *иже* в функции артикля: *сла. въ презрѣвшѣ іаже на земліа* → *сла. въ презрѣвшѣи*; *оумерцвалѣтса зміи лѣ. каковы ныне, іаже тѣмъ начальникъ* → *оумерцвалѣтса нынѣ зміи лѣ. каковы, тѣмъ*

начальникъ. Не меняя глагольной парадигмы, А. последовательно правил именные формы по модели рус. языка: энклитические местоимения дат. п. ед. ч. *ми, ти* заменял формами *миѣ, тебѣ*; формы вин. п. мн. ч. *ны, вы* — на формы *насъ, васъ*; нулевое окончание существительных в род. п. мн. ч. — на окончание *-ов (-ев)*: *ѡггъвъ* → *ѡггъвъвъ*, *ѡзъкъ* → *ѡзъкъвъ*. По аналогии с рус. языком в дат., твор., предл. падежах мн. ч. существительные приобретают в окончании гласные *-а (-я)*: *прѣвѣдникъмъ* → *прѣвѣдникамъ*, *дѣхъвными крылы* → *дѣхъвными крылами*, *съ лики ѡггъльскими* → *съ ликами ѡггъльскими*.

В отличие от Сергиевской комиссии, осуществлявшей в первую очередь лексические и синтаксические замены и оставлявшей в неизменности грамматическую структуру церковнослав. языка, А. распространил принцип русификации на морфологию. Язык исправленных А. текстов близок языку чинопоследований и молитв, составленных независимо от А. в 40–80-х гг. XX в. (частично изданы в 90-х гг.).

Календарно-богослужебная комиссия, руководимая А., должна была заниматься вопросами богослужебного устава, составлением календарей и богослужебных указаний. В докладе, прочитанном на первом заседании комиссии 3 янв. 1957 г., А. подчеркнул преемственность деятельности комиссии по отношению к Собору 1917–1918 гг., а также связь с предреволюционным опытом исправления богослужебных книг. Идею создания комиссии А. возводил к подготовленному для обсуждения на Соборе 1917–1918 гг. докладу «Об упорядочении богослужения», к-рый предлагал учредить постоянно действующий орган для решения вопросов богослужебной практики. На заседаниях комиссии А. прочитал доклады о соединении служб рус. святым со службами святым вселенским (вместе со свящ. П. Соколовским), о формулах поминовения властей и др. Продолжая работу по составлению точного месяцеслова, начатую на Поместном Соборе, А. внес исправления в правосл. месяцеслов, а также представил на рассмотрение комиссии обширный доклад о включении в Православный календарь имени вел. кн. Ростислава. В связи с просьбой Болгарского Патриарха *Кирилла (Маркова)* прислать службы нек-рым рус. свя-

тым А. подготовил новую редакцию службы свт. Димитрию Ростовскому (комиссией не была принята). В результате деятельности Календарно-богослужебной комиссии были изданы том богослужебных указаний на 1957–1958 гг., календарь и неск. статей в ЖМП.

О. В. Косик, А. А. Плетнёва

Иконография. В 1999–2000 гг., к прославлению А., на основе его фотографий было создано неск. икон с поясным изображением святителя в саккосе и митре, с благословляющей десницей и развернутым свитком в левой руке (с текстом из стихир рус. святым): иконописцем Н. Е. Алдошиной — для Владимирской епархии, инокиней Ермионией (Карзевич) — для Боголюбова мон-ря близ Владимира, а также в иконописной мастерской ц. свт. Николая в Клѣнниках. К перенесению мощей святого Н. В. Масюковой (иконописная школа МДА) была написана икона, на к-рой А. представлен с непокрытой головой, в левой руке — Евангелие. На иконе Собора новомучеников и исповедников Российских, выполненной в иконописной мастерской ПСТБИ (в наст. время находится в храме Христа Спасителя, одна из копий, 2001 г., — в храме Казанской иконы Божией Матери в Реутове), образ А. помещен 3-м слева от престола, за иконой сщмч. митр. *Кирилла (Смирнова)*.

Я. Э. Зеленина

Арх.: Док-ты из личного дела воспитанника МДА С. Г. Сахарова // ЦГИАМ. Ф. 229. Оп. 4. Д. 36, 38; Следственные дела А. — Архив УФСБ по Владимирской обл. Д. арх. № П-9766 (1922 г.); Д. арх. № П-8008 (1926 г.); Д. арх. № П-8216 (1936 г.); Следственное дело А., Шипкова П. А., Бочарова И. М., Трапани Н. В., Гришановой К. И. и др. // ЦА ФСБ РФ. Д. арх. № Р-35561 (1943 г.); Дело митр. Сергия (Страгородского) // Там же. Д. арх. № Р-31639; Церковно-исторический архив ПСТБИ. Фонд еп. Афанасия; Архив Владимирской епархии. Фонд еп. Афанасия. Соч.: Проект постановления о наградах священо-церковнослужителей, о богослужебных отличиях и первенстве при священнослужении: [Подгот. для Свящ. Собора Правосл. Российской Церкви 1917–1918 гг., датирован 25 авг. 1918 г.] // ГАРФ. Оп. 1. Д. 316. Л. 356–361; Служба всем святым в земли Российской просиявшим. М., 1918. П., 1940². М., 1946³, 1995; [Письма в Фонд помощи полит. заключенным] // ГАРФ. Ф. 8409. Оп. 1. Д. № 4. Л. 259–259 об.; Д. № 5. Л. 222–225, 343–344; Д. № 7. Л. 242–243 об.; Д. № 27. Л. 70–71; Д. № 725. Л. 148.; Об ектении после повечерия и полунощницы // ЖМП. 1957. № 2. С. 20–21; Предупреждение к месяцеслову Правосл. церк. календаря // Правосл. церковный



календарь на 1958 г. М., 1957. С. 5–6; О шестопсалмни // ЖМП. 1957. № 1. С. 28–29; Die Fürbitte für die Verstorbenen nach den Ordnungen der orthodoxen Kirche // Stimme der Orthodogie. В., 1962. № 2. С. 40–45; Празднование Пресвятей Владычице нашей Богородице ради иконы Ея, именуемая «Максимовская» // Минея (МП). Апр. Ч. 2. С. 52–60; О поминовении усопших по уставу православной Церкви. СПб., 1995, 1999²; О празднике всех святых, в земле Русской просиявших, и о службе на сей праздник // Учен. зап. РПУ. М., 1995. Вып. 1. С. 91–101; Сахаров С. Настроение верующей души по Троице Постной. М., 1997; Переписка Д. П. Огидского с еп. Афанасием (Сахаровым) / Вступ. ст., подгот. текста и публ. А. Кравецкого // ЖМП. 1997. № 7. С. 66–80; Молитвословия за трапезой / Послел. И. Авдиева. М., 1998; О внесении в церковный месяцеслов всех русских памятней: Докл. на 35-м заседании Отдела о богослужении, проповедничестве и храме Священного Собора Православной Русской Церкви 1917–1918 гг. // БТ. 1998. Сб. 34. С. 356–361; Обращения к представителям власти / Публ. и примеч. О. Косик // Богословский сб. / ПСТБИ. 1999. Вып. 4. С. 225–252; Молитва всех вас спасет: Мат-лы к жизнеописанию свт. Афанасия, еп. Ковровского / Сост. О. В. Косик. М., 2000; Собрание писем свт. Афанасия (Сахарова), еп. Ковровского, исповедника и песнописца. М., 2001.

Ист.: Епископы-укрыватели // Призыв. Владимир. 1922. № 52. 21 апр.; К суду над епископами-укрывателями // Призыв. 1922. № 66. 3 июня; Еп. Афанасий: Некролог // ЖМП. 1962. № 12. С. 15–17; Трапани Н. В. Еп. Афанасий (Сахаров): (Восп.) // Вестн. РХД. № 139. С. 195–217; Фудель С. И. Воспоминания. Гл. 7: Еп. Афанасий // Новый мир. 1991. № 4; Вострышев М. Следственное дело № 36960: (По архивам КГБ) // ЖМП. 1993. № 3. С. 15–18; Житие свт. Афанасия еп. Ковровского, исповедника и песнописца (1887–1962). М., 2000; Священный Собор Православной Российской Церкви 1917–1918 гг.: Обзор Деяний. 3-я сессия / Сост. А. Г. Кравецкий, Г. Шульц. М., 2000. С. 163–168, 177–178, 357; После Туруханской ссылки: Письма священномученика митр. Кирилла Казанского к священноисповеднику еп. Афанасию Ковровскому / Публ., примеч. и подгот. текста О. В. Косик // Богословский сб. 2001. Вып. 8. С. 352–363.

Лит.: Крестный путь пресв. Афанасия (Сахарова) // Вестн. РХД. 1983. № 107. С. 170–211; Кравецкий А. Г., Плетнева А. А. Деятельность еп. Афанасия (Сахарова) по исправлению богослужебных книг // Славяноведение. 1996. № 1. С. 114–124; Косик О. В. Из истории Владимирской епархии (1917–1923) // Богословский сб. / ПСТБИ. 2000. Вып. 4. С. 26–75; она же. Церковная история перевернула страницу: (К истории письма священноисповедника еп. Афанасия Ковровского о воссоединении с Московской Патриархией, 1955 г.) // Ежег. Богосл. конф. ПСТБИ: Мат-лы, 2001. М., 2002.

АФАНАСИЙ (Егоров Алексей Егорович; 7.03.1884 с. Сурушино Новоторжского у. Тверской губ. — 19.08.1937, Москва), прмч. (пам. 7 авг. и в Соборе новомучеников и исповедников Российских), игум.

церковноприходскую школу. 18 янв. 1908 г. поступил в Валаамский мон-рь, 19 окт. 1911 г. зачислен в послушники, в 1913 г. являлся заведующим архиерейскими комнатами Валаамского мон-ря в Финляндии, пользовался уважением архиеп. Финляндского, в посл. митр. Сергия (Страгородского). 21 февр. 1914 г. пострижен в мантию с именем А. Послушание проходил на монастырском подворье в Петрограде при иконно-книжной лавке, с 1917 г. жил на Валаамском подворье в Москве. С 1921 г. до своего ареста являлся келейником митр. Сергия. 24 апр. 1921 г. А. был рукоположен во иеродиакона, затем во иеромонаха, через нек-рое время возведен митр. Сергием в сан игумена; служил в храме подмосковного с. Измайлова (ныне в черте Москвы).

26 июня 1937 г. А. был арестован по обвинению в террористической агитации и оказании материальной помощи духовенству, находившемуся в заключении за антисоветскую деятельность, заключен в Бутырскую тюрьму в Москве. А. отклонил обвинение в антисоветской деятельности, признав, что действительно оказывал помощь находившемуся в заключении духовенству. Расстрелян по приговору от 19 авг. 1937 г., погребен в безвестной могиле. Прославлен Архиерейским Собором РПЦ 2000 г. Имя А. внесено в календарь постановлением Свящ. Синода РПЦ от 27–28 февр. 2001 г. Арх.: Архив Валаамского мон-ря. Ф. 3. Оп. 5. Д. 21 за 1910 г.; Оп. 8 [послужной список за 1917–1918 гг.]; ЦА ФСБ РФ. Арх. № Р–11471.

Игу. Дамаскин (Орловский)

АФАНАСИЙ (Филиппович; ок. 1595 — 5.09.1648), прмч. (пам. 5 сент., 20 июля, в неделю 3-ю по Пятидесятнице — в Соборе Белорусских святых), игум. брестского во имя прп. Симеона Столпника мон-ря. Сведения об А. содержатся в «Диариуше» («Дневнике») преподобномученика, представляющем собой свод записей автобиографического характера, полемических сочинений, грамот и писем А. Кроме того, «Диариуш» включает в себя рассказ братии брестского мон-ря о последних днях жизни и мученической кончине А. и надгробные стихи, посвященные А. Известны 2 списка «Диариуша»: в конце Толковой Псалтири, принадлежавшей свт. Димитрию (Туптало), митр. Ростовскому (ГИМ. Син. № 856, 1649–

1652 гг.), и более поздний, менее полный, список — РНБ. Q. XVII. № 220. Житие А. было составлено, возможно, ок. 1666 г. на польск. языке, в 1805 г. переведено на рус. язык в КДА.

А. был выходцем из правосл. семьи, возможно принадлежавшей к ремесленному сословию. Учился в братской школе при виленском в честь Сошествия Св. Духа на апостолов мон-ре, по окончании к-рой стал учителем. Ок. 1620 г. литов. канцлер Л. Сапега назначил А. гувернером («инспектором») Яна Фаустина Лубы, вывезенного из России в Польшу польск. шляхтичем Белинским, к-рый представил его польск. правительству как сына *Лжедмитрия I* и Марины Мнишек (в действительности это был сын шляхтича Дмитрия Лубы). В 1627 г. игум. Свято-Духова мон-ря Иосиф (Бобрикович) совершил постриг А. в монашество. Святой подвизался в *Кутешинском оршанском* и *Межигорском мон-рях*. В 1632 г. в Вильно А. был рукоположен во иеромонаха и назначен наместником игумена Добойского мон-ря под Пинском. Передача в 1636 г. мон-ря иезуитам произвела сильное впечатление на А., имевшего видение 7 адских огней, в одном из к-рых за преследование Православия мучились папский нунций, кор. Сигизмунд III и гетман Сапега. Поселившись в Купятицком мон-ре, святой написал «жалобный лист» к Пресв. Богородице, где рассказал о притеснениях, чинимых Православию со стороны католиков и униатов, и молил Пречистую Деву о заступничестве. После того как письмо было подписано многими людьми, А. положил его у чудотвор-

«Диариуш» прмч. Афанасия (Филипповича).
Титульный лист (ГИМ. Син. № 856)





ной *Купятицкой иконы Божией Матери*. В 1637 г. святой отправился собирать милостыню на обновление монастырской церкви. Не имея выданного королевской канцелярией паспорта, А. с огромными трудностями сумел добраться до Москвы и передал царю *Михаилу Феодоровичу* отчет о своем путешествии, в котором были кратко изложены обстоятельства, приведшие А. в Москву, и описаны чудеса, случившиеся с ним во время странствования по молитвам к Пресв. Богородице через Ее Купятицкую икону. Святой отослал царю список с иконы с пожеланием водрузить его «на хорговви военные в помножене православной веры». Получив богатую милостыню от царя, А. 16 июля 1638 г. вернулся в Купятицкий мон-рь.

В 1640 г. А. стал игуменом брестского во имя прп. Симеона Столпника мон-ря и начал активную деятельность по восстановлению прав брестского правосл. братства и возвращению захваченных униатами храмов, провозглашая всюду, что уния с Римом (см. *Брестская уния*) проклята «вечно». На сейме в Варшаве в сент. 1641 г. ему удалось добиться от кор. *Владислава IV* подтверждения прав братства, но канцлер и подканцлер отказались заверить королевский привилей печатями, без чего он не имел законной силы, поэтому А. в 1643 г. снова приехал в Варшаву на сейм. Большое впечатление на А. произвели встречи с недовольными унией горожанами, приехавшими в город из разных мест Речи Посполитой. Голос от иконы Пресв. Богородицы повелел А. при помощи Купятицкого образа жаловаться королю на притеснения, чинимые православным, и пригрозить Божиим гневом за насаждение унии. На сейме А. выступил с жалобой на бесправное положение православных в Польше и раздал знатым членам сейма списки с Купятицкой иконы, снабдив их текстом, содержащим требование искоренить унию и «успокоить» правосл. веру. А. говорил, что во времена, когда православные до крайности угнетены, Купятицкий образ (написанный в центре креста) является «трубой и знаком», предвещающими Божий Суд.

Присутствовавшие на сейме правосл. иерархи и настоятели больших мон-рей, к-рые в тяжелые для Церкви времена были заняты исклю-

чительно личными делами (в этой связи А. упоминает архим. Леонтия (Шитика), Мстиславского еп. *Сильвестра (Косова)*, Перемышльского еп. Сильвестра (Гулевича) и др.), опасаясь непредсказуемых действий святого, посадили его под стражу. А., юродствуя, вырвался из тюрьмы на улицу почти нагим, имея на себе клобук и параманд, избивал себя посохом и выкрикивал проклятия унии. Правосл. епископы судили А. и лишили сана. Суд митрополичьей консистории в Киеве, в долгом ожидании к-рого А. написал объяснительную записку на «русском» и латыни, включив в нее текст, розданный им на сейме 1643 г., оправдал А. Киевский митр. свт. *Петр (Могила)* восстановил его в сане игумена и вернул в Брест. (Лат. запись текста, к-рый А. раздавал на сейме, была обнаружена Я. Д. Исаевичем на полях изд. «Аполлея Аполлогии» (1628) в составе конволюта из 4 укр. изданий кон. XVI — нач. XVII в. из Варшавской Национальной б-ки (ВН. XVI. Qu. 956adl). Запись содержит также краткое описание судьбы А. после сейма до возвращения в Брест. Текст глоссы переписан с рукописи Киево-Печерского мон-ря, принадлежавшей иером. *Мелетию Сиригу*, к-рый, вероятно, имел одну из копий текста, а также записи о суде над А. в Киеве.)

После того как А. услышал голос от Купятицкой иконы Божией Матери, повелевавший ему еще раз просить короля об уничтожении унии, святой готовился вновь защищать Православие на сейме в 1645 г., но был арестован в качестве заложника за отправленного в Москву Яна Лубу. (Будучи по делам брестского братства в Кракове в 1644 г., А. передал рус. послу письмо Лубы; нек-рые выражения к-рого заставили рус. правительство возбудить дело о самозванце и потребовать его выдачи.) В тюрьме св. мученик написал ряд статей: «Новины», «Фундамент непорядку костела Рымского», «Суплику третью», «Приготоване на суд», «Пораду побожную» королю, «О фундаменте церковном», часть из них А. соединил в «Памятную записку» («Memorial»), поданную кор. Владиславу от имени А. 29 июня 1645 г. (утрачена в XIX в.). В статьях святой изложил свой взгляд на историю Брестской унии и указал на ее разрушительные последствия для Православия в Речи Посполитой и

самого этого гос-ва в целом (среди них А. назвал, в частности, казацкие восстания), обосновал несостоятельность претензий папы на главенство в Церкви, высказал свое мнение о пути ликвидации унии (А. надеялся, что польск. король лично отменит унию и «успокоит» Православие).

Освобожденный по повелению короля, А. был помещен в *Киево-Печерский* мон-рь, где составил «Диариуш». После смерти митр. Петра (Могила; † 1647) А. вернулся в Брест. Несмотря на то что там А. не предпринимал активных действий против униатов, после начала казацкого восстания в 1648 г., в обстановке нового гонения на православных со смертью кор. Владислава, святой был ложно обвинен в связях с казаками. Хотя обвинение не подтвердилось, за критику унии А. был брошен в темницу и 5 сент. (по др. версии, 20 июля) 1648 г. после отказа отречься от правосл. веры подвергнут жестокой казни. В мае 1649 г. монахи Симеоновского мон-ря отыскали останки святого со следами мучений, к-рые дали повод предположить, что А. был похоронен заживо, и сначала перенесли их в Рождественский мон-рь, затем похоронили в храме во имя прп. Симеона Столпника.

Почитание А. началось сразу после его гибели. 5 янв. 1658 г. архим. Киево-Печерского мон-ря *Иннокентий (Гизель)* и архим. *Иосиф (Нелюбович-Тукальский)* писали царю Алексею Михайловичу о том, что нетленные останки А. почивают в Бресте. 20 июля 1666 г. там были открыты мощи мученика, по-видимому, в связи с этим событием было составлено его житие. О почитании святого сообщал *Сильвестр (Медведев)*. По приказу Петра I глава от мощей А. была перенесена в С.-Петербург. В «Историческом известию о возникшей в Польше унии» Н. Н. *Бантыша-Каменского* (1795; изд. в 1805) приводятся слова Могиловского архиеп. св. *Георгия (Конисского)*, что к числу киевских нетленно почивающих святых «можно и должно присоединить» А. На основе жития в 1819 г. (по др. данным, в 1825) архим. Маркиан написал стихотворный «Памятник о новом преподобномученике Афанасии Филипповиче».

В нач. XIX в. в мон-ре сгорел храм Симеона Столпника и пропал ряд



бумаг, относящихся к А. Медная рака с мощами мученика расплавлена, но свящ. С. Литовский с прихожанами отыскал частицы мощей, и они были помещены на оловянном блюде в алтаре трапезной церкви. В 1823 г. мощи были переложены в деревянный ковчег и поставлены в церкви, в 1857 г. — помещены в серебряный позолоченный ковчег, пожертвованный Н. А. Поливановым в благодарность за чудесное исцеление своего сына по молитве к А. (В 1935 ковчег (52,4×26×3×27 см) был передан в ГИМ из Антирелигиозного музея искусств в Донском мон-ре.) В 1894 г. над ковчегом была изготовлена сень с изображением преподобномученика. В 1893 г. в гродненском Коложанском мон-ре построили храм во имя А. Осенью 1894 г. частица его мощей была пожертвована в *Леснинский жен. мон-рь*.

Тропарь и кондак А. написаны архим. Маркианом 30 авг. 1819 г. Канонизация А. подтверждена включением его имени в Собор Белорусских святых, празднование к-рого установлено по благословению Святейшего Патриарха Московского и всея Руси *Пимена* 3 апр. 1984 г. В Минее (МП) под 5 сент. помещена бденная служба (см. *Знаки праздников месяцеслова*) А., под 20 июля — тропарь и кондак святому. В тексте службы Собору Белорусских святых А. упомянут во 2-м тропаре 3-й песни канона утрени.

Соч.: Диариуш // РИБ. Т. 4. Кн. 1. Стб. 49–156; то же // *Коршунов А. Ф.* Афанасий Филиппович: Жизнь и творчество. Минск, 1965. С. 97–179.

Ист.: Житие прмч. Афанасия (Филипповича) // *Вольнские Ев.* 1868. № 32. С. 1086–1088; *Минее* (МП). Сент. С. 146–157; Июль. Ч. 2. С. 456; Май. Ч. 3. С. 471.

Лит.: *Соловьевич А., прот.* Сказание об игумене (бывшего) православного Берестейского Симоновского мон-ря Афанасия Филипповиче... собранное из док-тов, хранящихся при брестской Симоновской церкви // *Литовские Ев.* 1863. № 23. С. 900–909; № 24. С. 927–940; то же // *Вольнские Ев.* 1868. № 31. С. 1050–1060; № 32. С. 1082–1092; *Левитский О. И.* Афанасий Филиппович, игумен брест-литовский, и его деятельность в защиту Православия против уни // *Унив. изв.* 1878. Май. С. 433–462; *Маркевич А.* Афанасий Филиппович, игумен брестский: (Ист.-биограф. очерк) // *Холмско-Варшавский епарх. вестн.* Варшава, 1879. № 22. С. 372–378; № 23. С. 411–418; 1880. № 2. С. 33–36; № 6. С. 88–92 (отд. изд. Варшава, 1880); *Барсуков.* Источники агрографии. Стб. 64; *Станкевич А.* Игумен Афанасий Филиппович и шляхтич Ян Луба // *Памятники русской старины (Холмская Русь)*. СПб., 1885. Вып. 8. С. 400–449; *Филарет (Гумилевский)*. РСв. Сент. С. 7–13; *Сергий (Спасский)*. Месяцеслов. Т. 2. С. 219, 272; *Голубинский.* Канонизация святых. С. 217–

218; *ЖСв.* Кн. доп. 1. С. 1–29; *Махновець Л. Е.* Українські письменники: Біо-бібліогр. словник. К., 1960. Т. 1. С. 591; *Коршунов А. Ф.* Афанасий Филиппович. Минск, 1965; *Исаевич Я. Д.* Новые данные об укр. и белорус. книгопечатниках 1-й пол. XVII в. // *Книга: Исслед. и мат-лы.* М., 1977. Т. 34. С. 149–154; *Мельников А. А.* Путь не печален: Ист. свидетельства о святости Белой Руси. Минск, 1992. С. 205–217; Россия. Православие. Культура: Кат. выст. Ноябрь. 2000 — февр. 2001 / РПЦ, МК РФ, ГИМ. М., 2000. С. 254, № 606.

И. Г. Мороз

АФАНА́СИЙ, мч. (пам. греч. 13 янв.). Время и место кончины неизвестны. По сведениям греч. синаксарей, забит насмерть палками за исповедание христ. веры. Память А. указывается в греч. стишных синаксарях: Paris. 1582, XIV в., ГИМ. Син. греч. 354, 1295 г. (*Владимир (Филантропов)*). Описание. С. 533) и др. В слав. переводе Стишного Пролога говорится, что А. скончался, «жезлами бием» (Словенски ракописи во Македонија. С. 228).

Ист.: ActaSS. Ian. T. 1. P. 768; T. 2. P. 50; SynCP. Col. 389; Стихуван Пролог за зимската половина, српска рецензија, ок. 1385–1390 гг. // *Словенски ракописи во Македонија.* Скопје, 1971. Кн. 1. С. 195–242.

Лит.: *Van Doren R.* Athanase (1) // DHGE. T. 4. Col. 1308; *Σωφρόνιος (Εὐστρατιάδης).* Ἀγιολόγιον. Σ. 13.

О. В. Л.

АФАНА́СИЙ († нач. IV в.), мч. Клисмийский (пам. эфиоп., груз. 18 июля) (в греч. традиции — великомученик), пострадавший во время гонений имп. *Диоклетиана*. Описание его мученического подвига сохранилось на греч., груз., араб. и эфиоп. языках. Греч. текст (ВНГ, N 193) был опубликован А. И. Пападопуло-Керамевсом по единственному сохранившемуся манускрипту (Paris. Coislin. 303, X в.). Груз. текст опубликовал К. Кекелидзе по 3 рукописям, 2 из к-рых датируются X в. (существуют и др. груз. списки). Араб. версия известна в 3 рукописях (Sinait. arab. 440. Fol. 99v — 106, 1251 г.; 535. Fol. 111–118, XIII в.; Brit. Mus. Or. Add. 26 117. Fol. 23–35, XI в.). Эфиоп. текст мученичества опубликован О. Райнери (по ркп. Vat. ethiop. 264).

А., занимавший высокий пост в рим. администрации, был послан в Египет имп. *Максимианом* с повелением закрыть все церкви. А. был сильно опечален тем, что покидает своих братьев *Сергия и Вакха*, предвидя ожидающее их мученичество. Прибыв в Александрию, он выказал пренебрежение к языческим идолам,

а с еп. Петром общался как с братом. Об этом донесли Максимиану, к-рый велел префекту Египта провести расследование. Тот вызвал к себе А., увещевая его отречься от Христа. А. просил префекта разрешить ему отправиться в г. Клизму на Красном м. (совр. Суэц), где было много христиан, обещая исполнить желаемое. Его прибытие в Клизму совпало с Рождеством Христовым. А. участвовал в празднествах, затем прибывший из Александрии судья приказал А. принести жертву языческим богам, но святой отказался и обличил язычников словами ап. Павла. В своей последней молитве А. призвал Господа «защитить христианских правителей в землях римских и эфиопских». Это обращение отсутствует в греч. житии, но имеется в араб. и груз. текстах жития, а также в эфиоп. синаксаре. При этом память А. отсутствует в копт. синаксаре, но имеет место в эфиоп. традиции, что представляет собой большую редкость. После молитвы святого обезглавили. Араб. житие содержит эпилог: жители Клисмы во главе с еп. Иулианом просят у судьи тело святого и переносят его в ц. Богородицы; на могиле мученика происходит множество исцелений. В копт. «Житии св. Иоанна Колова» есть указание на то, что мощи А. были вполн. перенесены из Клисмы в Халкидон.

Почитание А. в Византии скорее всего было вызвано политикой имп. *Юстиниана I*, направленной на защиту внешних границ империи от нападений кочевников с юга и рассчитанной на альянс с Эфиопией. В Хронике Патриарха *Евтихия* Александрийского среди построек Юстиниана на Синае упоминается церковь А. в крепости Эль-Кульзум (араб. название Клисмы); примерно столетием позже об этой церкви упоминает *Абу-ль-Макарим*. Возможно, распространение почитания А. было тесно связано также с церковной политикой Юстиниана. Этим, видимо, и объясняется исчезновение из греч. текста молитвы о сохранении эфиоп. правителей, поскольку к тому времени стало уже ясно, что Эфиопская Церковь эволюционирует в направлении, отличном от халкидонских вероопределений.

Ист.: ВНГ, N 193; *Παπαδόπουλος-Κεραμεύς.* Ἀνάλεκτα. 1895. Т. 5. Σ. 360–367; *Euty chius.* Annales / Ed. L. Cheikho. Beirut, P., 1906. P. 202–203; *კეკელიძე კ.* მართვინობა საბნახე კულძუმბლისა / ეტიუჯები ბველი



კარტული ღიბერატურის ისტორიიდან. თბილისი, 1962. С. 56–70.

Лит.: *Amélineau E.* Histoire des monastères de la Basse-Égypte. P., 1894. P. 405–406; *Delehaye H.* Les martyrs d'Égypte // AnBoll. 1922. T. 40. P. 5–154, 299–363; *David J.* Athanasius (48) de Clysma // DHGE. T. 4. Col. 1378; **ӨНЕ.** Т. 1. С. 508; *Esbroeck M. van.* L'Éthiopie à l'époque de Justinien: St. Arethas de Nagran et St. Athanasius de Clysma // IV Congr. Intern. di Studii Etiopici (Roma, 10–15.04.1972). R., 1974. Vol. 1. P. 117–139; *idem.* Athanasius of Clysma // CoptE. Vol. 1. P. 304–306; *Raineri O.* Passione di Athanasio di Clysma // OCP. 2001. Vol. 67. Fasc. 1. P. 143–156.

А. А. Войтенко

АФАНАСИЙ Жуланов († 1918), мч. (пам. в Соборе новомучеников и исповедников Российских). Был псаломщиком в храме с. Бисертское Красноуфимского у. Пермской губ. Расстрелян большевиками в ходе массовых репрессий в Пермском крае. Прославлен *Архиерейским Собором РПЦ 2000 г.*

Лит.: Пермские Ев. 1919. № 1.

Игум. Дамаскин (Орловский)

АФАНАСИЙ († 1700), нмч. Атталлийский (пам. греч. 7 янв.). Род. в Атталлии, жил в Смирне. Будучи христианином, подвергался глумлению со стороны местных турок. Однажды они, услышав, как святой произнес «Слава Богу» по-турецки, восприняли это как исповедание ислама. А., отказавшийся подтвердить отречение от христианства, предстал перед судом, где ему предоставили выбор: либо принять ислам, либо умереть. После многодневных мучений святой был обезглавлен. Мощи его покоятся в храме св. Параскевы в Смирне (совр. Измир).

Лит.: *Νικόδημος. Συναξαριστής.* Т. 2. С. 16; *Δουκάκης.* МЭ. Т. 1. С. 155; *Παπαδόπουλος.* Νεομάρτυρες. 42; *Μικρόν Εὐχολόγιον.* С. 435; **ӨНЕ.** Т. 1. С. 580; *Meinardus.* Saints of Greece. P. 25; *Περαντώνης.* Λεξικόν. С. 51; **NM.** Т. 2. С. 107; Т. 3. С. 84; *Σωφρόνιος (Εὐστρατιάδης).* Ἀγιολόγιον. С. 15.

О. Е. Петрунина

АФАНАСИЙ († 1670, К-поль), нмч. Киосский (пам. греч. 24 июля). Занимал должность старосты (диомогеронта) в Киосе в пров. Вифиния. По др. источникам, происходил с о-ва Хиос. Был состоятельным и благочестивым человеком. Заступившись за своих односельчан, обремененных непосильными налогами, А. был оклеветан турками, к-рые донесли, что он хочет принять ислам. Тур. власти вызвали А. в столицу с целью заставить отречься от христ. веры. После тяжелых и дли-

тельных пыток А. принял мученическую смерть через отсечение головы. Житие святого написано Иоанном Кариофиллисом.

Лит.: *Νικόδημος. Συναξαριστής.* Т. 3. С. 201; *Δουκάκης.* МЭ. Т. 7. С. 355–366; *Παπαδόπουλος.* Νεομάρτυρες. 37; *Μικρόν Εὐχολόγιον.* С. 449; *Ματθαίος.* Т. 7. С. 385–386; **ӨНЕ.** Т. 1. С. 579–580; *Meinardus.* Saints of Greece. P. 25; *Περαντώνης.* Λεξικόν. С. 49; **NM.** Т. 2. С. 81; Т. 3. С. 84; *Σωφρόνιος (Εὐστρατιάδης).* Ἀγιολόγιον. С. 15.

О. Е. Петрунина

АФАНАСИЙ († 1653), нмч. из Спарты Писидийской или Атталийской (пам. греч. 27 или 29 окт.), иером. Пострадал в Муданье Вифинской, обстоятельства мученичества неизвестны. Нек-рые источники смешивают его с *Афанасием*, нмч. Атталийским, пострадавшим в Смирне.

Канон святому составил *Мелетий Сириг* в 1656 г. (не опубл.).

Лит.: *Νικόδημος. Συναξαριστής.* Т. 1. С. 206; *Δουκάκης.* МЭ. Т. 8. С. 490; *Παπαδόπουλος.* Νεομάρτυρες. 34; *Μικρόν Εὐχολόγιον.* С. 429; **ӨНЕ.** Т. 1. С. 579; *Meinardus.* Saints of Greece. P. 25; *Περαντώνης.* Λεξικόν. С. 49; **NM.** Т. 2. С. 71; *Σωφρόνιος (Εὐστρατιάδης).* Ἀγιολόγιον. С. 15.

О. Е. Петрунина

АФАНАСИЙ († 1774, Фессалоника), нмч. Фессалоникийский (пам. греч. 8 сент.). Род. в дер. Кольякия к северо-западу от Фессалоники, в семье благочестивого сельского старосты Полихруса. Учился сначала в греч. школе в Фессалонике, затем у *Афанасия Паросского* и, наконец, у Панаютиса *Паламаса* на Афоне. После возвращения А. в Кольякию турки стали принуждать его принять ислам. За отказ отречься от христ. веры А. был брошен в темницу и вскоре повешен.

Последование А. неизвестно. В печатных Минеях, используемых ныне в греч. Церквах, по 6-й песни канона утрени помещен стихной синаксарь А. (*Μηναίων. Σεπτέμβριος.* С. 112).

Лит.: *Νικόδημος. Συναξαριστής.* Т. 1. С. 32; *Δουκάκης.* МЭ. Т. 9. С. 116–118; *Παπαδόπουλος.* Νεομάρτυρες. 50–51; *Μικρόν Εὐχολόγιον.* С. 454; **ӨНЕ.** Т. 1. С. 580; *Meinardus.* Saints of Greece. P. 27; *Περαντώνης.* Λεξικόν. С. 52–53; **NM.** Т. 2. С. 196–197; Т. 3. С. 197–198; *Σωφρόνιος (Εὐστρατιάδης).* Ἀγιολόγιον. С. 15.

О. Е. Петрунина

АФАНАСИЙ [Стахий] († до 1690, Ростов), блж., Христа ради юродивый, Ростовский (пам. 23 мая — в Соборе Ростово-Ярославских святых). Упомянут в «Описании о российских святых» (списки кон. XVII–XVIII в.), в рукописном ка-

ноннике XVIII в., происходящем из Ростова (собр. А. А. Титова), в к-ром сообщаются краткие сведения о ростовских святых. Житие А. не было составлено, отдельные сведения о блаженном сохранились в устном предании среди жителей Ростова, где его почитание было велико. А. (по нек-рым рукописям, Стахий) жил в *Авраамиевом ростовском в честь Богоявления Господня мон-ре*, когда Ростовским митрополитом был *Иона (Сысоевич; 1652–1690)*. А. был очень любим и почитаем митр. Ионой, часто присутствовал за трапезой архиерея. Однажды митрополит, занимавшийся постройкой церкви и зданий Ростовского кремля, был очень расстроен тем, что работы по его указанию не выполнили, на что А. сказал: «Ах Иона, Иона! Что ты хлопчешь? В твоих постройках и церквах по времени одни воробьи будут жить!» Действительно, в XIX в. Ростовский кремль находился в сильном запустении, от полного разрушения его храмы были спасены благодаря начавшимся в 1890 г. реставрационным работам.

Погребение блаженного совершил митр. Иона (этим определяется время кончины А.). А. был похоронен за алтарем Богоявленского монастырского собора, рядом с могилой прп. *Пимена* верижника, затворника Богоявленского мон-ря († после 1618). В иконописном подлиннике кон. XVIII в. (БАН. Строг. № 66. Л. 139 об.) под 26 авг. указано, что А. и прп. Пимен лежат рядом «в Ростове, в Богоявленском монастыре, за олтарем в полатке» (сведения, приводимые в нек-рых списках «Описания о российских святых», о том, что А. погребен «у Вознесения Господня, где Исидор проживый», ошибочны). Над могилами А. и прп. Пимена была устроена деревянная часовня. В кон. XVIII в. первый ростовский городской голова Н. А. Хлебников построил каменную часовню в благодарность за свое исцеление от тяжелой болезни после панихиды, совершенной на месте погребения подвижников. С 24 июля 1855 г. в часовне начали постоянно служить панихиды, на внутренней зап. стене часовни были написаны изображения А. и прп. Пимена. В часовне хранились 2 кувшинообразные железные гири, весом ок. 65 кг каждая, и железный камзол, весом ок. 24 кг, принадлежавшие, по преданию, подвижникам. Богомольцы,



посещавшие часовню, брали в руки гирию или надевали на себя железный камзол и трижды обходили часовню, молясь А. и прп. Пимену. Местная канонизация А. совершилась в 1964 г. в Соборе Ростово-Ярославских святых.

Ист.: Барсуков. Источники агиографии. Прил. С. IV; Описание славяно-русских рукописей, находящихся в собр. А. А. Титова. [М.], 1901. Т. 1. Ч. 2. С. 139.

Лит.: Толстой М. В. Древние святыни Ростова Великого. М., 1860. С. 65; он же. Жизнеописание угодников Божиих, живших в пределах нынешней Ярославской епархии. Ярославль, 1905. С. 41–42; Барсуков. Источники агиографии. Стб. 65; Ростовская и Ярославская старина. Ярославль, 1887. С. 16; Титов А. А. Описание Ростова Великого. М., 1891. С. 83; он же. Ростовский Богоявленский Авраамиев мужской мон-рь Ярославской епархии. Серг. П., 1894. С. 30–31, 56–57; он же. Ростов Великий в его церковно-археологических памятниках. М., б. г. С. 106–107, 113; Сергий (Спаский). Месяцеслов. Т. 3. С. 549; Голубинский. Канонизация святых. С. 348; Маркелов. Святые Древней Руси. Т. 2. С. 64.

Игумен Андроник (Трубачёв)

АФНАСИЙ († 1362, Кострома), еп. Владимиро-Волынский. В мае 1328 г. хиротонисан во епископа Владимиро-Волынского (выбран из 3 кандидатов). 25 авг. 1331 г. во Владимиро-Волынском участвовал в хиротонии св. *Василия (Калики)* во архиепископа Новгородского, в дек. этого же года в Луцке участвовал в хиротонии Трифона во епископа Луцкого. В марте 1353 г. присутствовал при погребении Московского митр. *Феогоста*, в том же году поселился в Переяславле (Залесском). Управлял делами Московской митрополии во время поездки митр. свт. *Алексия* в К-поль в 1353–1354 гг. Ок. 1354 г. рукоположил прп. *Сергия Радонежского* во диакона, затем во священника и поставил его игуменом *Троице-Сергиева* мон-ря.

Ист.: ПСРЛ. Т. 3. С. 343, 474; Т. 4. Ч. 1. С. 264; Т. 6. Вып. 1. Стб. 405; Т. 11. С. 1; Т. 24. С. 121; ПДРКП. СПб., 1908. Ч. 1. Прил. Стб. 432, 436, 444; Житие Сергия Радонежского // *Клосс Б. М.* Избранные труды. М., 1998. Т. 1. С. 324–325; Русские летописи. Рязань, 1998. Т. 2. С. 286; Т. 6. С. 64; Т. 8. С. 244.

АФНАСИЙ (Андрей; † до 1575), митр. Московский и всея Руси. Род. в Переславле-Залесском, был женат, служил священником; его духовным отцом был прп. *Даниил Переяславский* († 1540), предсказавший, что Андрей будет духовником московского государя. В 1550 г. Андрей стал протопопом *Благовещенского собора* Московского Кремля и духовником

царя *Иоанна IV Васильевича Грозного*. В 1552 г. во время казанского похода сопровождал Иоанна Грозного и совершал богослужения о даровании победы рус. оружию. На пути в Казань, во Владимире, получил исцеление у мощей св. блгв. кн. *Александра Ярославича Невского*. После взятия Казани участвовал в закладке ц. в честь Благовещения. В 1553 г. к протопопу Андрею обращался дьяк И. М. *Висковатый* со своими недоумениями об иконах. В 1554 г. протопоп Андрей крестил в *Чудовом мон-ре* царевича *Иоанна Иоанновича* (восприемником был митр. Московский свт. *Макарий*), в 1555 г. присутствовал при хиротонии первого архиеп. Казанского свт. *Гурия (Руготина)*. В том же году в Москву был перенесен в Вятки чудотворный образ свт. Николая Великорецкого, к-рый «поновляли» митр. Макарий и протопоп Андрей. В 1561 г. протопоп Андрей сделал вклад в *Троице-Сергиев* мон-рь (его род записан в монастырском пергаменном синодике). В 1562 г. принял монашество в Чудовом мон-ре с именем А.

После кончины митр. Макария, 9 февр. 1564 г., был созван Собор, на к-ром митрополит Московский и всея Руси получил право носить белый клобук, подобно архиепископу Новгородскому, и скреплять грамоты печатями красного воска, подобно архиепископу Казанскому. 24 февр. 1564 г. А. был избран и 5 марта поставлен митрополитом Московским. При избрании А. получил от царя грамоту (подтвержденную царем *Борисом Феодоровичем Годуновым* Патриарху св. *Иову* в 1589), в к-рой сказано, что все люди, служащие митрополиту (Патриарху) и живущие на его землях и землях его мон-рей, подлежат только суду митрополита (Патриарха), кроме дел о душегубстве; кроме того, митрополичьи (Патриаршие) крестьяне освобождались от ряда повинностей. При А. прекратилось участие Главы Рус. Церкви в решении вопросов гос. управления. В 1564 г. вместе с царской семьей А. посетил Переславль и освятил соборный храм в *переславль-залесском во имя вмч. Никиты мон-ре*, построенный на пожертвования Иоанна Грозного. Затем царь и митрополит отправились в *Троице-Сергиев* мон-рь, где молились у мощей прп. *Сергия Радонежского*. Среди поставленных А. архиереев можно назвать архиеп.

Казанского свт. *Германа (Садырева-Полева)*, хиротонисанного 12 марта 1564 г.

В дек. 1564 г. царь Иоанн Грозный покинул Москву и вскоре учредил опричнину, 3 янв. следующего года царь отправил митрополиту письмо с изложением причин, заставивших его покинуть столицу. А. ходатайствовал перед государем за опальных бояр (И. П. Яковлева, кн. М. И. Ворытинского) и, по сообщению Шлихтинга, пытался удерживать царя от кровопролития. 19 мая 1566 г. А. оставил кафедру и ушел на покой в Чудов мон-рь, что произошло, по мнению нек-рых ученых, из-за несогласия с опричниной. В июле 1566 г. А. «поновлял» Владимирскую икону Божией Матери. А. погребен в Чудовом мон-ре (последнее погребение у сев. стены в Успенском соборе Московского Кремля отнесено к А. ошибочно).

А. является автором жития прп. Даниила Переяславского, созданного по повелению царя и благословению митр. Макария. В 1562–1563 гг. А., несомненно по заказу царя, трудился над составлением важнейшего памятника рус. исторической мысли — *Степенной книги*. А. принадлежит также повесть, описывающая последние дни жизни, кончину и погребение свт. Макария. Будучи на покое, А., возможно, принимал участие в создании миниатюр Лицевого летописного свода.

2-я, сокращенная редакция, Жития прп. Даниила, как и повесть о кончине митр. Макария, вошли в состав пространного Хронографа, не сохранившегося до наст. времени. К нему восходит Хронограф 1599 г., в к-ром сохранились названные памятники.

Соч.: *Смирнов С. И.* Житие преподобного Даниила, Переяславского чудотворца. Повесть об обретении мощей и чудеса его. М., 1908; Книга Степенная царского родословия // ПСРЛ. СПб., 1908–1913. Т. 21. 2 ч.; [Повесть о кончине свт. Макария] // *Макарий*. История РЦ. Кн. 4. Ч. 1. С. 561–567.

Ист.: ПСРЛ. Т. 7, 29 [по указ.]; СГД. Т. 1, 2 [по указ.].

Лит.: *Макарий (Веретенников)*, игумен. Всероссийский митрополит Афанасий (1564–1566) // БТ. 1984. Сб. 25. С. 247–259; *Покровский Н. И.* Афанасий (в миру Андрей) // СККДР. Вып. 2. Ч. 1. С. 73–79; *Самойлова Т. Е.* Митрополит Афанасий как один из авторов программы росписи Архангельского собора Московского Кремля // История и культура Ростовской земли, 1996. Ростов, 1997. С. 45–48; *Хорошевич А. Л.* Митрополит Афанасий и царь Иван Грозный // In memoriam: Сб. памяти Я. С. Лурье. СПб., 1997. С. 282–291.

Архим. Макарий (Веретенников)

АФАНАСИЙ [румын. Atanasie] (Миронеску; 12.08.1856, с. Трохан, жудец Васлуй — 9.10.1931, Бухарест), Митрополит-Примас Румынской Православной Церкви в 1909–1911 гг. Из семьи священника. В крещении Александр. В 1870–1877 гг. учился в *Сокольской* ДС. В 1879 г. рукоположен во священника и направлен на служение в родное село. Овдовев, продолжил учебу в 1881 г. на богословском фак-те в Бухаресте, затем в 1882–1886 гг. на богословском фак-те в Черновцах, где получил степень д-ра богословия. В 1886–1887 гг. духовник, затем руководитель интерната богословского фак-та в Бухаресте. В 1887–1897 гг. профессор кафедры нравственного богословия на том же фак-те. В янв. 1895 г. пострижен в монашество в мон-ре *Черника* с именем А., 2 февр. возведен в сан архимандрита. 5 февр. того же года стал викарным архиереем *Рымникской епископии*. Одновременно продолжил исполнение обязанностей профессора богословского фак-та в Бухаресте. С дек. 1897 г. являлся заместителем местоблюстителя Рымникской кафедры, а 12 марта 1898 г. был избран правящим епископом Рымникским. Управлял епархией по 1909 г. 5 февр. 1909 г. был избран Митрополитом-Примасом. Ушел в отставку 28 июня 1911 г. Затем проживал в мон-ре Черника, продолжал заниматься научной работой. Впосл. здесь же был погребен.

А. был почетным членом Румынской АН (с 25 мая 1909). Автор ряда трудов по вопросам нравственного богословия и истории Церкви, статей в ж. «*Biserica Ortodoxă Română*» (Румынская Православная Церковь) и «*Cuvântul Adevărului*» (Слово Истины).

Соч.: *Istoricul Eparhiei Rîmnîcului–Noului Severin*. Bucureşti, 1906; *Istoria mînăstirii Cernica*. Bucureşti, 1930.

Лит.: *Romanescu V. Mitropolitul Athanasie Mironescu*. Bucureşti, 1942; *Пэкурациу М.* Хронологический список всех румынских митрополитов и некоторых епископов с IV века до наших дней // Румыния: Страницы истории. Бухарест, 1976. № 3–4; *Episcopia Rîmnîcului şi Argeşului*. Vol. 1. Rîmnîcu Vîlcea, 1976.

В. Я. Гросул

АФАНАСИЙ, Исидоров сын (XVI в.), ярославский иконописец, в 1563–1564 гг. вместе с братом Деметрием работал в артели московских и ярославских мастеров над росписью Спасо-Преображенского

собора *ярославского в честь Преображения Господня мон-ря*. Упомянут в стеновой летописи на столпе собора: «...подписывали мастера московский Ларион Леонтьев сын, да Третьяк, да Федор, Никитины дети, ярославцы, да Афонасий, да Диментий, Исидоровы дети». Предположительно главными мастерами росписи были москвичи (т. к. их имена значатся в начале летописи); ярославцам приписывают изображения Вселенских Соборов, ряд композиций на сев. и юж. стенах и нек-рые фигуры на столпах (*Суслов, Чураков*. С. 195). В 1564 г. А. в составе той же артели выполнял росписи св. ворот мон-ря на тему Апокалипсиса — в арках, на сводах и стенах главного проезда. Сохранились изображения трубящего ангела, грешников и смерти в виде скелета на белом коне; летопись на вратах утрачена (издана А. И. Успенским в 1916).

Лит.: Ярославский Спасо-Преображенский мон-рь что ныне Архиерейский дом / Сост. иером. Владимир. Ярославль, 1913. С. 62–63; *Успенский А. И.* Царские иконописцы и живописцы XVII в. М., 1916. Т. 4. С. 33; *Мнева Н. Е.* Московская школа живописи // История рус. искусства. М., 1955. Т. 3. С. 564; *Суслов А. И., Чураков С. С.* Ярославль. М., 1960. С. 194–195; *Брюсова В. Г.* Фрески Ярославля XVII — нач. XVIII в. М., 1969. С. 24–33.

Т. Н. Нечаева

АФАНАСИЙ Андреевич Сайко (янв. 1887, с. Даничев Ровенского у. Вольнской губ. — 5.05.1967, ст. Снежетьская Брянской обл.), юрод. Отец А., отставной военный, служил управляющим имением, затем вахмистром, был убит в 1914 г., мать умерла в 1899 г. В семье кроме А. было 2 брата и 5 сестер, одна из к-рых приняла монашество. А. окончил школу солдатских детей Уланского Его Императорского Величества полка в Варшаве, затем Варшавскую консерваторию. После завершения образования А. стал пехотинцем ополчения и, вероятно в русско-япон. войну, чудесным образом спасся от гибели. В 1910–1912 гг. А. служил стражником при канцелярии исправника в Луцком уездном управлении, в 1913–1915 гг. — писцом в Прилуках, в 1916 г. — помощником нотариуса в Сумах, в 1917 г. — нотариальным клерком в Ровно.

После Февральской революции 1917 г. А. вернулся на Вольнь, где жили его сестры, и в течение 2 лет занимался хозяйством в родном и

соседних селах. В 1919 г. был арестован и отправлен в Орловский концлагерь принудительных работ № 1, после освобождения зимой 1920/21 г. остался в Орле, поселился на колокольне Богоявленского храма и принял подвиг юродства. Свящ. *орловского в честь Введения во храм Пресв. Богородицы жен. мон-ря* Всеволод Ковригин, познакомившись с А., благословил одинокой верующей женщине Марфе приютить у себя блаженного. По воспоминаниям М. Н. Кирилловой, А. был тогда высок, плечист, лицо одухотворенное, с черной окладистой бородой, глаза большие, серые, пронизательные. Шею юродивый повязывал полотенцем, нательный крест носил поверх одежды, иногда на шею вешал будильник, а в картуз втыкал перья. А. непрестанно подбирал с земли спички, обрывки газет и т. п., исполняя т. о. поклоны, к-рые в церкви, на людях, не делал. Обладал тонким музыкальным слухом и хорошим голосом, играл на мн. муз. инструментах, предпочитая скрипку. Прозорливость А. была необычайна: он знал невысказанные мысли людей, скрываемые поступки. Блаженный обличал грехи иносказательно, часто приходил в дома, чтобы предостеречь от беды или греха, предсказал свое заключение и кончину.

По благословию о. Всеволода А., оправившись после тяжелой болезни, ок. 1924 г. принял постриг, продолжая жить в миру. К 1930 г. А. проживал в доме Н. В. Прозоркевича, в годы гонений приютившего мн. служителей Церкви. А. помогал Прозоркевичу по хозяйству и пел на клиросе в единственной в Орле действующей Воскресенской ц. на Афанасьевском кладбище. Вскоре он стал широко известен как истинный подвижник, прозорливец и мудрый советчик.

21 апр. 1931 г. А. был арестован в дер. Лукьяновке под Орлом по обвинению в том, что «вел среди верующей массы агитацию против мероприятий советской власти и партии на селе», и помещен в орловскую тюрьму. В сент. 1931 г. было сфабриковано дело «группировки церковников», к-рая якобы вела под рук. Орловского еп. сщмч. *Данила (Троицкого)* «антиколлахозную и антисоветскую агитацию», но, неожиданно для орловских обвинителей, 28 окт. 1931 г. уполномоченный Воронежского полномочного представительства

ОГПУ распорядился прекратить дело и освободить обвиняемых.

В 1932 г., вероятно по указанию НКВД, А. забрали в орловскую областную психиатрическую больницу. К А. началось паломничество, медперсонал этому не препятствовал, т. к. почитатели старца приносили с собой продукты, к-рые А. раздавал больным и врачам. В кон. 1941 — нач. 1942 г. А. вышел на свободу и поселился у дочери Прозоркевича. К старцу стал ходить народ, что всерьез обеспокоило власти, и в апр. 1948 г. он был вновь помещен в орловскую психиатрическую больницу. В истории болезни А. отмечено, что он спокоен, приветлив, добродушен, охотно ходит на общие работы, помогает медперсоналу, в концертах самодеятельности играет на скрипке и гитаре. Признаки душевной болезни врачи видели лишь в том, что А. символически толковал явления природы и быта. Свидания А. с духовными детьми, поток писем к нему вызывали беспокойство руководства больницы, и А. был переведен в психиатрическую больницу Воронежа «Орловку», куда он прибыл 2 окт. 1950 г. 18 нояб. старец был выписан «на попечение дочери» — А. В. Дмитриевской, духовной дочери А., но 7 дек. 1950 г. по доносу главврача орловской психиатрической больницы вновь был помещен в орловский психоприемник. С 13 сент. 1951 по май 1955 г. А. находился в томской психиатрической больнице, откуда был вновь вызволен Дмитриевской, оформившей над ним опеку. А. гостил у своих духовных детей в Москве, Риге, Брянске, с. Михайловском Псковской обл., в 1957 г. поселился вместе с Дмитриевской на ст. Снежетская Брянской обл. А. был похоронен на Крестительском кладбище в Орле при большом стечении народа. На могиле блаженного служат панихиды и по молитвам к А. происходят исцеления.

Арх.: Орловская обл. комис. по реабилитации и восстановлению прав реабилитированных жертв полит. репрессий при администрации Орловской обл. Наблюдательное дело № 1—12/9—2. Л. 4, 6. С. 6; Архив Орловской обл. психиатрической больницы. История болезни А. А. Сайко № 404/569; ГАОО. Информационный отчет в Совет по делам РПЦ при Совмине СССР. Ф. 1591. Оп. 1. Д. 109. Л. 99; ОРАФ УФСК по Орловской обл. Д. 10380—П. Д. 6591—П. Л. 101, 103, 106 об., 108 об., 109, 161—171, 173—175, 184, 198.

Лит.: [Кириллова М. Н.]. Орловский юродивый Афанасий Андреевич Сайко // Правосл. путь. 1987. С. 85—144; она же. Орловский

Христа ради юродивый Афанасий Андреевич Сайко [отрывки из восп.] // Поколение. Орел, 1991. Май; *Перлыгин А.* Под железной пятой // Орловский вестн. 1994. 18 февр.; Орловский Христу ради юродивый Афанасий Андреевич (Сайко). Серг. П., 1995.

Игум. Андроник (Трубачёв)

АФНАСИЙ [груз. ათანასე] (Амилахвари; ок. 1705 — 9.07.1774, Москва), митр. Тбилисский (1740—1774) Грузинской Православной Церкви, типографист и дипломат. Сын груз. кн. Автандила Амилахвари, игравшего важную роль в общественно-политической жизни Грузии XVIII в. В юности подвизался в мон-ре *Шiomgvime*, был приверженцем политики картлийского царя Вахтанга VI, избравшего рус. ориентацию. В 1724 г. А. вместе со своим братом Вахтангом покинул Грузию, сопровождая царя Вахтанга VI по пути в Россию. В том же году в Астрахани принял монашеский постриг и там же был возведен в сан архимандрита. В 1733 г. А. вернулся на родину и был хиротонисан во епископа на Руисскую кафедру. В мае 1740 г. Католикосом-Патриархом Доментием IV (Багратиони) возведен в сан митрополита, 7 июля того же года переведен на Тбилисскую кафедру. В кон. мая 1752 г. правившими сообща царями Картли Теймуразом II и Кахети Ираклием II с дипломатической миссией посла Симона Макашвили А. был направлен ко двору российской императрицы *Елизаветы Петровны*. В 1755 г. был отозван обратно, приняв российское подданство, не вернулся в Грузию, а поселился в Крестовоздвиженском мон-ре в Москве. А., пользовавшийся высоким авторитетом среди русского духовенства, был зачислен в штат Святейшего Синода РПЦ с правом совершения богослужений в храмах Московского Кремля. Сохраняя тесную связь с груз. общиной, А. внес существенный вклад в углубление русско-груз. культурных связей. С его именем связано начало груз. книгопечатания в Москве. В 1761 г., получив разрешение Святейшего Синода, А. с помощью груз. царевича Александра Бакаревича учредил в Москве типографию при Крестовоздвиженском мон-ре, где печатались церковные и богословские книги на груз. языке. В 1762—1764 гг. большим тиражом в свет вышли Праздничная Миняя, груз. азбука, книга Псалмов, с разрешения Святейшего Синода отправленные в Грузию. А. первым

ввел показатель тиража на печатных книгах. Перед смертью А. разделил свое имущество между груз. царем Ираклием II и груз. мон-рем Св. Креста в Иерусалиме. Погребен в Донском мон-ре в Москве.

Ист.: *კაცბაძე ხ.* ისტორიული საბუთები. თბილისი, 1924. Т. 5.

Лит.: *გუგუშვილი პ.* ქართული წიგნი, 1629—1929. თბილისი, 1929. С. 82—85; *ცინცაძე ი.* ათანასე თბილელისა და სიმონ მაყაშვილის ეკლზობა რუსეთში (1752—1754) // საისტორიო მოამბე. თბილისი, 1952. № 6. С. 85—177; *სახარულიძე ვ.* ათანასე თბილელის გამოცემლობა მოსკოვში // მეცნიერება და ტექნიკა. თბილისი, 1979. № 10. С. 20—22; *გერძინიშვილი მ.* მასალები XIX ს. პირველი ნახევრის ქართული საზოგადოებრიობის ისტორიისათვის. თბილისი, 1983. С. 1—11.

М. Сургуладзе, Э. Бубулашвили

АФНАСИЙ [румын. Atanasie] (Ангел; † 19.08.1713), митр. Трансильвании в 1698—1701 г. Род. в семье священника. Принял постриг в мон-ре в Дьюлафехерваре (совр. Алба-Юлия). Избран в сент. 1697 г. и хиротонисан в Бухаресте 22 янв. 1698 г. 7 окт. того же года вместе с 38 протопопами принимает унию с Римско-католической Церковью на условиях сохранения древнего правосл. обряда и распространения привилегий, к-рыми пользовалось католич. духовенство, и на румын. священнослужителей. Уния была негативно встречена правосл. иерархами, а также частью духовенства Трансильвании и большинством румын. населения. Вторым дипломом от 19 марта 1701 г. австр. имп. Леопольд I юридически закрепил принятую унию и равные права католич. и правосл. духовенства. Правосл. *Трансильванская митрополия* была упразднена, и образована униатская епископия. В 1700 г. А. прибыл в Вену, где был принят императором. Кард. Леопольд Колонич заново рукоположил А. в диакона и священника по лат. обряду. 25 июня 1701 г. А. поставлен униатским епископом на кафедру в Алба-Юлии и оставался им вплоть до кончины.

Лит.: *Lupsa Șt.* Biserica ardeleană și «unirea» în anii 1697—1701. București, 1949; Din istoria Transilvaniei. București, 1961². Vol. 1; *Câmpeanu R.* Reactualizarea unei controverse istoriografice. Mitropolitul Atanasie și unirea religioasă // Anuarul Institutului de istorie. Cluj-Napoca, 1992. Vol. 31.

В. Я. Гросул

АФНАСИЙ (Волховский [Волховский] I; † 15.02.1776, Ростов Вел.), еп. Ростовский и Ярослав-

ский. Род. в Полтавской губ., из духовного сословия. Обучался в Харьковском духовном коллегииуме, затем в Киевской академии, по окончании к-рой был назначен учителем в Харьковский коллегииум, вскоре вызван в МДА в качестве проповедника. В мае 1745 г. в ТСЛ принял постриг с именем А. и в том же году был назначен префектом только что учрежденной Троицкой семинарии, с 1748 г. профессор богословия и ректор семинарии. С дек. 1749 г. келарь лавры. 23 февр. 1753 г. возведен в сан архимандрита и назначен настоятелем ТСЛ.

23 апр. 1758 г. хиротонисан во епископа Тверского и Кашинского (в лит-ре встречаются также др. даты хиротонии). 18 июля 1762 г. на созванном по повелению императрицы *Екатерины II* совместном заседании Сената и Синода, на к-ром обсуждались способы обеспечения содержания духовенства, А. вместе с др. архиереями-малороссами не поддержал проект Сената. Проект предусматривал сохранение за Церковью имений, при этом половина доходов с них должна перечисляться в казну. А. предложил сохранить за Церковью свободное управление имениями при условии ежегодной выплаты гос-ву 300 тыс. р. В нач. марта 1763 г. А. вместе с др. архиереями подписал доклад императрице, в к-ром послание Ростовского митр. сщмч. *Арсения (Мацеевича)*, содержащее протест против конфискации церковных имений, расценивалось как «оскорбление Ее Императорского Величества». После подачи доклада императрице против митр. Арсения было начато дело и он был арестован (по преданию, священномученик обличил А., предсказав ему мучительную смерть). А. стал преемником митр. Арсения на Ростовской и Ярославской кафедре (26 мая 1763). Вероятно, в это же время А. был назначен членом Святейшего Синода.

Вместе с митр. Новгородским *Димитрием (Сеченовым)* и митр. Московским *Тимофеем (Щербатским)*, сопровождавшими императрицу из Ростова в Москву в мае 1763 г., А. участвовал в торжественном переложении мощей свт. Ростовского *Димитрия (Туптало)* из старой раки в новую. По благословению А. был построен и в 1771 г. освящен Троицкий собор *Варницкого мон-ря*, один из пределов к-рого посвящен святи-

телям Афанасию и Кириллу Александрийским. По предположению В. И. Вахриной, по заказу А. написана «Ростовская икона Божией Матери» 2-й пол. XVIII в. (ГМЗРК), где наряду с традиц. изображениями святителей Ростовских Леонтия, Исаии и Игнатия Богородице предстает свт. Афанасий Александрийский — очевидно, небесный покровитель А. Занимаясь благоустройством епархии, А. особое внимание уделял образованию, при нем в программу Ярославской ДС были введены богословие, греч. и евр. языки. В связи с проектами Екатерины по созданию новой образовательной системы А. отправил в Святейший Синод «Пункты», в к-рых указывал на необходимость создания в селах школ для обучения крестьянских детей чтению, письму и основам верования. В каждом приходе, по его мнению, следовало создать школу, в к-рой преподавал бы приходской священник, диакон или псаломщик, плату преподаватель должен был получать с учеников продуктами. А. погребен в Успенском соборе Ростова.

А. является автором соч. «Systema theologiae» (1751, неопубл.), созданного под влиянием архиеп. *Феофана (Прокоповича)*, неск. проповедей и «Инструкции поповскому старосте» (1760).

Соч.: Слово в пособии во всяком требовании нашем... говоренное в окончании путешествия императрицы Елизаветы Петровны в Троицкой лавре. М., 1749; [2 речи А.] // ПрТСО. 1861. С. 563–573; «Пункты» // СБРИО. Т. 43. С. 422–425.

Ист.: *Здравомыслов*. Словарь иерархов. Л. 254. Лит.: *Предтеченский* С. Слово похвальное... преосвященнейшему Афанасию, еп. Ростовскому и Ярославскому. Ярославль, 1786; *Крылов* А. Иерархи Ростовско-Ярославской паствы, в преемственном порядке с 992 г. до настоящего времени. Ярославль, 1864; *Титов* А. Летописец о Ростовских архиереях. СПб., 1890; *Венгеров*. Словарь. Т. 1. С. 852–853; *Смолич*. История РЦ [по указ.].

И. Н. Грюнберг

АФАНАСИЙ (Волховский [Волховский] II; 1741, Полтава — 1.01.1801, там же), еп. Могилёвский и Полоцкий. Сын полтавского протоиерея, племянник и воспитанник еп. *Афанасия (Волховского) I*. Окончил Тверскую ДС, в 1765 г. — Киевскую академию, служил священником при Николаевской ц. в Полтаве. После кончины жены 1 окт. 1769 г. принял постриг в *Болдинском Ильинском мон-ре* близ Чернигова, служил в черниговском кафедральном соборе.



Афанасий (Волховский II), еп. Старорусский

С 1777 г. игумен *Кириллова Белозерского мон-ря*, с 1783 г. игумен приписанного к новгородскому архиерейскому дому *Отенского мон-ря*, с 23 нояб. 1783 г. архимандрит *Вязищского новгородского мон-ря*. 13 нояб. 1785 г. назначен наместником *Юрьева новгородского мон-ря*.

30 июля 1788 г. А. был хиротонисан во епископа Старорусского, викария Новгородской епархии. 5 марта 1795 г. по ходатайству кн. А. А. Безбородко перемещен на Могилёвскую и Полоцкую кафедру, став преемником свт. *Георгия (Конисского)*, много сделавшего для защиты Православия против католичества и унии в западнобелорус. землях. Назначение А. в Могилёв произошло сразу после присоединения Зап. Белоруссии к России, в результате к-рого большое число *греко-католиков* воссоединилось с правосл. Церковью (по донесению А., в 1794–1795 в Могилёвской епархии воссоединились 107 865 униатов). Возвращение униатов в Православие (призыв к этому содержится в «Пастырском увещании к униатам» А.), противостояние католичеству, восстановление церковной жизни правосл. общин были главными задачами архиастырской деятельности А., свидетельством к-рой является его «Окружная грамота к пастве». Во время его пребывания на кафедре были установлены архиерейские службы по храмовым праздникам в приходских церквях и Буйницком мон-ре, предпринята попытка укрепления богослужебной дисциплины. При А. были упразднены *Могилёвский братский* и *Шкловский жен. мон-ри*. Особое внимание А. уделял Могилёвской семинарии,

в к-рой ввел созданный им метод обучения. 31 окт. 1795 г. по распоряжению А. была создана «контора» для контроля за ДС.

В 1797 г. А. был награжден орденом св. кн. Александра Невского. Однако мн. действия А., выражавшиеся в излишнем администрировании, недостаточном знании традиций местных правосл. общин, вызывали недовольство, а подчас и открытые протесты. Ошибки были допущены и при обращении униатов в Православие, в связи с чем получило известность выступление униатов в г. Сенно, неподалеку от Витебска. Действия А. были причиной жалоб на правосл. иерарха в С.-Петербург со стороны могилевского дворянства и способствовали усилению позиций католич. клира, обратившего промахи епископа в свою пользу, что, в частности, выражалось в возвращении недовольных в католицизм. Все это стало причиной увольнения А. на покой в *Мгарский в честь Преображения Господня мон-рь* (без права управления мон-рем) указом имп. Павла I от 27 авг. 1797 г. Впрочем, существует мнение, что отрешение А. от кафедры явилось следствием интриг со стороны инославного дворянства, занимавшего тогда видное положение в западнорус. землях и имевшего связи с придворными кругами в столице. В 1800 г. в состоянии нервного расстройства А. переехал к родственникам в Полтаву, откуда в обитель уже не возвращался, несмотря на распоряжения Синода.

Арх.: РГИА. Ф. 796. № 157; Ф. 1239. № 5448; *Здравомыслов*. Словарь иерархов. Л. 255.

Соч.: Окружная грамота к пастве. М., 1795 (то же: *Батыйш-Каменский Н.* Историческое известие о возникшей в Польше уни. Вильна, 1864. С. 363–365); Пастырское увещание к униатам // Археографический сборник документов, относящихся к истории Северо-Западной Руси. Вильна, 1867. Т. 2. Прил. С. LXXIII–LXXIV.

Лит.: *Орест, игум.* Записки // Археографический сб. документов, относящихся к истории Северо-Западной Руси. Вильна, 1867. Т. 2. Прил. С. LXXIII–LXXVI; *Добрынин Г.* Истинное повествование, или Жизнь Гавриила Добрынина, им самим написанная в Могилеве и Витебске // РС. 1871. № 10. С. 307–308; РБС. СПб., 1900. Т. 2. С. 369; *Венгеров*. Словарь. Т. 1. С. 853; *Горюшко П.* Афанасий Вольховский, еп. Могилевский и Полоцкий // Могилевские Ев. 1902. № 5; *он же*. Могилевская духовная семинария времени архиеп. Анастасия Братановского (1797–1805) // Там же. 1905. № 5. С. 133–134; *Грыгарович I. I.* Беларуская іерархія. Минск, 1992. С. 25; *Коялович М. О.* История воссоединения западнорусских униатов. Минск, 1999. С. 360–368.

П. Н. Грюнберг, В. А. Теплова

АФАНАСИЙ (Дроздов Александр Васильевич; 1800, дер. Умриненки Белёвского у. Тульской губ. — 7.12.1876, Астрахань), архиеп. Астраханский и Енотаевский. Род. в семье священника. После учебы в Белёвском ДУ, затем в Тульской ДС направлен в МДА, по окончании к-рой 20 окт. 1824 г. был утвержден магистром богословия и оставлен при академии бакалавром по классу Свящ. Писания. 6 дек. 1823 г. в ТСЛ пострижен в монашество с именем А., 18 дек. рукоположен во иеродиакона, 23 нояб. 1824 г. — во иеромонаха. В 1828 г., ревизуя *Костромскую семинарию*, А. обратил внимание на выдающиеся способности А. В. Горского и взял его с собой в лавру, где юноша, не окончивший семинарского курса, поступил в МДА. 23 авг. 1828 г. А. был возведен в сан игумена и назначен ректором Пензенской ДС, 16 сент. 1828 г. — настоятелем Слободского Крестовоздвиженского мон-ря в сане архимандрита. 17 июля 1829 г. переведен ректором в Костромскую ДС и 27 июля назначен настоятелем костромского *Богоявленско-Анастасиина мон-ря*. В 1836 г. был вызван в С.-Петербург на чреду священнослужения, в столице по поручению Синода занимался переводом *Кормчей книги*. С дек. 1837 г. ректор Рязанской ДС и настоятель *Рязанского в честь Преображения Господня мон-ря*. 4 апр. 1840 г. назначен ректором Херсонской ДС, 29 нояб. 1840 г. — настоятелем *одесского в честь Успения Пресв. Богородицы мон-ря*. Благодаря содействию обер-прокурора Святейшего Синода Н. А. Протасова 14 апр. 1841 г. А. был назначен ректором СПбДА и настоятелем *Авраамиева ростовского мон-ря*, стал ближайшим помощником обер-прокурора в проведении реформы духовных учебных заведений, являлся председателем комитета о классических книгах и конспектах.

А. имел репутацию человека обширной учености, был специалистом не только по библистике, но и по астрономии и ботанике. Помимо 4 европ. языков, греч. и латыни знал егип., ассир., санскрит и древнеевр. языки. Обладая мизантропическим характером, А. не надеялся встретить понимание своих идей в академических кругах, поэтому часто сжигал свои сочинения. Наибольшей известностью пользовалось распространявшееся в списках соч.

«Христоверы и христиане» (неопубл.), в к-ром А. подробно описал «христианство до Христа», уходящее, по мнению автора, своими корнями в учение *Филона и терапевтов* и в наиболее полной мере отразившееся в гностических школах. А. составил учебник «Герменевтики», к-рый получил негативную оценку Московского митр. свт. *Филарета (Дроздова)*, резко критиковавшего А. за стремление возвысить значение Свящ. Предания через попытку показать недостаточность текстов Свящ. Писания. А. был противником перевода Свящ. Писания на рус. язык.

15 авг. 1842 г. А. был хиротонисан во епископа Винницкого, викария Подольской епархии, с оставлением в должности ректора СПбДА. С 13 янв. 1847 г. еп. Саратовский и Царицынский. Назначение на Саратовскую кафедру воспринимал как ссылку, служил редко, никогда не проповедал. Более всего заботился о Саратовской ДС, к-рой передал богатое книжное и рукописное собрание, нумизматическую коллекцию и др. редкости. Продолжил археологическое и палеонтологическое изучение Саратовского края, начатое его предшественником еп. *Иаковом (Вечерковым)*. Однако атмосфера доброжелательности и свободного богословского поиска, созданная еп. Иаковом, сменилась настороженностью ко всему, что не соответствовало личным богословским взглядам А. В 1851 г. А. получил от Синода предписание составить статистическое описание Саратовской епархии, к-рое поручил прот. Гавриилу Чернышевскому. В Саратове А. устроил загородную архиерейскую резиденцию (см. *Саратовский во имя свт. Алексия жен. мон-рь*).

Из-за частых столкновений с местной администрацией и губернатором А. был перемещен в Астраханскую епархию (15 апр. 1856, с 23 марта 1858 архиепископ). По инициативе А. в Астрахани 16 окт. 1866 г. открылось епархиальное жен. уч-ще, в 1867 г. астраханские ДС и ДУ были преобразованы по новому уставу, ДУ разместились в специально приобретенном для него помещении. Архиерей поощрял миссионерскую деятельность среди калмыков. С бапр. 1870 г. А. пребывал на покое в астраханском Болдинском мон-ре, затем в *астраханском во имя св. Иоанна Предтечи мон-ре*. Перед смертью



тяжело болел, погребен в Успенском соборе Астрахани. Большая часть богатой б-ки А. по завещанию была передана астраханскому Иоанно-Предтеченскому мон-рю, 2 тыс. томов — Астраханской ДС, часть книг — КазДА и Астраханскому ДУ. В 1879 г. в Астраханском жен. уч-ще была учреждена стипендия имени А. Известно изображение А. на эстампе, выполненном в 1862 г. по рисунку Ромера в литографии И. Корелина (Портреты духовных лиц. СПб., 1862. Вып. 3).

Ист.: *Здравомыслов*. Словарь иерархов. Л. 257; РГИА. Ф. 796. Оп. 155, № 1648; Оп. 158, № 332; Оп. 160, № 594.

Соч.: Слово на день Вознесения Господня // Опыт сочинений воспитанников МДА. М., 1824; Испытайте духов, от Бога ли они // Там же; Исторические известия о костромском Богоявленском мон-ре с XV по XIX в. СПб., 1837.

Лит.: *Филарет (Дроздов), свт.* [Отзывы о архиеп. Афанасии] // ЧОЛДП. 1868. Кн. 5. С. 150–167; 1877. Кн. 12. С. 176; *он же*. Письма к наместнику ТСЛ архим. Антонию. М., 1883. Ч. 2. С. 39; *он же*. Собрание мнений и отзывов по учеб. и церк.-гос. вопросам. СПб., 1885. Т. 2, № 390; 1887. Т. доп. С. 15, примеч. 2. С. 69; Т. 3. С. 70–78, 81–90; 1888. Т. 5. Ч. 2. С. 772–775; *он же*. Письма к высочайшим особам и разным др. лицам. Тверь, 1888. Т. 2. С. 28, 242–243; *Правдин А.* Историческая записка Саратовской епархии (за пятидесятилетие 1828–1878 гг.). Саратов, 1879; *Никанор (Каменицкий), еп.* Преосвященный Афанасий, архиеп. Астраханский // Странник. 1896. № 6/7. С. 318–340; № 8. С. 568–593; № 9. С. 99–119; № 10. С. 314–337; *Блажированов М.* Архиереи Астраханской епархии за 300 лет ее существования с 1602 до 1902 г. Астрахань, 1902; *Родосский А.* О книгах и рукописях, поступивших в б-ку СПбДА в 1902 г. // ХЧ. 1903. Авг. С. 247–254; *Лебедев А.* Рукописные собрания в Саратове // Тр. Саратовской учен. архивной комис. Саратов, 1909. Вып. 25; *Никанор (Бровкович), архиеп.* Биографические материалы. Од., 1910. Т. 1; *Флоровский*. Пути русского богословия [по указ.]; *Толстой М. В.* Хранилище моей памяти. М., 1995. С. 79–80.

Свяц. Михаил Воробьев

АФАНАСИЙ [серб. Атанасије] (Евтич Зоран; 8.01.1938, с. Брдарница близ Валево, Югославия (Сербия)), еп. Захолмский и Герцеговинский Сербской Православной Церкви (СПЦ), богослов, духовный писатель, публицист, переводчик. В 1958 г. закончил Белградскую ДС. 3 дек. 1960 г. в мон-ре Пустиня вблизи Валева был пострижен в монашество архим. *Иустином Поповичем* и наречен в честь св. Афанасия Великого. Переведен в мон-рь Тронеша под Лозницею, продолжил учебу на Богословском фак-те Белградского ун-та. В янв. 1961 г. рукоположен во иеродиакона. В 1963 г. окончил Бого-

словский фак-т и в августе того же года рукоположен во иеромонаха. В февр. 1964 г. А. был направлен Сербским Патриархом *Германом* в Богословскую академию на о-ве Халки (Турция). С июня 1964 г. обучался на Богословском фак-те Афинского ун-та. В июне 1967 г. стал д-ром богословия после защиты дис. «Экклезиология апостола Павла по св. Иоанну Златоусту» на греч. языке. В течение года занимался в Афинах научной работой в области патристики. Одновременно служил приходским священником в церкви РПЦ в Афинах. Осенью 1968 г. продолжил научную работу в Свято-Сергиевском богословском ин-те в Париже. В 1969–1972 гг. А. — преподаватель курса «Введение в богословие и патрологию с аскетикой». В 1971–1972 гг. преподавал также историю Церкви визант. периода. В Париже А. посещал лекции по патрологии на римско-католическом теологическом фак-те и по визант. лит-ре в Сорбонне. Служил в рус., серб., греч., и франц. правосл. приходах. Летом 1972 г. А. вернулся в Югославию. В 1973 г. избран доцентом на кафедре патрологии, преподавал историю христ. Церкви и историю СПЦ. С 1983 г. экстраординарный, а с 1987 г. — ординарный профессор на кафедре патрологии. В 1980–1981 и 1990–1991 гг. избирался деканом Богословского фак-та.

В 1991 г. Архиерейский Собор СПЦ избрал А. епископом Банатским, 7 июля 1991 г. в г. Вршац состоялась его хиротония. В мае 1992 г. по решению Архиерейского Собора назначен на Захолмско-Герцеговинскую кафедру. Из-за начавшегося вооруженного конфликта в Боснии и Герцеговине интронизация была совершена в Требине, куда в мон-рь Тврдош из Мостара была перенесена епископская кафедра. А. — инициатор открытия в 1994 г. правосл. ДА св. Василия Острожского в Сербии (Республика Сербская, Босния и Герцеговина) и первый ее ректор. С кон. 1998 г. по состоянию здоровья он находится на покое в мон-ре Тврдош.

А. — один из наиболее авторитетных богословов СПЦ, участник мн. международных конгрессов и симпозиумов, в т. ч. Первой конференции правосл. богословов (Бостон, 1970), автор широко известных трудов: *Патрология* (1984), «Духовность Православия» (1990), «На пу-



Афанасий (Евтич), еп. Захолмский

тях Святых Отцов» (2 кн.) (1991), «Святой Савва и Косовский Завет» (1992). Его перу принадлежат также монографии «Монастырь Челии» (1985), «Великомученический Ясеновац — документы и свидетельства» (1990), «Страдания сербского народа в Косово и Метохии» (1990), книга путевых записок «От Косова до Ядовина» (1984), многочисленные публикации о выдающихся серб. богословах еп. *Николае (Велимировиче)* и архим. *Иустине (Поповиче)*. Более 200 его работ переведились и публиковались в др. странах. А. — член Союза писателей Сербии.

Соч.: Религија, наука и уметност у својој тројичној несливности али и нераздельности // *Science and Culture: A Study of Cohesive and Disjunctive Forces* / Ed. by G. Holton. Boston, 1965. P. 332–345; То же // *Теолошки погледи*. 1968. Год 1. № 3. С. 226–243; *Учење Светог Јована Дамаскина о Пресветој Богородици: О православној теологији* // Там же. 1971. Год 4. № 1. С. 18–42; *Учење Светог Принеја Лионског о Цркви, православију и евхаристији* // Там же. 1972. Год 5. № 1. С. 39–62; *Увод у теологију Канадокијских Отаца о Светом Духу* // Там же. 1973. Год 6. № 1. С. 22–35; *Православна вера и живот: догма и морал у Православију* // Там же. № 2. С. 131–145; *Свети Атанасије Велики и Александријски Сабор 362 године* // Там же. № 4. С. 262–286; 1974. Год 7. № 1/2. С. 7–44; *Евхаристија у Источној Цркви* // Там же. № 4. С. 209–223; *Литургија и васпитање: (Евхаристијски приступ хришћанском васпитању)* // Там же. 1976. Год 9. № 4. С. 213–220; *Ориген и грчка философија* // Там же. 1978. Год 11. № 4. С. 162–183; *Теолошко дело Св. Василија Великог изме у «Никејана» и «Источних»* // Там же. 1979. Год 12. № 4. С. 177–192; *Литургијски живот — срж парохијског живота* // Там же. 1980. Год 13. № 3. С. 89–105; *Апостолско—светоотачко учење о Светим тајнама* // Там же. 1981. Год 14. № 1/3. С. 2–17; *Други Васељенски сабор: (Поводом 1600-годишнице другог Васељенског сабора)* // Там же. С. 81–95; *Развој богословља код Срба* // Там же. № 3/4. С. 81–104; *Хришћанство и мистика* // Там же. 1983. Год 15. № 1/3. С. 1–16; *Философија и мистика* // Там же. С. 16–25; *Марксистичко и хришћанско схватање религије и философије* // Там же. С. 131–144; *Богословље*



и предање: Богословље као чувар и бранилац Предања // Там же. 1984. 16. № 1/2. С. 69–79; Исусе Христосе једини спаситељ света у православној мисли данас // Там же. С. 49–68; Покајање као преображење човека // Там же. № 3/4. С. 163–173; Патрологија. Приручник за студенте. Београд, 1984. Св. 2; Источници и писци IV и V од Никеје до Халкидона, 325–451; Сусрет схоластике и исихазма код Нила Кавасиле // Теолошки погледи. 1985. 17. № 4. С. 201–212; Летопис манастира Белија. Ваљево, 1985; Онај који јесте — живи и истинити Бог Светог Григорија Паламе // Теолошки погледи. 1985. Год 17. № 1/3. С. 95–119; Од Косова до Јадина: Путеви записи. Београд, 1987; Задужбине Косова: Споменици и знамења српског народа / Уред. А. Ј. Призрен; Београд, 1987; Трагање за Христом. Београд, 1989; Негош и патристике // Теолошки погледи. 1989. Год 21. № 1/2. С. 41–52; Страдања срба на Косову и Метохији од 1941 до 1990. Приштина, 1990; Духовност Православља. Београд, 1990; Света Земља: Историја и есхатологија // Теолошки погледи. 1990. Год 22. № 1/3. С. 97–107; На путевима Отаца. [Књ.] 2. Београд, 1991; Хришћанско схватање личности у историји // Теолошки погледи. 1991. Год 23. № 1/4. С. 19–33; Свети Сава и Косовски Завет. Београд, 1992; Српска Црква у другом светском рату. Београд, 1992; Le royaume céleste dans le destin historique du peuple Serbe // Russie: Mille ans de vie chrétienne. Chambésy, 1993. P. 197–204; L'infinito cammino: Umanazione di Dio e deificazione dell'uomo. Sotto il Monte, 1996; Знак препоречни: Разговори у времена смутна. Београд, 1994; Etudes hésychastes. Lausanne, 1995. (La lumière du Thabor); Српски Православни буквар. Београд, 1997; Распета Херцеговина / Приредно Велибор В. Џомић. Краљево, 1997. Пер.: Књиге Макавејске. Врњачка бања, 1996. На рус. јаз.: Учение о Пресв. Богородице у св. Иоанна Дамаскина // Правосл. мысль. П., 1971. Вып. 14. С. 40–61; Человек полагает, а Бог располагает // Беседа. Л.; П., 1984. С. 217–221; Покаяние, исповедь и пост. Фрязино, 1995; Новое слово о покаянии, исповеди и посте. М., 1996; Православный экуменизм // Церковь и время. М., 1998. № 4 (7). С. 63–74. Лит.: [Предисловие] // *Живих Афанасије*. Знак препоречни: Разговори у времена смутна. Београд, 1994. С. 9; Православље. 1991. № 582. 15 јун; Светигора: Образник веры, культуры и воспитания. 1994. № 1. С. 100; Orthodoxy. 1999–2000. P. 183.

И. А. Чарота

АФНАСИЈ (Желиборскиј Адам; † 1666), еп. Львовскиј и Каменец-Подольскиј *Западнорусској митрополи*. В 1657–1658 гг. выступал посредником в переговорах гетмана Ивана Выговского с польск. правительством. После смерти в сент. 1662 г. своего брата Львовского еп. *Арсения (Желиборского)* при поддержке короля А. Желиборскиј был избран епископом Львовским, рукоположен в 1663 г. После смерти в мае 1663 г. Киевского митр. *Дионисия (Балабана-Тукальского)* А. участвовал в выборах нового митрополита на Правобережной Украине, поддер-

жал Перемышльскогo еп. *Антония (Винницкого)*. После ареста и заключения в Мариенбурге (совр. Мальборк) в июне 1664 г. митр. *Иосифа (Нелюбовича-Тукальского)* А. стал администратором Киевской митрополии (Антоний (Винницкий) в управление митрополией не вступил, поскольку жил в Перемышльској епархии и вел борьбу с униатским Перемышльским еп. *Афанасием (Крупецким)*). За период своего непродолжительного архиерейства А. содействовал развитию монашеского общежития в своей епархии, поддерживал *Угорницкий скит*. В 1665 г. А. утвердил устав Свято-Николаевского братства, незадолго перед смертью подтвердил все привилегии *Львовского братства*. При участии А. во Львове в 1665 г. напечатан «Ключ разумения» *Иоанникия (Галлятовского)*.

Лит.: *Блажейовський Д.* Ієрархія Київської Церкви (861–1996). Львів, 1996. С. 226, 232; *Макарий.* История РЦ. Кн. 7. С. 285, 286.

Б. Н. Серов

АФНАСИЈ (Захаров; сер. XVIII в.— 17.10.1825, Площанская пуст.), схим. Из дворянской семьи, служил ротмистром в гусарском полку. В 30 лет поступил в *Ново-Нямецкий мон-рь*, где был пострижен в монашество прп. *Паисием (Величковским)*, стал его духовным сыном и учеником. Спустя 7 лет А. поехал в Россию и уже не смог вернуться в Ново-Нямецкий мон-рь. Был определен во *Флорищеву пуст.* Владимирской губ., нес послушание казначая, затем перешел в *Гороховецкий мон-рь*. В 1806 г. поехал на богомолье в Киев и на обратном пути из-за болезни остался в *Белобережской пуст.* В 1815 г. А., к тому времени уже схимонах, по благословению еп. Орловского и Севского Досифея (Ильина) приехал в *Площанскую пуст.* После кратковременного пребывания в 1816 г. в Чёлнском мон-ре А. в апр. 1817 г. вернулся в Площанскую пуст. С этого времени и до кончины А. его келейником и ближайшим учеником был прп. *Макарий (Иванов)*, благодаря к-рому духовные традиции прп. Паисия (Величковского) были впосл. переданы старцам *Оптиной пуст.*

А. отличался кротостью, снисходительностью, смирением и сострадательной любовью к ближним. Несмотря на болезнь ног, с благоговением выстаивал полные церковные



Афанасий (Иванов), архиеп. Екатеринославский. 1862 г.

службы и соблюдал келейное правило, кладя вечером и утром по 200 поклонов. А. духовно окормлял как братию мон-ря, так и приходивших к нему мирян, его беседы отличались искренностью и простотой. Вел миссионерские беседы среди старообрядцев.

Лит.: *И. Л.* Сказание о жизни и подвигах блаженной памяти старца Оптиной пустыни иеросхим. Макария. М., 1881. С. 28–29, 35–47; ЖПовд. Октябрь. С. 464–467.

Игумен Андроник (Трубачёв)

АФНАСИЈ (Иванов Алексей; 1746, Москва — 18.08.1805, Пятигорск), архиеп. Екатеринославский, Херсонский и Таврический. Род. в семье священника, в 1774 г. окончил *Славяно-греко-латинскую академию* в Москве и был оставлен в ней преподавателем в классах аналогии (1774), грамматики (1775–1776), пиитики (1777), риторики (1778). 13 мая 1777 г. пострижен в монашество с именем А., с 1781 г. служил преподавателем при академии. В 1782 г. назначен настоятелем *московского Покрова Пресв. Богородицы мон-ря* в сане игумена, а также префектом бывшей при мон-ре Крутицкой ДС. С 1784 г. профессор философии в Славяно-греко-латинской академии, в 1785 г. преподавал также богословие и древнеевр. язык, с 1786 г. ректор академии, архимандрит *московского Заиконоспасского мон-ря*.

12 нояб. 1788 г. А. был хиротонисан во епископа Коломенского и Тульского, 10 апр. 1799 г. назначен епископом Воронежским и Черкасским. По прибытии в Воронеж А. уволил всех членов консистории, жалоба к-рых на епископа в Синод

стала, по-видимому, причиной перевода А. 1 окт. 1799 г. на Новороссийскую кафедру. 15 сент. 1801 г. А. был возведен в сан архиепископа. При А. в 1803 г. кафедра была перенесена из малолюдного военного Новомиргорода, находившегося на окраине епархии, в Екатеринослав, к-рый тогда еще строился. А. был награжден орденом св. Анны 1-й степени. Скончался в Пятигорске от последствий ожога, полученного в результате неправильного лечения, в день, когда был издан указ о его назначении на Астраханскую кафедру, погребен в *самарском Пустынно-Николаевском мон-ре*.

В проповедях А. заметно сильное влияние речей Московского митр. Платона (Левшина). А. является также автором переводов соч. Авла Геллия «Аттические ночи» (с подробными комментариями и предисловием, составленными А.) и «Защиты христиан против язычников» Тертуллиана. По инициативе А. была составлена и издана «Греческая грамматика». В рукописи остались «Записки по Священному Писанию» А., в к-рых слав. перевод соотносится с греч. и евр. текстами.

Ист.: *Здравомыслов*. Словарь иерархов. Л. 259. Соч.: Слова на торжественные дни и праздники. М., 1787; Греческая грамматика. М., 1788. Пер.: *Авл Геллий*. Афинских ночей записки. М., 1787. 2 ч. [Пер. с лат.]; *Тертуллиан*. Защита христиан против язычников. М., 1802 [Пер. с лат.].

Лит.: *Смирнов С. И.* История Московской Славяно-греко-латинской академии. М., 1885. С. 294, 321, 336, 355–356; РБС. Т. 2. С. 371; *Венгеров С.* Русские книги. СПб., 1897. С. 468; *он же*. Словарь. Т. 1. С. 854–855; *Губонин М.* История русской иерархии. Ч. 1. Ркп. / ПСТБИ; *Сергий (Петров)*, архиеп. История Воронежской епархии от ее учреждения до наших дней. Воронеж; Минск; Од., 1961–1968. С. 473–474. Ркп. / МДА; *Ленкин М. П.* Иванов Алексей // Словарь русских писателей XVIII в. Л., 1988. С. 348.

А. Н. Акиншин,
иером. Митрофан (Шкурин),
П. Н. Г.

АФНАСИЙ (Киккотис, греч. Κικκώτης; род. 16.04.1959, Морфу, Кипр), еп. Киринский, экзарх Александрийского Патриарха в Москве. Постриженник ставропигиального Киккского мон-ря. Получил высшее образование в Афинском ун-те (богословский фак-т) и в Национальной консерватории (фак-т визант. музыки). Продолжил образование в Сорбонне (Université de Paris 1 – Panthéon – Sorbonne), где изучал историю визант. цивилизации, историю



Афанасий (Киккотис), еп. Киринский

поствизант. периода и лат. Востока. Имеет также диплом по библиотечному делу (специальность — классификация архивных материалов).

В 1976 г. рукоположен во диакона, в 1984 г. — во пресвитера (с возведением в сан архимандрита). Пребывал в течение ряда лет эфором и членом игуменского совета Киккского мон-ря. Занимался организацией работы и систематизацией фондов б-ки и архива Киккского мон-ря. В течение 7 лет преподавал в ДС ап. Варнавы (Никосия), работал преподавателем Закона Божия в средних учебных заведениях Кипра.

29 сент. 1997 г. решением Свящ. Синода Александрийского Патриархата А. назначен экзархом Папы и Патриарха всея Африки при Патриархе Московском и всея Руси и настоятелем подворья Александрийской Православной Церкви при храме Всех святых на Кулишках (Славянская пл., 2). Подворье было торжественно открыто 24 апр. 1999 г., во время офиц. визита Александрийского Патриарха Петра VII. 28 нояб. 1999 г. А. хиротонисан во епископа Киринского. Кирина, или Кириная (совр. араб. Шаххат, Ливия), — второй город в Африке после Александрии, в к-ром проповедовал ап. Марк, в наст. время является титулярной епископией Александрийской Православной Церкви. По благословению Киккского мон-ря А. привез с Кипра на подворье 2 ковчега с мощами святых (первый содержит частицу мощей свт. Николая, архиеп. Мир Ликийских, второй — прмц. Параскевы, мч. Трифона, мч. Маманта, мч. Мины, сщмч. Антипы, еп. Пергамского, ап. Филимона, мч. Онисифора, вмч. Артемия, сщмч.

Харалампия, сщмч. Поликарпа, еп. Смирнского, ап. Филиппа, мч. Саввы Стратилата). Архиерейское богослужение на подворье совершается на греч. и рус. языках, исполняются визант. песнопения.

А. — издатель сборника документов из архива Киккского мон-ря, автор ряда работ по истории Кипра и истории визант. музыки, а также исследований греч. рукописей (напр., Киккская Псалтирь 1472/74 г. Hieros. Patr. 111), автор сборников стихотворений «Πρωτόλεια» («Первые пробы»), «Μετεώρισις» («Парение»), «Κένωσις ἐνοδία» («Путем самоуничтожения»), «Ἐρωῆς ἔκχυσις» («Бурный поток»).

В 1999 г. под рук. А. при подворье (совместно с Московским об-вом греков) открыта школа греч. языка, деятельность к-рой является большим вкладом в развитие русско-греч. культурных связей.

Соч.: *Οἱ πρότοι εἰκοσι ψαλμοὶ τοῦ ψαλτηρίου τοῦ Συμεῶν Κικκώτου* // Ἐπετηρίς Κέντρου Μελετῶν Ἱερᾶς Μονῆς Κύκκου. 1993. Ν 2; *Πρωτόλεια*. Λευκωσία, 1995; *Μετεώρισις*. Λευκωσία, 1997; *Κένωσις ἐνοδία*. Λευκωσία, 1998; *Ἀνέκδοτα Ἐγγράφα τοῦ ἐν Γεωργίᾳ Μετοχίου τῆς Ἱερᾶς Μονῆς Κύκκου*. Λευκωσία, 1998. (Ἀρχεῖον τῆς Ἱερᾶς Μονῆς Κύκκου, Τ 3); *Ἐρωῆς ἔκχυσις*. Λευκωσία, 1999 и др.

Н. Г. Николау

АФНАСИЙ (Корчанов Андрей Лазаревич; 1746, слобода Лебединская Сумского полка — 14.12.1825, Пенза), еп. Пензенский и Саратовский. Из дворян. По окончании Киевской Академии (1777) был оставлен при ней учителем лат. грамматики, затем последовательно преподавал в академии поэзию (с 1782), риторику (с 1785), франц. язык и философию (с 1790). 1 июля 1778 г. в *киевском Братском мон-ре* пострижен в монашество с именем А., 6 авг. того же года рукоположен во иеродиакона, 6 нояб. 1792 г. — во иеромонаха. 22 апр. 1793 г. назначен префектом академии и игуменом козлецкого Георгиевского мон-ря в Черниговском наместничестве. В 1795 г. стал вице-ректором академии. С 10 июня 1797 г. игумен *киевского Выдубицкого мон-ря*, с 1798 г. в сане архимандрита. 21 марта 1799 г. назначен ректором Черниговской ДС и настоятелем *Елецкого черниговского мон-ря*.

5 сент. 1811 г. А. был хиротонисан во епископа Пензенского и Саратовского. Во время Отечественной войны 1812 г. по его распоряжению в храмах епархии священники выступали



с патриотическими проповедями, храмы должны были сдавать деньги «на одежду и продовольствие ратников, оказавших свое желание на защиту отечества». А. внес на эти цели 1 тыс. р. В ознаменование победы в войне по инициативе А. и горожан 30 авг. 1815 г. в Саратове состоялась закладка собора во имя св. Александра Невского. При А. в Пензенской епархии было сооружено и перестроено более 40 храмов. Летом 1813 г. А. предпринял поездку по епархии, в июле 1814 г. благословил закладку Преображенского мон-ря в Саратове вместо сгоревшего в 1811 г. К маю 1816 г. строительство обители было закончено, она была возведена во 2-й класс, наделена земельными участками. Братию, а также утварь и ризницу перевели из упраздненного переяславского Вознесенского мон-ря Полтавской губ. В 1816–1818 гг. А. вступил в конфликт с саратовским губернатором А. Д. Панчулидзевым, к-рый под влиянием состоятельных купцов-старообрядцев не поддержал прошение архиерея о предоставлении мон-рю дополнительных земель. В авг. 1818 г. указом Сената мон-рю были выделены просимые земли.

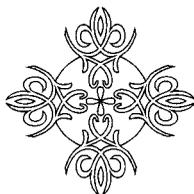
А. в отличие от своих предшественников, епископов *Гаия (Такова)* и *Моисея (Близнецова-Платонова)*, прилагал много усилий для борьбы со *старообрядчеством*, широко распространенным в Саратовском крае, где помимо *Иргизских мон-рей* существовали сотни старообрядческих общин, а также с сектантством, особенно с *молоканами*. А. пресекал попытки строительства старообрядческих часовен и молитвенных домов, рекомендовал благочинным при обозрении храмов епархии приглашать с собой «учительного» священника, т. е. миссионера. По инициативе А. впервые в епархии начали составлять обличительные антистарообрядческие и антисектантские сочинения: в 1816 г. А. направил в Московский цензурный комитет основанное на документальных источниках соч. «Догматы, молоканскую ересь содержащие», однако цензура не позволила печатать книгу из-за ее резкого тона. Во многом благодаря А. в янв. 1818 г. Сенат издал указ, запрещающий строительство старообрядческих часовен. В 1816 г. А. учредил Пензенское, в 1817 г. — Саратовское отделения Российского *Библейского об-ва* для распространения Свящ.

Писания «между магометанами и язычниками, в епархии обитающими».

Забываясь о материальном положении Пензенских архиереев, А. ввел налог на ставленников. Часть этого налога поступала на содержание певчих и лиц, входивших в архиерейскую свиту, др. часть А. откладывал на приобретение дома для архиерея; собранные т. о. 3 тыс. р. при удалении на покой он сдал в консисторию. 8 сент. 1819 г. А. по собственному прошению был уволен на покой с пребыванием в Пензе. После приезда в епархию нового еп. *Иннокентия (Смирнова)* А. оказывал ему помощь в делах епархиального управления. А. похоронен в кафедральном соборе Пензы.

Арх.: *Здравомыслов*. Словарь иерархов. Л. 261. Ист.: Саратовская летопись // Саратовский край: Ист. очерки, восп., мат-лы. Саратов, 1893. С. 59–61.

Лит.: Пензенские духоворцы в 1816 году // РА. 1889. Кн. 2. С. 189, 383; РБС. Т. 2. С. 371; *Ефимов А., свящ.* Черниговский Елецкий мон-рь. Чернигов, 1903. С. 134–136; *Котович А.* Духовная цензура в России. СПб., 1909. С. 48–49; *Мануил.* Русские иерархи, 992–1892. Ч. 1. С. 314–315; *Ермолаев В.* Пензенский край в Отечественной войне 1812 года. Пенза, 1945. С. 11–13; *Новиков А. П., Барзилов С. И.* Святители земли Русской: Биограф. очерки Саратовских архиереев. Саратов, 2000. С. 109–137.



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	Екклесиаст
Есф	Книга Есфирь
Зах	Книга пророка Захарии
Иез	Книга пророка Иезекииля
Иер	Книга пророка Иеремии
Иов	Книга Иова
Иоил	Книга пророка Иоила
Иона	Книга пророка Ионы
Ис	Книга пророка Исаии
Исх	Исход
Иф	Книга Иудифь
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
Ос	Книга пророка Осии
1, 2, Пар	Книги Паралипоменон — 1 и 2-я
Песн	Песнь песней Соломона
Плач	Плач Иеремии
Посл Иер	Послание Иеремии
Прем	Книга Премудрости Соломона
Притч	Притчи Соломона
Пс	Псалтирь, псалом
Руфь	Книга Руфь
Сир	Книга Иисуса, сына Сирахова
Соф	Книга пророка Софонии
Суд	Книга Судей
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 Апостолов
Евр	Послание к Евреям

Еф	Послание к Ефессянам
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 и 2-е
Лк	Евангелие от Луки
Мк	Евангелие от Марка
Мф	Евангелие от Матфея
Откр	Откровение ап. Иоанна Богослова (Апокалипсис)
1, 2 Пет	Послания ап. Петра — 1 и 2-е
Рим	Послание к Римлянам
1, 2 Тим	Послания к Тимофею — 1 и 2-е
Тит	Послание к Титу
1, 2 Фес	Послания к Фессалоникийцам (Солуньянам) — 1 и 2-е
Флм	Послание к Филимону
Флп	Послание к Филиппийцам
Творения мужей апостольских	
Игн. Еф.	<i>Игнатий Богоносец.</i> Послание к Ефессянам
Игн. Магн.	<i>Игнатий Богоносец.</i> Послание к Магнезийцам
Игн. Рим.	<i>Игнатий Богоносец.</i> Послание к Римлянам
Игн. Смирн.	<i>Игнатий Богоносец.</i> Послание к Смирнянам
Игн. Тралл.	<i>Игнатий Богоносец.</i> Послание к Траллийцам
Игн. Филад.	<i>Игнатий Богоносец.</i> Послание к Филадельфийцам
1, 2 Климент.	<i>Климент Римский.</i> Послания 1 и 2-е
Полик. Смирн.	<i>Поликарп Смирнский.</i> Послание к Филиппийцам
Правила святых апостолов, правила (и наименования) Вселенских Соборов	
Ап.	Правила святых апостолов (Апостольские правила)
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,

IV Всел., Халкид.	Ефесский (431) Вселенский Собор 4-й, Халкидонский (451)
V Всел.	Вселенский Собор 5-й, Константинопольский (553)
VI Всел.	Вселенский Собор 6-й, Константинопольский (681)
VII Всел.	Вселенский Собор 7-й, 2-й Никейский (783–787)
Трул.	Вселенский Собор 5–6-й [Пято-Шестой] (Трулльский) (691–692)
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 314–325)
Сардик.	Сардикский (Сердикский) (343)
Правила святых отцов	
Амф.	Правило свт. Амфилохия
Анаст.	Ответ Анастасия, Патриарха Антиохийского
Афан.	Правила свт. Афанасия Великого, архиеп. Александрийского
Васил.	Правила свт. Василия Великого, архиеп. Кесарийского
Генн. Посл.	Окружное послание свт. Геннадия, Патриарха Константинопольского
Григ. Наз.	Правило свт. Григория Назианзина (Богослова)
Григ. Неок.	Правила свт. Григория, архиеп. Неокесарийского
Григ. Нис.	Правила свт. Григория, еп. Нисского
Дион.	Правила свт. Дионисия, архиеп. Александрийского
Иоан. Злат.	<i>Свт. Иоанн Златоуст.</i> Беседа на Ефес.

Иоан. П.	Правила свт. Иоанна Постника, Патриарха Константинопольского	АПН РФ	Академия педагогических наук Российской Федерации (Москва)	ВЦУ	Высшее церковное управление (обновленческое)
Кир.	Правила свт. Кирилла, архиеп. Александрийского	АПРФ	Архив Президента Российской Федерации	ВЧК	Всероссийская Чрезвычайная комиссия по борьбе с контрреволюцией, саботажем и преступлениями по должности (также — ЧК)
Ник. Исп.	Правила свт. Никифора Исповедника, Патриарха Константинопольского	АХ	Академия художеств	ГАОО	Государственный архив Архангельской области
Ник. К-поль.	Правила Николая Исповедника, Патриарха Константинопольского	БАН	Библиотека Академии наук	ГАОСО	Государственный архив административных органов Свердловской области
Петр Ал.	Правила свт. Петра, архиеп. Александрийского	ВВЦУ	Временное высшее церковное управление (в 1918–1922 — в рус. епархиях, территориях к-рых были заняты Белыми армиями)	ГАВО	Государственный архив Вологодской области
Тарас. Посл.	Послание свт. Тарасия, Патриарха Константинопольского, к папе Римскому Адриану I	ВГИАХМЗ	Вологодский государственный историко-архитектурный и художественный музей-заповедник	ГАИМК	Государственная академия истории материальной культуры
Тимоф.	Правила Тимофея, еп. Александрийского	ВКП(б)	Всесоюзная коммунистическая партия (большевиков)	ГАКО	Государственный архив Курской области
Феоф.	Правила Феофила, архиеп. Александрийского	ВЛКСМ	Всесоюзный ленинский коммунистический союз молодежи	ГАНО	Государственный архив Новгородской области
Кумранские рукописи					
1QGenAp	Апокрифическая кн. Бытия	ВМДПНИ	Всероссийский музей декоративно-прикладного и народного искусства	ГАОО	Государственный архив Орловской области
1QH	«Благодарственные гимны»	ВНИИТАГ	Всероссийский научно-исследовательский институт теории архитектуры и градостроительства (Москва)	ГАПО	Государственный архив Пермской области
1QM	«Война сынов света против сынов тьмы»			ГАРО	Государственный архив Рязанской области
1QpHab	Комментарий на Книгу пророка Аввакума			ГАРФ	Государственный архив Российской Федерации (бывш. ЦГАОР)
1QS	Устав общины	ВОЛРС	Вольное общество любителей российской словесности	ГАСО	Государственный архив Сумской области
1QSa	«Две колонки» (дополнения к Уставу общины)	ВООПИК	Всероссийское Общество охраны памятников истории и культуры	ГАТО	Государственный архив Тамбовской области
1Qsb	«Благословения» (дополнения к Уставу общины)	ВСМЗ	Государственный Владимиро-Суздальский историко-архитектурный и художественный музей-заповедник	ГАХН	Государственная академия художественных наук
CD	«Дамасский документ»			ГАЯО	Государственный архив Ярославской области
Аббревиатуры учреждений, организаций и обществ					
ААН	Архив Академии наук	ВСЦ	Всемирный Совет Церквей	ГБЛ	Государственная библиотека СССР им. В. И. Ленина (ныне Российская государственная библиотека: РГБ)
АА СССР	Академия архитектуры СССР	ВХНРЦ	Всероссийский художественный научно-реставрационный центр им. акад. И. Э. Грабаря	ГИМ	Государственный Исторический музей (Москва)
АВНПР	Архив внешней политики России	ВХУТЕИН	Всероссийский художественно-технический институт	ГИТИС	Государственный институт театрального искусства (Москва)
АГМДЗиНИ	Архангельский государственный музей деревянного зодчества и народного искусства	ВХУТЕМАС	Всероссийские художественно-технические мастерские	ГЛИМ	Государственный литературный музей (Москва)
АМЕМ	Археологический музей Елеонского мон-ря (РПЦЗ) в Иерусалиме	ВЦИК	Всероссийский Центральный Исполнительный комитет	ГМЗК	Государственный музей-заповедник «Коломенское» (Москва)
АМИИ	Архангельский музей изобразительных искусств (с 1995 государственное музейное объединение «Художественная культура Русского Севера»)	ВЦНИЛКР	Всероссийская центральная научно-исследовательская лаборатория по консервации и реставрации музейных художественных ценностей	ГМЗ «Петергоф»	Государственный художественно-архитектурный музей-заповедник «Петергоф»
АН	Академия наук			ГМЗ «Царское Село»	Государственный музей-заповедник «Царское Село»
АОКМ	Архангельский областной краеведческий музей	ВЦС	Высший церковный совет	ГМЗРК	Государственный музей-заповедник «Ростовский



ГМИГ	Кремль» (Ростов Великий)	ГЦХРМ	музей им. А. А. Бахрушина (Москва)	КГКМ	Карельский государственный краеведческий музей
ГМИИ	Государственный музей истории Грузии		Государственные центральные художественные научно-исследовательские реставрационные мастерские (ныне ВХНРЦ) (Москва)	КДА	Киевская Духовная Академия
ГМИНВ	Государственный музей искусства народов Востока (Москва)	ГЭ	Государственный Эрмитаж (Санкт-Петербург)	КЕЦ	Конференция европейских Церквей
ГМИР	Государственный музей истории религии (Санкт-Петербург)	ДКНБ	Департамент Комитета национальной безопасности Республики Казахстан (Павлодар)	КИАМЗ	Каргопольский историко-архитектурный и художественный музей-заповедник
ГМИС	Государственный музей истории г. Санкт-Петербурга	Дмитлаг	Система исправительно-трудовых лагерей с управлением в г. Дмитрове (Московская обл.)	КИАХМЗ	Костромской Государственный объединенный историко-архитектурный музей-заповедник (Ипатьевский мон-рь)
ГММК	Государственный историко-культурный музей-заповедник «Московский Кремль»	ЕГИМА	Ереванский государственный исторический музей Армении	КККМ	Красноярский краевой краеведческий музей
ГМТ	Государственный музей им. Л. Н. Толстого (Москва)	ЕМИИ	Екатеринбургский музей изобразительных искусств	КМРИ	Киевский музей русского искусства
ГНИИР	Государственный научно-исследовательский институт реставрации МК РФ (Москва)	ЗИАХМ	Звенигородский историко-архитектурный и художественный музей	КНБ	Комитет национальной безопасности (Республика Казахстан)
ГНИМА	Государственный научно-исследовательский музей архитектуры им. А. В. Щусева (Москва)	ИАНАНУ	Институт археологии Национальной Академии наук Украины (Киев)	КПСС	Коммунистическая партия Советского Союза
ГПБ	Государственная Публичная библиотека СССР им. М. Е. Салтыкова-Щедрина (ныне Российская Национальная библиотека: РНБ) (Санкт-Петербург)	ИАРАН	Институт археологии РАН (Москва)	КХМ	Калужский художественный музей
ГПИБ	Государственная Публичная историческая библиотека (Москва)	ИВИ РАН	Институт всеобщей истории РАН (Москва)	ЛГПИ	Ленинградский государственный педагогический институт им. А. И. Герцена
ГПНТБ СО РАН	Государственная Публичная научно-техническая библиотека Сибирского отделения РАН (Новосибирск)	ИИИ РАН	Институт истории искусства РАН (Москва)	ЛДА	Ленинградская Духовная Академия (ныне СПбДА)
ГПУ	Государственное политическое управление при НКВД РСФСР (также — ОГПУ)	ИИМК РАН	Институт истории материальной культуры РАН (Санкт-Петербург)	ЛИМ	Львовский государственный исторический музей
ГРМ	Государственный Русский музей (Санкт-Петербург)	ИКДП	Институт истории, документа и письма (Санкт-Петербург)	ЛНБ	Львовская научная библиотека
ГТГ	Государственная Третьяковская галерея	ИМЛИ	Институт мировой литературы РАН (Москва)	МАО	Московское археологическое общество
ГУГ	Государственный университет Грузии (Тбилиси)	ИНИОН	Институт научной информации по общественным наукам РАН	МВД	Министерство внутренних дел
ГЦММК	Государственный центральный музей музыкальной культуры им. М. И. Глинки (Москва)	ИРИ РАН	Институт российской истории РАН (Москва)	МГАМИД	Московский главный архив Министерства иностранных дел (1832–1920, ныне РГАДА)
ГЦТМ	Государственный центральный театральный музей им. А. А. Бахрушина (Москва)	ИРЛИ (ПД)	Институт русской литературы (Пушкинский Дом) (Санкт-Петербург)	МГИАИ	Московский Государственный историко-архитектурный институт
		ИТЛ	Исправительно-трудовой лагерь	МГПИ	Московский государственный педагогический институт им. В. И. Ленина (ныне МГПУ)
		КазДА	Казанская Духовная Академия	МГУ	Московский государственный университет им. М. В. Ломоносова
		Карлаг	Комплекс исправительно-трудовых лагерей с управлением в г. Караганде	МГУ НБ	Научная библиотека им. А. М. Горького
		КБМЗ	Кирилло-Белозерский музей-заповедник	МГХИ	Московского государственного университета им. М. В. Ломоносова
		КГБ	Комитет государственной безопасности СССР (также МГБ)	МДА	Московский Государственный художественный институт им. В. И. Сурикова
					Московская Духовная Академия



МДБК	Музей древнебелорусской культуры Института искусствознания, этнографии и фольклора Академии наук Республики Беларусь (Минск)	НХМ	Национальный художественный музей (Минск)	РГБ	политической истории (бывш. РЦХИДНИ) Российская государственная библиотека (бывш. ГБЛ)
МИГМ	Музей истории г. Москвы	ОИДР	Общество истории и древностей российских при Московском университете	РГГУ	Российский государственный гуманитарный университет
МИИРК	Музей изобразительных искусств Республики Карелия	ОЛДП	Общество любителей духовного просвещения	РГИА	Российский государственный исторический архив
МИК	Музей истории г. Киева	ОЛРС	Общество любителей русской словесности при Московском университете	РГО	Русское географическое общество
МИО	Московское историческое общество	ОЛЯ РАН	Отделение литературы и языка РАН	РМО	Русское музыкальное общество
МИФЛИ	Московский институт философии, литературы и искусства	ОПИ НГОМЗ	Отдел письменных источников Новгородского государственного музея	РНБ	Российская национальная библиотека им. М. Е. Салтыкова-Щедрина (бывш. ГПБ) (Санкт-Петербург)
МИХМ	Муромский историко-художественный и мемориальный музей	ОРЯС РАН	Отделение русского языка и словесности РАН	РПЦ	Русская Православная Церковь
МКХА	Международные конгрессы христианской археологии	ОСО при ОГПУ	Особое совещание при ОГПУ	РПЦЗ	Русская Православная Церковь за границей
МП	Московский Патриархат	ПГХГ	Пермская государственная художественная галерея	РЦХИДНИ	Российский центр хранения и изучения документов новейшей истории
МСПЦ	Музей Сербской Православной Церкви (Белград)	ПЗИХМЗ	Переславль-Залесский историко-художественный музей-заповедник	РЯАХМЗ	Ростово-Ярославский архитектурно-художественный музей-заповедник (ныне Государственный музей-заповедник «Ростовский Кремль»)
МФ	Историко-биографический музей священника Павла Флоренского	ПИАМ	Псковский историко-архитектурный музей-заповедник	РязХМ	Рязанский областной художественный музей
НАРК	Национальный архив Республики Карелия	ПОКМ	Пермский областной краеведческий музей	САХМ	Свияжский архитектурно-художественный музей, филиал Государственного музея изобразительных искусств Республики Татарстан
НАТО	Организация Североатлантического пакта	ПШО	Православное Палестинское общество	СБУ	Служба безопасности Украины
НБ НАНУ	Научная библиотека Национальной Академии наук Украины (Киев)	ПСТБИ	Православный Свято-Тихоновский богословский институт (Москва)	СГИАПМЗ	Соловецкий государственный историко-архитектурный и природный музей-заповедник
НБВ	Национальная библиотека в Варшаве (Польша)	ПФА РАН	Санкт-Петербургский филиал Архива РАН	СГИХМ	Серпуховской государственный историко-художественный музей
НБКМ	Народная библиотека «Кирил и Методий» (София, Болгария)	РАИК	Русский Археологический институт в Константинополе	СИХМ	Сольвычегодский историко-художественный музей
НБУВ ИР	Национальная библиотека Украины им. В. И. Вернадского.	РАИМК	Российская академия по исследованию материальной культуры	СЛОН	Соловецкий лагерь особого назначения
НГОМЗ	Институт рукописей Новгородский государственный объединенный архитектурно-художественный музей-заповедник	РАН	Российская Академия наук	СНК (Совнарком)	Совет народных комиссаров
НКВД	Народный комиссариат внутренних дел РСФСР	РАНИОН	Российская ассоциация научно-исследовательских институтов общественных наук	СОКМ	Свердловский областной краеведческий музей
НКПИКЗ	Национальный Киево-Печерский историко-культурный заповедник	РАО	Российское Археологическое общество	СПБГИА	Санкт-Петербургский государственный исторический архив
НМИУ	Национальный музей истории Украины (Киев)	РГАДА	Российский государственный архив древних актов (бывш. ЦГАДА)	СПБГУ	Санкт-Петербургский государственный университет
НМ(Л)	Национальный музей (Львов)	РГАКФД	Российский государственный архив кинофотодокументов		
НСНРПМ	Новгородская специальная научно-реставрационная производственная мастерская	РГАЛИ	Российский государственный архив литературы и искусства (бывш. ЦГАЛИ)		
		РГАСПИ	Российский государственный архив социально-		



СПбДА	Санкт-Петербургская Духовная Академия	ЦГАЛИ	Центральный государственный архив литературы и искусства (ныне РГАЛИ)	Солов. Строг.	Соловецкое собрание Собрание гр. С. Г. Строганова
СПбФИА РАН	Санкт-Петербургский филиал Института археологии РАН	ЦГАМО	Центральный государственный архив Московской области	Устюж.	Устюжское собрание
СПбФИРИ РАН	Санкт-Петербургский филиал Института российской истории РАН	ЦГББ	Центральная государственная библиотека в Бухаресте	Барс. Воскр.	ГИМ Собрание Е. В. Барсова Собрание Воскресенского Новоиерусалимского монастыря
СПГИАХМЗ	Сергиев-Посадский государственный историко-архитектурный и художественный музей-заповедник	ЦГИА	Центральный государственный исторический архив (ныне РГИА)	Греч.	Синодальное собрание греческих рукописей, фонд, описанный архим. Влади-миром (Филантроповым)
ТГОМ	Тверской государственный объединенный музей	ЦГИАМ	Центральный государственный исторический архив г. Москвы	Епарх. Забел. Колоб. Муз. Новоспасск.	Епархиальное собрание Собрание И. М. Забелина Собрание Н. Я. Колобова Музейное собрание Собрание Новоспасского монастыря
ТИМАХМ	Тихвинский историко-мемориальный и архитектурно-художественный музей	ЦГРМ	Центральные государственные реставрационные мастерские (Москва)	Син. Син. греч.	Синодальное собрание Синодальное собрание греческих рукописей
ТКГ	Тверская картинная галерея	ЦДНИ ВО	Центр документации новейшей истории Воронежской области	Увар. Усп.	Собрание гр. А. С. Уварова Собрание Успенского собора
ТМИИ	Музейное объединение «Тульский музей изобразительных искусств»	Центр «Жизнь»	Православный медико-просветительский центр «Жизнь» (Москва)	Хлуд. Чертк. Чуд.	Собрание А. И. Хлудова Собрание А. Д. Черткова Собрание Чудова монастыря
ТОКГ	Тверская областная картинная галерея	ЦИАМ	Церковный историко-археологический музей (София)	Щук.	Собрание П. И. Щукина
ТСЛ	Свято-Троицкая Сергиева лавра (Сергиев Посад)	ЦМиАР	Центральный музей древнерусского искусства им. прп. Андрея Рублева (Москва)	Тихомир.	ГПНТБ СО РАН Собрание М. Н. Тихомирова
УАПЦ	Украинская автокефальная православная Церковь	ЦНБ АНУ	Центральный музей древнерусского искусства им. прп. Андрея Рублева (Москва)	Дуйчев	Центр славяно-византийских исследований им. И. Дуйчева (София)
УИХМ	Угличский историко-художественный музей	ЦНЦ	Центральная научная библиотека Академии наук Украины (ныне НБ НАНУ) (Киев)	Бобк. Перетц.	ИРЛИ(ПД) Собрание Е. А. Бобкова Собрание акад. В. Н. Перетца
УПЦ(К)	Украинская Православная Церковь (Киевский Патриархат)	ЧерМО	Церковно-научный центр «Православная энциклопедия» (Москва)	Кекел.	Институт рукописей им. К. Кекелидзе АН Грузии (Тбилиси)
УПЦ(М)	Украинская Православная Церковь (Московский Патриархат)	ЮПКМ	Череповецкое музейное объединение	Матен.	Институт древних рукописей им. Месропа Маштоца — Матенадаран (Ереван)
УГУ	Уральский государственный университет (Екатеринбург)	ЯГУАК	Юрьев-Польский районный краеведческий музей	Древл.	РГАДА Государственное Древлехранилище
УКНМ	Усть-Кубенский народный музей (Вологодская обл.)	ЯИАМЗ	Ярославская губернская учено-архивная комиссия	Тип.	Собрание Московской Синодальной типографии
ФБОН	Фундаментальная библиотека общественных наук АН СССР	ЯХМ	Ярославский историко-архитектурный музей-заповедник	Больш.	РГБ Собрание Т. Ф. и С. Т. Большаковых
ХАЗУ	Хорватская академия знаний и уметности (Загреб)		Ярославский художественный музей		
ХМК	Христианская молодежная конференция				
ХНБ	Харьковская научная библиотека	Рукописные фонды музеев и библиотек			
ЦАК (МДА)	Церковно-археологический кабинет при Московской Духовной Академии	БАН			
ЦАМ (СПбДА)	Церковно-исторический музей при С.-Петербургской Духовной Академии	Арханг. Арх. ком. Дружин. Мордв. РАИК	Архангельское собрание Собрание Археографической комиссии Собрание В. Г. Дружинина Собрание И. П. Мордвинова Собрание Русского археологического института в Константинополе		
ЦАМО	Центральный архив Министерства обороны РФ				
ЦГАДА	Центральный государственный архив древних актов (ныне РГАДА)				



Вол.	Собрание Иосифо-Волоколамского монастыря	Ann Arbor.	University of Michigan — Мичиганский ун-т (Анн Арбор, США)	Colon.	Universitätsbibliothek — Университетская б-ка (Кёльн)
Григор.	Собрание В. И. Григоровича	Ath.	Афонские рукописи (см. также по отдельным мон-рям)	CPolit. Bibl. Patr.	Б-ка Константинопольского Патриархата (Стамбул)
Егор.	Собрание Е. Е. Егорова	Athen. Ben.	Μουσείον Μπενάκης — Музей Бенакиса (Афины)	Crypt.	Biblioteca della Badia greca — Б-ка Греческого мон-ря (Гроттаферрата)
МДА	Собрание Московской Духовной Академии	Athen. Bibl. Nat.	Ἐθνικὴ Βιβλιοθήκη τῆς Ἑλλάδος — Греческая Национальная б-ка (Афины)	Cutl.	Μονὴ Κουτλουμουσίου — Кутлумушский мон-рь Преображения Господня (Афон)
Овчин.	Собрание П. А. Овчинникова	Athen. Bibl. Parl.	Βουλῆς — Б-ка Греческого Парламента (Афины)	Cypr.	Βιβλιοθήκη Ἀρχιεπισκοπῆς Λευκωσίας — Б-ка Кипрской Архиепископии (Никосия)
Олон.	Собрание Олонецкой духовной семинарии	Baltim.	Walters Art Gallery — Художественная галерея Уолтера (Балтимор, США)	Damask. Umayy. Dionys.	Собрание рукописей мечети Омейядов (Дамаск) Μονὴ Διονυσίου — мон-рь Дионисиат (Афон)
Рогож.	Собрание Рогожского старообрядческого кладбища	Basil.	Universitätsbibliothek — Университетская б-ка (Базель)	Doch.	Μονὴ Δοχειαρίου — мон-рь Дохиар (Афон)
Рум.	Собрание гр. Н. П. Румянцева	Berlin. Mus.	Staatliches Museum — Берлинский гос. музей	Dresd.	Sächsische Landesbibliothek — Б-ка земли Саксония (Дрезден)
Сев. греч.	Собрание П. И. Севастьянова	Berlin. SB.	Kupferstichkabinett — Берлинская гос. б-ка	Espth.	Μονὴ Ἐσφιγμένου — Мон-рь Эсфигмен (Афон)
Тихонр.	Собрание Н. С. Тихонравова	BNF	Bibliothèque Nationale de France — Национальная б-ка Франции (Париж)	Freer.	Smithsonian Institution, Freer Gallery of Art — Галерея искусств Фрир (Вашингтон)
Троиц.	Собрание библиотеки Троице-Сергиевой лавры	Bodl.	Bodleian Library — Бодлеянская б-ка (Оксфорд)	Gennad.	Γεννάδειον — Геннадиевская б-ка (Афины)
Унд.	Собрание В. М. Ундольского	Baroc.	Barocciana — Бароккианское собрание	Goth.	Universitätsbibliothek — Университетская б-ка (Гёттинген)
Фаддеев	Собрание И. М. Фаддеева	Clark.	Clarke collection — Собрание Кларка	Gregor.	Μονὴ Γρηγορίου — Мон-рь св. Григория (Афон)
Чув.	Собрание М. И. Чуванова	Dorvill.	Dorvilliana — Дорвиллианское собрание	Guelf.	Herzog August-Bibliothek — Б-ка герцога Августа (Вольфенбюттель)
	РГИА	Holkh.	Holkhamensis — Собрание Гольхама	Harv.	Harvard College Library — Б-ка Гарвардского колледжа (Кембридж (Массачусетс), США)
Синод.	Собрание Синода	Laud.	Laudiana — Лаудианское собрание	Havn.	Køngelige Bibliotek — Королевская б-ка (Копенгаген)
	РНБ	Roe	Thomae Roe — Собрание Т. Роэ	Hieros. Patr.	Βιβλιοθήκη τοῦ Πατριαρχείου — Б-ка Иерусалимского Патриархата
Вяз. Q	Собрание кн. П. П. Вяземского	Bolon.	Bibliotheca Universitaria — Университетская б-ка (Болонья)	Hieros. Sab.	Μονὴ Ἁγίου Σάββα — Лавра св. Саввы Освященного (Иерусалим)
Гильф.	Собрание А. Ф. Гильфердинга	Bratisl.	Ústredná Knižnica Slovenskej Akadémie Vied, Úsek starej literatúry — Б-ка Словенской АН (Братислава)	Hieros S. Crucis.	Μονὴ Τιμίου Σταυροῦ — Мон-рь Св. Креста Господня (Иерусалим)
Кир.-Бел.	Кирилло-Белозерское собрание	Bruh.	Bibliotheca Regia — Королевская б-ка (Брюссель)	Iver.	Μονὴ Ἰβήρων — Иверский (Ивиرون) мон-рь Успения Богородицы (Афон)
Погод.	Собрание М. П. Погодина	Cantabr. S. Trin.	Trinity College — Колледж Св. Троицы (Кембридж, Великобритания)	Jerus. Arm.	The C. Gulbekian Library, Armenian Patriarchate of St. James, Jerusalem —
Солов.	Соловецкое собрание	Chalc.	Βιβλιοθήκη τοῦ Πατριαρχείου — Б-ка Халкинской богословской школы, ныне б-ка К-польского Патриархата		
Соф.	Софийское собрание	Panag. S. Trinit.	Μον-рь Богородицы Μον-рь Св. Троицы		
Тит.	Собрание А. А. Титова	Chil.	Μονὴ Χελωνδαρίου — Хиландарский мон-рь (Афон)		
Нежин.	Собрание историко-филологического ин-та [им.] кн. Безбородко в Нежине				
	ЦНБ НАНУ				
	Ярославский историко-архитектурный музей-заповедник				
ЯМЗ	Собрание рукописей				
Alexandr. Patr.	Βιβλιοθήκη τοῦ Πατριαρχείου — Б-ка Александрийского Патриархата				
Amant.	Βιβλιοθήκη Κ. Ἀμάντου — Собрание К. Амандоса (Афины)				
Ambros.	Biblioteca Ambrosiana — Амброзианская б-ка (Милан)				
Andr.	Μονὴ Ἁγίου Ἀνδρέου — Мон-рь св. Андрея (Афон)				
Angel.	Biblioteca Angelica — Б-ка Ангелика (Рим)				

Kalamat.	Б-ка Армянского Патриархата (Иерусалим) Ἀρχαιολογικὸν Μουσεῖον — Археологический музей (Каламата, Греция)	Monac.	Мон-рь Преображения (Метеоры, Греция) Bayerische Staatsbibliothek — Баварская гос. б-ка (Мюнхен)	Taurin.	Biblioteca Nazionale dell'Università— Национальная университетская б-ка (Турин, Италия)
Karakal.	Μονὴ Καρακάλλου — Каракалл, мон-рь святых апостолов Петра и Павла (Афон)	Neap.	Biblioteca nazionale centrale — Центральная национальная б-ка (Неаполь)	Vallic.	Biblioteca Vallicelliana — Б-ка Валличеллиана (Рим)
Kausokal.	Καυσοκαλύβιον — Кавсокаливитский мон-рь (Афон)	Palat.	Universitätsbibliothek — Университетская б-ка (Гейдельберг, Германия)	Vat.	Biblioteca Apostolica Vaticana — Ватиканская б-ка
Konstamon.	Κωνσταντινίου — Кастамонит, мон-рь св. Стефана (Афон)	Panorm.	Biblioteca Comunale — Муниципальная б-ка (Палермо, Италия)	Barber.	Barberini collezione — Собрание Барберини
Kosin.	Μονὴ Κοσινίτζης — Козиница, мон-рь Богородицы Икосифиниссы (Драма, Греция)	Pantel.	Μονὴ Παντελεήμονος — Русский мон-рь вмч. Пантелеимона (Афон)	gr.	Collezione greca — Собрание греческих рукописей
Lampr.	Βιβλιοθήκη Στ. Λάμπρου — Собрание С. Ламброса (Афины)	Pantokr.	Μονὴ Παντοκράτορος — Мон-рь Пантократора (Афон)	Ottob.	Ottobone collezione — Собрание Оттобоне
Laur.	Μονὴ Μεγίστης Λαύρας — Великая Лавра св. Афанасия (Афон)	Paris.	Bibliothèque Nationale de France — Национальная б-ка Франции (Париж)	Urb.	Urbino collezione — Собрание Урбино
Kathol.	Б-ка соборного храма (кафоликона)	Coislin.	Собрание Куалена (Coislin)	Vatop.	Μονὴ Βατοπεδίου — Ватопедский мон-рь (Афон)
Laurent.	Biblioteca Laurenziana — Лаврентианская б-ка (Флоренция)	Suppl.	Дополнительный фонд	Venez. Ist. Ellen.	Istituto Ellenico di Studi Bizantini e Post-Bizantini — Греческий ин-т византийских и поствизантийских исследований (Венеция)
Lesb. Leim.	Μονὴ Λεσιμόνος — мон-рь Лимонос (Лесбос)	Patm.	Μονὴ Ἁγίου Ἰωάννου τοῦ Θεολόγου — Мон-рь св. Иоанна Богослова (Патмос, Греция)	Venez. Mechit.	Biblioteca della Comunità Armena di Venezia («Mechitar») — Б-ка Конгрегации мхитаристов (Венеция)
Lips.	Universitätsbibliothek — Б-ка Лейпцигского ун-та	Paul.	Μονὴ Ἁγίου Παύλου — Мон-рь св. Павла (Афон)	Vindob.	Österreichische Nationalbibliothek — Австрийская национальная б-ка (Вена)
Loberd.	Μουσεῖον Λοβέρδου — Музей Ловерду (Афины)	Philoth.	Μονὴ Φιλοθέου — Мон-рь Филофей (Афон)	Hist.	Исторический фонд
Lond. Brit. Lib.	British Library — Британская б-ка (Лондон)	Phrantz.	Βιβλιοθήκη Α. Φραντζῆς — Собрание А. Францзиса (Афины)	Jur.	Юридический фонд
Add.	Additionales — Дополнительный фонд	S. Sepulcri.	Μετόχιον Παναγίου Τάφου — Собрание Святогробского подворья в К-поле — ныне в Греческой национальной б-ке (Афины)	Phil.	Философский фонд
Burn.	Bibliotheca Burneyana — Собрание Бёрни	Scorial.	Real Biblioteca de El Escorial — Королевская б-ка в Эскуриале (Мадрид)	Suppl.	Дополнительный фонд
Egerton.	Egerton collection — Собрание Эгертона	Sinait.	Μονὴ Ἁγίας Αἰκατερίνης — Монастырь св. вмч. Екатерины (Синай)	Theol.	Теологический фонд
Harl.	Bibliotheca Harleiana — Собрание Харли	Sinait. gr.	Рукописи греческие	Xen.	Μονὴ Ξενοφόντος — Мон-рь Ксенофонта (Афон)
Louvre	Musée du Louvre — Музей Лувр (Париж)	Sinait. slav.	Рукописи славянские	Xeropot.	Μονὴ Ξεροποτάμου — Мон-рь Ксиропотам (Афон)
Marc.	Biblioteca nazionale di S. Marco — Национальная б-ка св. Марка (Венеция)	Stauronik.	Μονὴ Σταυρονικήτα — Мон-рь Ставроникита (Афон)	Zoras	Βιβλιοθήκη Γ. Θ. Ζώρας — Собрание Г. Ф. Зораса (Афины)
Matrit.	Biblioteca Nacional — Национальная б-ка (Мадрид)	Stuttg.	Württembergische Landesbibliothek — Б-ка земли Баден-Вюртемберг (Штутгарт)	Zogr.	Μονὴ Ζωγράφου — Зографский мон-рь (Афон)
Mess.	Biblioteca Universitaria — Университетская б-ка (Мессина, Италия)				
Meteor.	Μονὴ Μεταμορφώσεως,				
Metamorph.	Μεγάλο Μετέωρο —				

Библиографические источники (периодические и продолжающиеся издания, энциклопедии и справочники, обзорные монографии, публикации памятников и т. п.)*

- ААЭ Акты, собранные в библиотеках и архивах Российской империи Археографического экспедицией АН. СПб., 1836. 4 т.
- Абрамович. Софийская б-ка *Абрамович Д. А.* Софийская библиотека. СПб., 1905–1910. 3 вып.
- Августин, блж. Творения *Августин, блж., еп. Иппонский.* Творения. К., 1901–1912². Брюссель, 1974^р. (Б-ка творений св. Отцов и учителей Церкви зап., изд. при КДА)
- Аверинцев. Антология *Аверинцев С. С.* От берегов Босфора до берегов Евфрата: Антология ближневосточной литературы I тысячелетия н. э. М., 1994
- Адарюков, Обольянинов. Словарь портретов *Адарюков В. Я., Обольянинов Н. А.* Словарь русских литографированных портретов / Сост. при участии и под ред. С. П. Виноградова. М., 1916. Т. 1: А–Д.
- АДСВ Античная древность и средние века. Свердловск, 1960–.
- АЕ Археографический ежегодник [за 1957–1992]. М., 1957–1994
- Азбучник *Грујић Р.* Азбучник Српске Православне Цркве / Приред. С. Милеуснић. Београд, 1993
- АЗР Акты, относящиеся к истории Западной России, собранные и изданные Археографическою комиссиею. СПб., 1846–1853. 5 т.
- АИ Акты исторические, собранные и изданные Археографическою комиссиею. СПб., 1841–1842. 5 т.
- АиФ Аргументы и факты: Газ. М., 1985–.
- АИЮС Архив историко-юридических и практических сведений, относящихся до России. М., 1850–1861. 4 кн.
- Акрополит. Летопись *Георгий Акрополит.* Летопись. СПб., 1863. (Виз. ист.; 10). (Изд.*: *Georgii Acropolitae Opera* / Ed. A. Heisenberg. Lpz., 1903. Stuttgart, 1978^р. Т. 1. Р. 3–189)
- Акты свт.Тихона Акты Святейшего Тихона, Патриарха Московского и всея Руси, позднейшие документы и переписка о каноническом преемстве высшей церковной власти, 1917–1943 / Сост. М. Е. Губонин; ПСТБИ. М., 1994
- Александровский. Указатель Церквей *Александровский М. И.* Указатель московских церквей. М., 1919. Ркп.
- Аммиан Марцеллин. История *Аммиан Марцеллин.* История / Пер. Ю. А. Кулаковский при участии проф. А. Сонни. К., 1906–1908. 3 т.; *он же.* Римская история. СПб., 1994². (Изд.: *Amiani Marcellini Regum gestarum libri qui supersunt* / Ed. W. Seyfarth. Lpz., 1978. 2 т.)
- Андреев. Христианская периодика *Андреев Г. Л.* Христианская периодическая печать на русском языке, 1801–1917 гг.: Библиогр. указ.: В 3 т. / Отв. ред. свящ. А. Н. Троицкий. Н. У., 1998
- Антонова, Мнева. Каталог *Антонова В. И., Мнева Н. Е.* Каталог древнерусской живописи XIV — нач. XVII в.: Опыт ист.-худож. классификации. М., 1963. 2 т.
- Апост. Постановл. Постановления Апостольские. Каз., 1864. (Изд. см.: Const. Ap.)
- Апост. пред. «Апостольское предание» св. Ипполита Римского / Пер. с лат. и предисл. свящ. П. Бубуруза // БТ. 1970. Сб. 5. С. 277–296. (Изд.: *Hippolyte de Rome. La Tradition apostolique* / Introd., trad. et not. par B. Botte. P., 1968². (SC; 11 bis))
- Апостол Апостол [служебный]. М.: Моск. Патриархия, 1990. Ц.-слав. шрифт
- Апракос Мстислава Великого Апракос Мстислава Великого / Под ред. Л. П. Жуковской. М., 1983
- АрхЮЗР Архив Юго-Западной России, издаваемый Временною комиссиею для разбора древних актов. К., 1863–1892. 14 т.
- АСЭИ Акты социально-экономической истории Северо-Восточной Руси конца XIV — начала XVI в. / Отв. ред. Б. Д. Греков. М., 1952–1964. 3 т.
- АФЗХ Акты феодального землевладения и хозяйства, XIV–XVI вв. / Подгот. Л. В. Черепнин. М., 1951–1961. 6 вып.
- Афонский патерик Афонский патерик, или Жизнеописание святых, на Святой Афонской горе просиявших. М., 1897, 1994^р. 2 ч.
- АЮЗР Акты, относящиеся к истории Южной и Западной России, собранные и изданные Археографическою комиссиею. К., 1863–1892. 15 т.
- Барсов. Сборник *Барсов Т. В.* Сборник действующих и руководственных церковных и церковно-гражданских постановлений по Ведомству православного исповедания. СПб., 1885
- Барсуков. Источники агиографии *Барсуков Н. П.* Источники русской агиографии. СПб., 1882. Lpz., 1970^р
- БВ Богословский вестник. Серг. П., 1892–1918, 1993–.
- Беседы в ОЛРС Беседы в Обществе любителей российской словесности. М., 1867–1871
- БЛДР Библиотека литературы Древней Руси. СПб., 1997–. Т. 1–.
- Богоматерь Владимирская: Сб. мат.-лов. Кат. выст. / ГТГ, ГММК. М., 1995
- Болотов. Лекции *Болотов В. В.* Лекции по истории Древней Церкви / Посмертн. изд. под ред. проф. А. Бриллиантова. СПб., 1907–1917. М., 1994^р. Т. 1: Введение в церковную историю; Т. 2: История Церкви в период до Константина Великого; Т. 3: История Церкви в период Вселенских Соборов. [Ч.] 1: Церковь и государство; [Ч.] 2: Церковный строй; Т. 4: История Церкви в период Вселенских Соборов; [Ч.] 3: История богословской мысли

* Надстрочные знаки после цифры в выходных данных означают: ², ⁶ — номер издания; " — переиздание (без номера, перенабор);^р — репринт. В сведениях об изданиях, продолжающих выходить, ставится —, после даты начала издания.

** В круглых скобках с пометой «Изд.» приводятся сведения об изданиях текста на языке оригинала. В случаях, когда указывается несколько изданий, в тексте ставится год издания, на которое дается отсылка.

- Большаков.* Подлинник иконописный / Изд. С. Т. Большаков, под ред. А. И. Успенского. М., 1903, 1998^p
- БТ Богословские труды. М., 1960-. Сб. 1-.
- Бутовский полигон Бутовский полигон, 1937-1938 гг.: Кн. памяти жертв полит. репрессий / Ин-т эксперимент. социологии. М., 1997-1998. Вып. 1-2
- Бухарев И.* Иконы *Бухарев И.* Чудотворные иконы Пресвятой Богородицы. М., 1901
- Васильев.* История *Васильев А. А.* История Византийской империи. СПб., 1998. 2 т.
- ВВ Византийский временник. СПб.; Пг.; Л., 1894-1928. 25 т.; М., 1947-. Т. 1(26)-.
- ВВД Вестник военного духовенства. СПб., 1890-1910
- ВДИ Вестник древней истории. М., 1937-1941, 1946-.
- ВЕ Вестник Европы. СПб., 1866-1918
- Венгеров.* Словарь *Венгеров С. А.* Критико-библиографический словарь русских писателей и ученых. СПб., 1889-1904. 6 т.
- Вениамин.* Новая скрижаль *Вениамин (Краснопевков-Румовский), архиеп.* Новая скрижаль. СПб., 1899¹⁶. М., 1992^p. 2 т.
- Вестн. РХД Вестник Русского христианского движения. П., 1991-. (1925-1990 - см. ВРСХД)
- ВИ Вопросы истории. М., 1945-.
- ВИД Вспомогательные исторические дисциплины: Сб. ст. Л., 1968-.
- Виз. ист. Византийские историки, переведенные с греческого при Санкт-Петербургской Духовной Академии. СПб., 1860-1862. 2 т.
- ВИИНУ Византийски извори за историју народа Југославије / Обр. Б. Ферјанчић. Београд, 1955-1971. 4 т.
- Виллардуэн.* Завоевание К-поля *Виллардуэн Ж. де.* Завоевание Константинополя / Пер., ст. и коммент. М. А. Заборова. М., 1993
- ВиР Вера и разум. X., 1884-1917
- ВиЦ Вера и Церковь. М., 1899-1910
- Владимир (Филантропов).* Описание *Владимир (Филантропов), архим.* Систематическое описание рукописей Московской Синодальной (Патриаршей) библиотеки. М., 1894. Ч. 1: Рукописи греческие
- ВМУ: ист. Вестник Московского ун-та. Сер.: история. М., 1960-.
- ВМЧ Великие Минеи-Четии, собранные Всероссийским митрополитом Макарием / Изд. Археогр. комиссиею. СПб.; М.; Freiburg, 1868-1916, 1997-1998. (Памятники славяно-русской письменности) Сентябрь, дни 1-13. СПб., 1868; Сентябрь, дни 14-24. СПб., 1869; Сентябрь, дни 25-30. СПб., 1883; Октябрь, дни 1-3. СПб., 1870; Октябрь, дни 4-18. СПб., 1874; Октябрь, дни 19-31. СПб., 1880; Ноябрь, дни 1-12. СПб., 1897; Ноябрь, дни 13-15. СПб., 1899; Ноябрь, день 16. М., 1910; Ноябрь, дни 16-17. М., 1911; Ноябрь, дни 18-22. М., 1914; Ноябрь, дни 23-25. М., 1916 (1917); Декабрь, дни 1-5. М., 1901; Декабрь, дни 6-17. М., 1904; Декабрь, дни 18-23. М., 1907; Декабрь, день 24. М., 1910; Декабрь, дни 25-31. М., 1912; Декабрь, день 31. М., 1914. (Вып. 14,
- тетр. 1 не до конца); Январь, дни 1-6. М., 1910; Январь, дни 6-11. М., 1914; Март, дни 1-11. Freiburg, 1997; Март, дни 12-25. Freiburg, 1998; Апрель, дни 1-8. М., 1910; Апрель, дни 8-21. М., 1912; Апрель, дни 22-30. М., 1916.
- ВНА Вопросы научного атеизма: Сб. М., 1966-1989. 39 вып.
- ВО Византийские очерки. М., 1961-.
- ВОИДР Временник Общества истории и древностей российских. М., 1849-1857. 25 т.
- ВОН Вестник общественных наук АН Арм. ССР. Ереван, 1943-.
- ВРЗЕПЭ Вестник Русского Западноевропейского Патриаршего экзархата. П., 1947, 1950-1989
- ВРСХД Вестник Русского студенческого христианского движения. Мюнхен и др., 1925-1990
- Вургафт, Ушаков.* Старообрядчество *Вургафт С. Г., Ушаков И. А.* Старообрядчество: Лица, предметы, события и символы: Опыт энцикл. словаря. М., 1996
- ВФ Вопросы философии. М., 1947-.
- ВФиП Вопросы философии и психологии. М., 1889-1918
- ВЧ Воскресное чтение. К., 1837-1912
- ВЯ Вопросы языкознания. М., 1952-.
- Гарднер.* *Гарднер И. А.* Богослужбное пение. Т. 1. Джорд., 1978; Т. 2. Мюнхен, 1982. Серг. П., 1998². 2 т.
- ГВ Губернские ведомости [требуется географическое определителя, напр.: Архангельские, Вологодские, Новгородские и т. д.]
- ГВНиП Грамоты Великого Новгорода и Пскова / Подгот. В. Г. Гейман, Н. А. Казакова, А. И. Копанев и др.; Под ред. С. Н. Валка. М.; Л., 1949
- Геннади.* Словарь писателей *Геннади Г.* Справочный словарь о русских писателях и ученых, умерших в XVIII и XIX столетиях, и список русских книг с 1725 по 1825 г. Berlin, 1876-1907. 4 т.
- Герман, свят.* Сказание *Герман Константинопольский, свят.* Сказание о Церкви и рассмотрение Тайнств. М., 1995. [Греч. и рус. текст]
- Глубоковский* *Глубоковский Н. Н.* Русская богословская наука в ее историческом развитии и новейшем состоянии. Варшава, 1928. М., 1992^p
- Голубинский.* История РЦ *Голубинский Е. Е.* История Русской Церкви. М., 1900-1911. 2 т. М., 1997-1998^p. 4 т.
- Канонизация святых *Голубинский Е. Е.* История канонизации святых в Русской Церкви. М., 1903², 1998^p
- Голубцов.* Чиновник *Голубцов А. П.* Чиновник новгородского Софийского собора. М., 1899
- Горский, Невоструев.* Описание *Горский А. В., прот., Невоструев К. И.* Описание славянских рукописей Московской Синодальной библиотеки. М., 1855-1917. 3 отд., 6 т.
- Гранат* Энциклопедический словарь Русского библиогр. ин-та «Бр. А. и И. Гранат». М., 1910-1948. 58 т.
- Григора.* История *Никифор Григора.* Римская история, начинающаяся со взятия Константинополя латинянами. СПб., 1862. (Виз. ист.; 7)
- Григорианский хорал: (Сб.) *Григорианский хорал: Сб. науч. тр. / Сост. Т. Кюрегян, Ю. Москва. М., 1998*

Григорий Двоеслов. Собеседования	<i>Григорий Двоеслов, свт.</i> Собеседования о жизни италийских отцов и о бессмертии души. М., 1996 ^p	ДЧ ЕВ	Душеполезное чтение. М., 1860–1917 Епархиальные ведомости [требует географического определителя, напр.: Архангельские, Вологодские, Новгородские и т. д.]
Григ. Тур. Ист. франков	<i>Григорий Турский.</i> История франков / Пер., коммент., вступ. ст. В. Д. Савуковой. М., 1987. (Изд.: <i>Gregorius Turonensis. Historia Francorum</i> / Ed. V. Krusch. В., 1937–1951. (MGH. Scr. ger. Mer.; 1/1))	<i>Евагрий Понт.</i> Творения	Творения <i>аввы Евагрия</i> : Аскетические и богословские трактаты / Пер., вступ. ст. и коммент. А. И. Сидорова. М., 1994
ГСАН	Гласник Српске Академије наука. Београд, 1887–.	<i>Евагрий.</i> Церк. ист.	<i>Евагрий Схоластик.</i> Церковная история. М., 1997 ² ; То же. 2 кн. / Пер., вступ. ст., коммент. и прил. И. В. Кривушина. СПб., 1999
ГТГ: Кат. собр.	Государственная Третьяковская галерея: Кат. собр. М., 1995. Т. 1: Древнерусское искусство X — нач. XV в. / Под ред. Я. В. Брука	Евангелие	Евангелие [служебное]: Священное Евангелие. М.: Моск. Патриархия, 1984. Ц.-слав. шрифт
ДАИ	Дополнения к Актам историческим. СПб., 1846–1872. 12 т.	<i>Евгений.</i> Словарь	<i>Евгений (Болховитинов), митр.</i> Словарь исторический о бывших в России писателях духовного чина Греко-Российской Церкви. СПб., 1827. М., 1995 ⁿ
Дамаскин	<i>Дамаскин (Орловский), иером.</i> Мученики, исповедники и подвижники благочестия Российской Православной Церкви XX столетия. Тверь, 1992–2001. 5 т.	<i>Евсевий.</i> Жизнь Константина Церк. ист.	<i>Евсевий Памфил</i> Жизнь блаженного василевса Константина. М., 1998 ² Церковная история. М., 1993. (Изд. см.: <i>Euseb. Hist. eccl.</i>)
ДанБлаг ДБ ДВ ДВС	Даниловский благовестник. М., 1991–. Духовная беседа. СПб., 1858–1876 Духовный вестник. Х., 1862–1867 Деяния Вселенских Соборов: В 4 т. Каз., 1908–1912. СПб., 1996–1997 ^p	<i>Евсеева.</i> Афонская книга	<i>Евсеева Л. М.</i> Афонская книга образцов XV в.: О методе работы и моделях средневекового художника. М., 1998
Денисов	<i>Денисов Л. И.</i> Православные монастыри Российской империи: полный список всех 1105 ныне действующих в 75 губерниях и областях России. М., 1908	Ермения ДФ	Ермения, или Наставление в живописном искусстве, составленное иеромонахом и живописцем Дионисием Фурноаграфитом, 1701–1733 / Пер. еп. Порфирий [Успенский] // ТКДА. 1867. № 7; 1868. № 2, 3, 6, 12. Отд. отт.: К., 1868. М., 1993 ^p
Димитрий (Самбикин). Месяцеслов	<i>Димитрий (Самбикин), архиеп.</i> Месяцеслов святых, всю Русскою Церковию или местно чтимых. Вып. 1–4: Сентябрь–Декабрь. Каменец-Подольск, 1892–1895; Вып. 5–12: Январь–Август. Тверь, 1897–1902 ²	<i>Ефрем Сирин, прп.</i> Творения ЖМНП ЖМП ЖПодв ЖСв	<i>Ефрем Сирин, прп.</i> Творения: В 8 т. Серг. П., 1895–1914. М., 1993 ^p –1995 Журнал Министерства народного просвещения. СПб.; Пг., 1834–1917 Журнал Московской Патриархии. М., 1931–1935, 1943–. Жизнеописания отечественных подвижников благочестия XVIII и XIX веков. М., 1903–1912, 1994–2000 ^p . 14 т. Жития святых, на русском языке изложенные по руководству Четьех Миней свт. Димитрия Ростовского с дополнениями, объяснительными примечаниями и изображениями святых. Сентябрь–август. М., 1903–1911 ² . Кн. доп. 1–2: Жития русских святых. Сентябрь–декабрь. М., 1908. Январь–апрель. М., 1916, 1991–1994 ^p . 12 кн., 2 кн. доп.
Дмитревский И. Изъяснение литургии	<i>Дмитревский И. И.</i> Историческое, догматическое и таинственное изъяснение Божественной Литургии: Основано на Священном Писании, Правилах Вселенских и Поместных Соборов и на писании св. отцов Церкви. М., 1804, 1894 ² , 1993 ^p	ЗапИФО ЗапООИД За Христа пострадавшие <i>Зверинский</i> ЗВОРАО	Записки Историко-филологического об-ва при имп. Новороссийском университете. Од., 1890–1916 Записки Одесского об-ва истории и древностей. Од., 1848–1868 За Христа пострадавшие: Гонения на Русскую Православную Церковь, 1917–1956. М., 1997–. Кн. 1–. <i>Зверинский В. В.</i> Материалы для историко-топографического исследования о православных монастырях в Российской империи с библиографическим указателем. СПб., 1890–1897. 3 т. Записки Восточного отделения РАО. СПб., 1887–1912. 20 т.
Дмитриевский. Описание	<i>Дмитриевский А. А.</i> Описание литургических рукописей, хранящихся в библиотеках Православного Востока. Т. 1: Толкѣ. К., 1895; Т. 2: Еѡхολѡγία. 1901; Т. 3: Толкѣ. П., 1917		
ДНР Доброклонский	Древняя и новая Россия. СПб., 1875–1881 <i>Доброклонский А. П.</i> Руководство по истории Русской Церкви. Рязань, 1890–1893. 4 т. М., 1999 ^p . Т. 1–4 в 1 пер.		
Добротолюбие	Добротолюбие: В рус. пер.: В 5 т. / Пер. свт. Феофана Затворника. М., 1898–1900, 1992 ^p		
Достопамятные сказания ДРВ	Достопамятные сказания о подвижничестве святых и блаженных отцов. Серг. П., 1993 ^p Древняя российская вивлиофика. СПб., 1773–1775. 10 ч.; 1788–1791 ² . 20 ч.		
Древние иноческие уставы ДРИ ДС	Древние иноческие уставы / [Собраны свт. Феофаном Затворником]. М., 1892, 1994 ^p Древнерусское искусство: Сб. М.; СПб., 1963–. Душеполезный собеседник. М., 1888–1918		
Духовные ответы	Духовные ответы: Информ. журн. Русской Православной Старообрядческой Церкви. М., 1995–. Вып. 1–.		
Духовные свечотчи России	Духовные свечотчи России: Портреты, иконы, автографы выдающихся деятелей РПЦ кон. XVII — нач. XX в. / ЦМиАР, МДАиС, Фонд «Отечество». М., 1999		

- Здравомыслов.* *Здравомыслов К. Я.* Биографический словарь иерархов РПЦ с введения христианства до 1918 г. // РНБ ОР. Ф. 102. Ед. хр. 431
- ЗИАН Записки Имп. Академии наук. СПб., 1862–1895
- ЗИФФ Записки историко-филологического факультета С.-Петербургского ун-та. СПб., 1876–1918
- ЗНТШ Записки наукового товариства ім. Т. Шевченка. Львів, 1893–. Т. 1–.
- ЗОРСА Записки Отделения русской и славянской археологии Русского Археологического об-ва. СПб., 1851–1918. 13 т.
- ЗРАО Записки Русского Археологического об-ва. М., 1849–1865. 14 т.; Нов. сер. СПб., 1886–1902
- ЗРВИ Сборник радова Византолошког института. Београд, 1952
- ИА Исторический архив. М.; Л., 1936–1953. М., 1955–.
- ИБ ОВЦС МП Информационный бюллетень Отдела внешних церковных связей Московского Патриархата. М., 1968–.
- ИВ Исторический вестник. СПб., 1880–1917
- ИВЛ История всемирной литературы. М., 1983–1991. 8 т.
- ИДРДВ История дореволюционной России в дневниках и воспоминаниях. М., 1976–1989. 5 т.
- Иероним, блж.* *Иероним Стридонский, блж.* Творения: В 17 ч. / Пер. КДА. К., 1863, 1893–1903²
- ИЗ Исторические записки. М., 1937–.
- ИзвГАИМК Известия Гос. академии истории материальной культуры. М.; Л., 1921–1935
- ИзвОЛЯ Известия АН СССР. Отд. лит. и языка. М., 1928–1991 (с 1992 г.— Известия АН: [Журнал РАН], сер.: лит. и яз.)
- Изречения египетских отцов Изречения египетских отцов: Памятники лит-ры на коптском языке / Введ., пер. с копт. и коммент. А. И. Еланской. СПб., 1993
- ИИАН Известия имп. Академии наук. СПб., 1894–1917
- Иоанн Дамаскин.* *Иоанн Дамаскин, прп.* Точное изложение Православной веры / Пер. А. Бронзова. СПб., 1894. М., 2000^р
- Иоанн Кассиан.* *Иоанн Кассиан, прп.* Писания преподобного отца *Иоанна Кассиана Римлянина* / Пер. с лат. еп. Петр (Екатериновский). М., 1892. Серг. П., 1993^р
- Иоанн Мосх.* *Иоанн Мосх, прп.* Луг духовный / Творение блаженного *Иоанна Мосха*. Серг. П., 1915. М., 1996^р
- Иоанн, прп.* *Иоанн, игум. Синайской горы, прп.* Лествица / Пер. Т.С.Л. Серг. П., 1908⁷
- ИОРЯС Известия Отд. рус. яз. и словесности Академии наук. СПб.; Пг.; Л., 1896–1927
- Иосиф, архим.* *Иосиф (Левицкий), архим.* Подробное оглавление Великих Четьих-Миней Всероссийского митрополита Макария, хранящихся в Московской Патриаршей библиотеке. М., 1892
- Иосиф Фл.* *Иосиф Флавий*
- Иуд. война Иудейская война / Пер. М. Финкельберг, А. Вдовиченко. М.; Иерусалим, 1999². (Изд.: De bello Iudaico, I–VII // *Flavii Iosephi Opera* / Ed. V. Niese. B., 1895, 1955¹. Т. 6)
- Иуд. древн. Иудейские древности / Пер. Г. Г. Генкель. М., 1996. 2 т. (Изд.: Antiquitates Iudaicae // *Flavii Iosephi Opera* / Ed. V. Niese. B., 1887, 1885, 1892, 1890. 4 т. 1955¹)
- ИП Исторически преглед. София, 1945–1967
- ИПЦ в XIX в. История Православной Церкви в XIX веке. М., 1901, 1998^р. Т. 1: Православный Восток; Т. 2: Славянские Церкви
- ИРАИК Известия Русского археологического института в Константинополе. Од., 1896–1912
- ИРАИМК Известия Российской академии истории материальной культуры. СПб., 1992–.
- ИРИ История российской иерархии / Сост. архим. Амвросий (Орнатский). СПб., 1807–1815. 6 т. в 7 кн.
- Ириней Лионский.* *Ириней Лионский, свт.* Против ересей / Пер. прот. П. Преображенский // Творения. СПб., 1900. М., 1996^р. (Изд. см.: *Iren. Adv. haec.*)
- Ирмологий Ирмологий: В 3 кн. М.: Моск. Патриархия, 1982–1983. Кн. 1. 1982; Кн. 2: Нотное приложение. 1982; Кн. 3: Нотное приложение. 1983. Ц.-слав. шрифт
- Ист. вестн. Исторический вестник. М.; Воронеж, 1999–.
- История Африки: Хрестоматия История Африки в древних и средневековых источниках: Хрестоматия / Под ред. О. К. Дрейера; Сост. С. Я. Берзина и Л. Е. Куббель. М., 1990²
- История Византии История Византии: В 3 т. / Под ред. С. Сказкина. М., 1967
- История РЦ В изд. вошли: *Макарий (Булгаков), митр.* История Русской Церкви. СПб., 1864–1886. 12 т. М., 1994–1998^н. Кн. 1–7; *Смолич И. К.* История Русской Церкви, 1700–1917. М., 1996–1997. Ч. 1–2 (Кн. 8); *Цытин В., прот.* История Русской Церкви, 1917–1997. М., 1997. (Кн. 9)
- ИФЖ Историко-филологический журнал АН Арм. ССР. Ереван, 1958
- Кабанець.* *Кабанець Е. П.* Історія печерської канонізації та стислі відомості про Печерських святих // Дива печер лаврських. К., 1997
- Календарь святых Календарь-указатель православной святыхи / Сост. И. Савченков и В. Сергеев. СПб., 1888
- Карташев.* *Карташев А. В.*
- Очерки Очерки по истории Русской Церкви. П., 1959. М., 1991^р. 2 т.
- Соборы Вселенские Соборы. М., 1994
- Кекелидзе.* *Кекелидзе К. С., прот.*
- Канонарь Иерусалимский Канонарь VII в.: (Груз. версия). Тифлис, 1912
- Литургические груз. памятники Литургические грузинские памятники в отечественных книгохранилищах и их научное значение. Тифлис, 1908
- Киприан Карф., свт.* *Киприан Карфагенский, свт.* Творения. К., 1891. Ч. 1: Письма. Ч. 2: Трактаты. М., 1999^н
- Творения. *Кирилл Александрийский, свт.* Творения. М., 2000^н. Кн. 1: О поклонении и служении в Духе и истине
- Ключевский.* *Ключевский В. О.* Древнерусские жития святых как исторический источник. М., 1871, 1988^р
- русские жития Кирило-Методиевская энциклопедия / Гл. ред. П. Динеков. София, 1985–1995. Прага, 1996²–. Т. 1–2
- КМЕ Книга правил святых апостол, святых Соборов Вселенских и Поместных и святых Отец. М., 1892, 1993^р. На ц.-слав. яз.

- Кондаков.* Иконография Богоматери / *Кондаков Н. П.* Иконография Богоматери. М., 1998–1999^р. 3 т. [Т. 3: Связи греческой и русской иконописи с итальянской живописью раннего Возрождения. 1999] (Изд.: Связи греческой и русской иконописи с итальянской живописью раннего Возрождения. СПб., 1910; Иконография Богоматери. СПб., 1914–1915. 2 т.)
- Константин Багрянородный.* Об управлении империей / Текст, пер., коммент. под ред. Г. Г. Литаврина и А. П. Новосельцева. М., 1991. (Древнейшие источники по истории народов СССР)
- Королев.* Исповедники Простите, звезды Господни! Исповедники и соглашения в документах, или Зачем русскому церковь / Сост. В. Королев. Фрязино, 1999
- Кравецкий.* Словарь *Кравецкий А. Г.* Опыт словаря литургических терминов // Славяноведение. 1995. № 3. С. 97–103; 1996. № 2. С. 87–95; 1997. № 2. С. 84–99; № 5. С. 108–112. (Мат-лы к учебнику ц.-слав. языка)
- Красносельцев.* Уставы литургии Материалы для истории чинопоследования литургии святого Иоанна Златоустого / Сост. Н. Ф. Красносельцев. Каз., 1889
- КСИА Краткие сообщения о докладах и полевых исследованиях Ин-та археологии АН СССР. М., 1960–1969. Т. 81–120; Краткие сообщения / Ин-т археологии АН СССР. 1970–. Т. 121–
- КСИВ Краткие сообщения Ин-та востоковедения АН СССР. М., 1951–1960. 41 т.; далее: КСИНА
- КСИИМК Краткие сообщения о докладах и полевых исследованиях Ин-та истории материальной культуры АН СССР. Л.; М., 1937–1958. 80 т.
- КСИНА Краткие сообщения Ин-та народов Азии АН СССР. М., 1961–1965. Т. 42–86
- КСИС Краткие сообщения Ин-та славяноведения АН СССР. М., 1951–1965
- Кулаковский.* История *Кулаковский Ю. А.* История Византии. СПб., 1996^р. 3 т.
- Культура Византии *Кулаковский Ю. А.* История Византии. СПб., 1996^р. 3 т. / Отв. ред. З. В. Удальцова, Г. Г. Литаврин; Ин-т всеобщей истории. М., 1984–1991
- КЦ *Картлис Цховреба* / Под ред. С. Г. Каухчишвили. Тбилиси, 1955. Т. 1; 1959. Т. 2; 1975. Т. 4
- Лактанций.* Творения *Лактанций.* Творения / Пер. с лат. Е. Карнеев. СПб., 1848. Ч. 1 (кн. 1–5); Ч. 2 (кн. 6–7)
- Левашев.* Нотография *Левашев Е. М.* Традиционные жанры православного певческого искусства в творчестве русских композиторов от Глинки до Рахманинова (1825–1917): Нотогр. М., 1994
- Левитин, Шавров.* Очерки смуты *Краснов-Левитин А., Шавров В.* Очерки по истории русской церковной смуты. Zollikon, 1978. М., 1996^р
- Леонид (Кавелин).* Святая Русь *Леонид (Кавелин), архим.* Святая Русь, или Сведения о всех подвижниках благочестия на Руси / ОЛДП. СПб., 1891
- Славянские рукописи Сведения о славянских рукописях, поступивших из книгохранилища Св.-Троицкой Сергиевой лавры в библиотеку Троицкой духовной семинарии в 1747 г., ныне находящихся в библиотеке МДА. М., 1884. Вып. 1; 1887. Вып. 2
- ЛетИФО
- ЛЗАК
- Ливий.* Рим. ист.
- Лисицын.* Обзор *Лисицын М. А.* Обзор духовно-музыкальной литературы. СПб., 1901
- Лопухин.* Толковая Библия *Лопухин А. П.* Толковая Библия: В 11 т. / Под ред. А. П. Лопухина, Н. Н. Глубоковского. СПб., 1904–1911. Стокгольм, 1987^р. 11 т. в 3 пер.
- Лосский В.* Догматическое богословие // Очерк мистического богословия Восточной Церкви. Догматическое богословие. М., 1991. С. 200–287
- Мистическое богословие Очерк мистического богословия Восточной Церкви. Догматическое богословие. М., 1991
- Макарий.* История РЦ *Макарий (Булаков), митр.* История Русской Церкви. СПб., 1864–1886. 12 т. М., 1994–1998^р. 7 кн.
- Православно-догматическое богословие Православно-догматическое богословие. [СПб., 1868]. М., 1993^р. 2 т.
- Мануил.* Русские иерархи, 992–1892 *Мануил (Лемешевский), митр.* Русские православные иерархи периода с 992 по 1892 г. Куйбышев, 1971. 10 т. Ркп.
- Русские иерархи, 1893–1965 Русские православные иерархи периода с 1893 по 1965 г. Erlangen, 1979–1988. 6 т.
- МАР Материалы по археологии России, изданные Императорской Археологической комиссией. СПб., 1888–1918
- Маркелов.* Святые Древней Руси *Маркелов Г. В.* Святые Древней Руси. СПб., 1998. Т. 1: Святые Древней Руси в прорисях и переводах с икон XV–XIX вв.: Атлас; Т. 2: Свод описаний; [Т. 3]: Прорисы и переводы с икон из собрания Пушкинского Дома
- МДИР Материалы для истории раскола за первое время его существования / Изд. Н. И. Субботин. М., 1875–1895. 9 т.
- Менандр.* Ист. *Менандр.* Продолжение истории Агафиевой / Пер. С. Дестунис. СПб., 1861. (Изд.: The History of Menander the Guardsman / Introd., essay, text, transl. and historiogr. notes by G. Blockley. Liverpool, 1985)
- Металлов.* Очерк *Металлов В. М., прот.* Очерк истории православного церковного пения в России. Серг. П., 1995^р
- Мефодий Патар.,* *сицмч.* Творения *Мефодий Патарский (Олимпийский), сицмч.* Творения. М., 1996^р. (Репр. изд.: Полн. собр. творений / Под ред. Е. Ловягина. СПб., 1905²)
- МИА Материалы и исследования по археологии СССР / Ин-т истории материальной культуры АН СССР. М.; Л., 1940–1972. 187 вып.
- МИАЭТ Материалы по истории, археологии и этнографии Таврии. Симферополь, 1990–. Т. 1–
- Мијовић.* Менолог *Мијовић П.* Менолог: Историјско-уметничка истраживања. Београд, 1973
- Миня (МП) [Миня Службена («месячная»); Миня: [В 12 т.]. М.: Моск. Патриархия, 1978–1989. Т. 1: Сентябрь. 1978; Т. 2: Октябрь. 1980; Т. 3. Ч. 1: Ноябрь. 1980; Ч. 2:

- Ноябрь. 1981; Т. 4. Ч. 1: Декабрь. 1982; Ч. 2: Декабрь. 1982; Т. 5. Ч. 1: Январь. 1983; Ч. 2: Январь. 1983; Т. 6: Февраль. 1981; Т. 7. Ч. 1: Март. 1984; Ч. 2: Март. 1984; Т. 8. Ч. 1: Апрель. 1985; Ч. 2: Апрель. 1985; Т. 9. Ч. 1: Май. 1987; Ч. 2: Май. 1987; Ч. 3: Май. 1987; Т. 10. Ч. 1: Июнь. 1986; Ч. 2: Июнь. 1986; Т. 11. Ч. 1: Июль. 1988; Ч. 2: Июль. 1988; Ч. 3: Июль. 1988; Т. 12. Ч. 1: Август. 1989; Ч. 2: Август. 1989; Ч. 3: Август. 1989. Гражданский шрифт
- Миния Общая Миния Общая. М.: Моск. Патриархия, 1960. Донской мон-рь, 1993^р. Ц.-слав. шрифт
- Миния (СТ) [Миния Службная («месячная»);] Миния: [В 12 т.]. СПб.: Изд. Синод. тип., 1895. М.: Сретенский мон-рь, 1994–1995^р. Ц.-слав. шрифт
- Миния Праздничная Миния Праздничная. М.: Синод. тип., 1914. Донской мон-рь, 1993^р. Ц.-слав. шрифт
- МОб Миссионерское обозрение. СПб., 1896–1916
- МЦВ Московский церковный вестник. М., 1989–.
- Никита Хониат. История *Никита Хониат*. История. СПб., 1860–1862. 2 т. (Виз. ист.; 5, 8). (Изд.: *Nicetae Choniatae Historia* / Ed. J. A. Van Dieten. В., 1975. (CFHB; 11/1–2))
- Никодим [Милаш], еп. *Никодим [Милаш], еп.*
- Правила Правила Православной Церкви с толкованиями: В 2 т.: Пер. с серб. / СПбДА. СПб., 1911. М., 1994^р
- Право Православное церковное право. СПб., 1897
- Николай Кавасила. Изъяснение *Николай Кавасила, архиеп. Фессалоникийский*. Изъяснение Божественной Литургии // Кормчий. М., 1997. Вып. 1. (Изд.: *Νικολάου Καβάσιλα. Εἰς τὴν θεῖαν λειτουργίαν, καὶ Περὶ τῆς ἐν Χριστῷ ζωῆς. Θεσσαλονικῆ*, 1979. Φλοκαλια; 22)
- Семь слов Семь слов о жизни во Христе. М., 1874. (Изд.: То же)
- Никольский. *Никольский К., прот.*
- Древние службы РЦ О службах Русской Церкви, бывших в прежних печатных богослужебных книгах. СПб., 1885
- Устав Пособие к изучению Устава богослужений Православной Церкви. СПб., 1907⁷. [Учебный устав богослужения]. СПб., 2000^р. 3 т.
- НиР Наука и религия. М., 1960–.
- НИС Новгородский исторический сборник / ГАИМК. Л., 1936–1961. Вып. 1–10; 1981–. Вып. 1(11)–.
- НКС Настольная книга священнослужителя. М.: Изд. Моск. Патриархии, 1984–1995. 8 т.; 1992². Т. 1
- НПЛ Новгородская первая летопись старшего и младшего изводов / Под ред. и с предисл. А. Н. Насонова. М.; Л., 1950
- НЭ Нумизматика и эпиграфика. М., 1960–. Т. 1–.
- НЭС Новый энциклопедический словарь Брокгауза и Ефрона. СПб.; Пг., [1911–1916]. 29 т. [А–Отто]
- ОДДС Описание документов и дел, хранящихся в архиве Святейшего правительствующего Синода. СПб., 1868–1915. 22 т.
- ОИ Отечественная история. М., 1992–.
- Октоих Октоих, сиречь Осмогласник. М., 1981. 3 ч.; М.: Свято-Успенский Псково-Печер. мон-рь; Изд. отд. Моск. Патриархата, б. г.^р Т. 1: Гласы 1–4; Т. 2: Гласы 5–8
- Описание Киево-Печерской лавры Описание Киево-Печерской лавры с присо-вокуплением разных грамот и выписок, объясняющих оное, также планов лавры и обеих пещер. К., 1847
- Описание о российских святых Книга, глаголемая Описание о российских святых / Публ. и доп. М. В. Толстого. М., 1887, 1995^р
- Остромирово Евангелие Остромирово Евангелие 1056–1057 гг. Факс. воспроизв. М.; Л., 1988
- Отеч. арх. Отечественные архивы. М., 1992
- Отеч. зап. Отечественные записки. М., 1839–1884. Т. 1–273; 1992–. Т. 274–.
- Отзывы Отзывы епархиальных архиереев по вопросу о церковной реформе. СПб., 1906. 3 ч., т. доп.
- Очерки истории СССР (III–IX вв.) Очерки истории СССР: Кризис рабовладельческой системы и зарождение феодализма на территории СССР, III–IX вв. М., 1958
- Павел Алептский. Путешествие *Павел Алептский, архидиак.* Путешествие Антиохийского Патриарха Макария в Россию в половине XVII века, описанное его сыном / Пер. с араб. Г. Муркос // ЧОИДР. 1896. Вып. 1; 1897. Вып. 2; 1898. Вып. 3–4; 1900. Вып. 5
- Палладий. Лавсаик *Палладий, еп. Еленопольский*. Лавсаик, или Повествование о жизни святых и блаженных отцов / Пер. с греч. М., 1992. (Перераб. с изд.: СПб., 1873)
- Паломничество Эгерии К источнику воды живой: Письма паломницы IV в. / Пер. с лат. Н. С. Маркова-Помазанская // Подвижники благочестия Синайской горы. Письма паломницы IV века. М., 1994^п. (Изд.: *Eghérie: Journal de voyage*. P., 1948. (SC; 21); *Idem* / Éd. P. Maraval. P., 1982. (SC; 296); *Itinerarium Egeriae* / E. Franceschini, R. Weber. Turnhout; P., 1953. (CCSL)
- Панарет. Хроника *Михаил Панарет*. Трапезундская хроника / Изд. А. Хананова. М., 1905
- Пахимер. История *Георгий Пахимер*. История о Михаиле и Андронике Палеологах. СПб., 1862. (Виз. ист.; 8)
- ПБЭ Православная богословская энциклопедия, или Богословский энциклопедический словарь / Под ред. А. П. Лопухина и Н. Н. Глубоковского. СПб., 1900–1911. Т. 1–12: А–Константинополь
- ПВЛ Повесть временных лет. М.; Л., 1950. Ч. 1: Текст и перевод / Подгот. текста и пер. Д. С. Лихачева и Б. А. Романова; Ч. 2: Прил. СПб., 1996². М., 1997³
- ПДП Памятники древней письменности. СПб., 1878–1925. 190 вып.
- ПДРКП Памятники древнерусского канонического права. Ч. 1: Памятники XI–XV вв. / Под ред. А. С. Павлова. СПб., 1908². (РИБ; Т. 6)
- Пентковский. Типикон *Пентковский А. М.* Типикон Патриарха Алексия Студита в Византии и на Руси / МДА, Ин-т рус. яз. РАН. М., 2001.
- Пергаменные рукописи БАН Пергаменные рукописи Библиотеки Академии наук СССР: Описание русских и славянских рукописей XI–XVI вв. / Отв. ред. В. Ф. Покровская. Л., 1976

ПИ	Проблемы источниковедения. М.; Л., 1933–1962	Протеория	Προθεορία κεφαλαϊώδης περὶ τῶν ἐν τῇ θεῖα λειτουργίᾳ γενομένων συμβόλων καὶ μυστηρίων // PG. 140. Col. 417–468
ПКНО	Памятники культуры. Новые открытия. М., 1975–.	ПРП	Памятники русского права / Под ред. и с предисл. С. В. Юшкова. М., 1952–1963. 8 вып.
ПЛДР	Памятники литературы Древней Руси. М., 1978–1994. 12 вып.	ПрТСО	Прибавления к Творениям святых отцов в русском переводе. М., 1844–1891
ПО	Православное обозрение. М., 1860–1891	ПС	Православный собеседник. Каз., 1855–1916, 2000–.
<i>Полибий</i> . Всеобщ. ист.	<i>Полибий</i> . Всеобщая история в 40 кн. / Пер. с греч., предисл., примеч., указ., карт. Ф. Г. Мищенко. М., 1890–1899. 3 т. СПб., 1994–1995 ^Р . (Ист. б-ка)	Псалтирь след.	Псалтирь следованная: [В 2 ч.]. М.: Моск. Патриархия, 1978–1979. Ч. 1. 1978; Ч. 2. 1979. Ц.-слав. шрифт
Политбюро и Церковь	Архивы Кремля: Политбюро и Церковь, 1922–1925 гг. / Изд. подгот. Н. Н. Покровский, С. Г. Петров. Новосибир., 1997. Кн. 1; 1998. Кн. 2	<i>Пселл</i> .	<i>Пселл</i> , Михаил. Хронография / Пер., ст. и примеч. Я. Н. Любарского. М., 1978
<i>Польский</i>	<i>Польский М., протопр.</i> Новые мученики российской. Джорд., 1949–1957. М., 1993 ^Р . 2 ч.	Хронография	Полное собрание законов Российской империи. Собр. 1: (1640 – 12 дек. 1825). СПб., 1826–1830. 45 т.
<i>Помпей Трог</i> . Всеобщ. ист.	<i>М. Юний Юстин</i> . Эпитома: Соч. <i>Помпея Трога</i> «Historiae philippicae» / Пер. А. А. Девонский, М. И. Рижский // ВДИ. 1954. № 2–4; 1955. № 1. (Изд.: <i>M. Iuniani Iustini Epitoma Historiarum Philippicarum Pompei Trogi</i> / Ed. F. Rühl, O. Seel. Lipsiae, 1935)	ПСЗ	Полное собрание законов Российской империи. Собр. 2: (12 дек. 1825 – 1 марта 1881). СПб., 1830–1884. 55 т.
<i>Поселянин Е.</i> Богоматерь	Богоматерь: Полное иллюстрированное описание Ее земной жизни и посвященных Ее имени чудотворных икон / Под ред. Е. Поселянина. СПб., 1909. К., 1994 ^Р . М., [1997] ^Р	2 ПСЗ	Полное собрание законов Российской империи. Собр. 2: (12 дек. 1825 – 1 марта 1881). СПб., 1830–1884. 55 т.
Последование молебных пений	Последование молебных пений. СПб., 1905. М., 1996 ^Р	3 ПСЗ	Полное собрание законов Российской империи. Собр. 3: (1 марта 1881–1913). СПб.; Пг., 1885–1916. 33 т.
ППБЭС	Полный православный богословский энциклопедический словарь. СПб., [б. г.]. М., 1992 ^Р . 2 т.	ПСЛЛ, IV–IX вв.	Памятники средневековой латинской литературы IV–IX веков. М., 1970
ППС	Православный палестинский сборник. СПб., 1881–1916. Вып. 1–62; Православный сборник. 1954–1993. Вып. 1(63)–32(95); Православный палестинский сборник. 1998–. Вып. 96(33)–.	ПСЛЛ, IV–VII вв.	Памятники средневековой латинской литературы IV–VII веков / Отв. ред. С. С. Аверинцев, М. Л. Гаспаров. М., 1998
Православные русские обители	Православные русские обители: Полн. иллюстр. описание всех правосл. рус. мон-рей в Российской империи и на Афоне. СПб., 1910, 1994 ^Р	ПСЛЛ, X–XII вв.	Памятники средневековой латинской литературы X–XII вв. / Отв. ред. М. Е. Грабарь-Пассек, М. Л. Гаспаров. М., 1972
ПрибЦВед	Прибавления к Церковным ведомостям. СПб., 1888–1918	ПСПиР	Полное собрание постановлений и распоряжений по Ведомству православного исповедания. СПб., 1869–1911, 1915–1916. 10 т., т. доп.
ПРМИ	Памятники русского музыкального искусства. М., 1971–[1988]. Т. 1–[12]	ПСРЛ	Полное собрание русских летописей. СПб., 1846–1921. Т. 1–24; М.; Л.; СПб., 1949–1994. Т. 25–39; М., 1995. Т. 41. См. также: НПЛ, Пвл.
Прод. Феоф.	Продолжатель Феофана. Жизнеописания византийских царей / Пер. и коммент. Я. Н. Любарского. СПб., 1992 ²	Т. 1: Лаврентьевская и Троицкая летописи. СПб., 1846; Лаврентьевская летопись и Суздальская летопись по Академическому списку. Л., 1928 ² . Вып. 1. Л., 1927. Вып. 2; М., 1962, 1997 ³ . Вып. [1–2]; Т. 2: Ипатьевская и Густынская летописи. СПб., 1843; Ипатьевская летопись. СПб., 1908 ² . М., 1962, 1997–1998 ^Р ; Т. 3: Новгородские летописи. СПб., 1841. Новгородская 1-я летопись старшего и младшего изводов. М., 2000 ² ; Т. 4: Новгородские и Псковские летописи. СПб., 1848. Вып. 1–3: Новгородская четвертая летопись. Пг.; Л., 1915–1929 ² ; Т. 5: Псковские и Софийские летописи. СПб., 1851; Т. 6: Софийские летописи. СПб., 1853. Софийская 1-я летопись старшего извода. М., 2000 ² . Вып. 1; Т. 7–8: Летопись по Воскресенскому списку. СПб., 1856–1859; Т. 9–12: Летописный сборник, именуемый Патриаршею, или Никоновскою, летописью. СПб., 1862–1901, 2000 ² ; Патриаршая, или Никоновская, летопись. М., 1965; Т. 13: То же. Доп. к Никоновской летописи. Так называемая Царственная книга. СПб., 1906. М., 1965, 2000 ² ; Т. 14. [Ч.]	
<i>Прокопий</i> . Войны	<i>Прокопий Кесарийский</i> . [Войны]. Кн. 1–4: <i>Прокопий Кесарийский</i> . Война с персами. Война с вандалами. Тайная история / Пер., ст., коммент. А. А. Чекаловой. М., 1993. СПб., 1998 ² ; Кн. 5–8: <i>Прокопий Кесарийский</i> . Война с готами / Пер. С. П. Кондратьев. М., 1996 ² . 2 т. (Изд.: <i>Procopii Caesariensis Opera omnia</i> / Ed. J. Haury, G. Wirth. Vol. 1: De bellis libri I–IV; Vol. 2: De bellis libri V–VIII. Lpz., 1962–1963 ²)		
Тайная ист.	Война с персами. Война с вандалами. Тайная история / Пер., ст., коммент. А. А. Чекаловой. М., 1993. СПб., 1998 ² . С. 261–342. (Изд.: <i>Procopii Caesariensis Opera omnia</i> / Ed. J. Haury, G. Wirth. Vol. 3: Historia quae dicitur arcana. Lpz., 1963 ²)		

1. «Повесть о честном житии царя и великого князя Федора Ивановича всея Руси». [Ч.] 2. «Новый летописец». СПб., 1910. М., 1965; Т. 15: Летописный сборник, именуемый Тверскою летописью. СПб., 1863. М., 1965; Т. 15. Вып. 1: Рогожский летописец. Пг., 1922². М., 1965. Рогожский летописец. Тверской сборник. М., 2000[?]; Т. 16: Летописный сборник, именуемый летописью Авраамки. СПб., 1889. М., 2000[?]; Т. 17: Западнорусские летописи. СПб., 1907; Т. 18: Симеоновская летопись. СПб., 1913; Т. 19: История о Казанском царстве (Казанский летописец). СПб., 1903. М., 2000[?]; Т. 20: Львовская летопись. СПб., 1910–1912. 2 ч.; Т. 21: Книга Степенная царского родословия. СПб., 1908–1913. 2 ч.; Т. 22: Русский хронограф. Ч. 1: Хронограф ред. 1512 г. СПб., 1911; Ч. 2: Хронограф западнорусской редакции. Пг., 1914; Т. 23: Ермолинская летопись. СПб., 1910; Т. 24: Типографская летопись. Пг., 1921. М., 2000[?]; Т. 25: Московский летописный свод конца XV в. М.; Л., 1949; Т. 26: Вологодско-Пермская летопись. М.; Л., 1959; Т. 27: Никаноровская летопись. М.; Л., 1962; Т. 28: Летописный свод 1497 г. Летописный свод 1518 г. (Уваровская летопись). М.; Л., 1963; Т. 29: Летописец начала царства царя и великого князя Ивана Васильевича. Александро-Невская летопись. М., 1965; Т. 30: Владимирский летописец. Новгородская 2-я (Архивная) летопись. М.; Л., 1965; Т. 31: Летописцы последней четверти XVII в. М.; Л., 1968; Т. 32: Хроника: Литовская, Жмойтская и Быховца. Летописи: Баркулабовская, Аверки и Панцирного. М.; Л., 1975; Т. 33: Холмогорская летопись. Двинский летописец. М., 1977; Т. 34: Постниковский, Пискаревский, Московский и Бельский летописцы. М., 1978; Т. 35: Летописи белорусско-литовские. М., 1980; Т. 36: Сибирские летописи. Ч. 1: Группа Есиновской летописи. М., 1987; Т. 37: Устюжские и вологодские летописи XVI–XVIII вв. М., 1982; Т. 38: Радзивилловская летопись. Л., 1989; Т. 39: Софийская 1-я летопись по списку И. Н. Царского. М., 1994; Т. 41: Летописец Переславля Суздальского (Летописец русских царей). М., 1995
- ПЭ Православная энциклопедия / Моск. Патриархия, ЦНЦ «ПЭ». М., 2000–. Т.: РПЦ, 1–2–.
- РА Райт В. Краткий очерк сирийской литературы / Пер. П. К. Коковцев. СПб., 1902
- РБС Русский биографический словарь. СПб.; М., 1896–1913. 25 т. М., 1992^Р–. [С доп. т.]
- РВ Русский вестник. М., 1808–1824; СПб., 1841–1844; М., 1856–1906
- РИБ Русская историческая библиотека, издаваемая Археографическою комиссиею. СПб.; Л., 1872–1927. 39 т.
- РИЖ Русский исторический журнал. Пг., 1917–1921
- РЛ Русская литература. М., 1958–1998
- РМ Русская мысль. М., 1880–1918. София и др., 1920–1940
- РМГ Ровинский. Народные картинки
Словарь граверов
Словарь гравированных портретов
Родоский. Словарь студентов СПбДА
Рождественские чтения
Розанов. Устав
Рос. Арх.
РПЦ в советское время
РПЦЗ
РС
РукСП
Рункевич
Русские писатели, 1800–1917
Руфина. Жизнь отцов
РФА
РФВ
СБОРЯС
СБРИО
СВ
СвДР
Свод законов
СГГД
СДЛ
СДХА
Сергий (Спасский). Месяцеслов
СЗ
Сидоров. Курс патрологии
- Русская музыкальная газета. СПб., 1894–1917
Ровинский Д. А. Русские народные картинки. СПб., 1881. 4 кн.
Подробный словарь русских граверов XVI–XIX вв. СПб., 1895
Подробный словарь русских гравированных портретов. СПб., 1886–1889. Т. 1. 1886; Т. 2. 1887; Т. 3. 1888; Т. 4. 1889
Родоский А. С. Биографический словарь студентов первых XXVIII курсов СПбДА, 1814–1869 гг. СПб., 1907
Рождественские чтения: Сб. докл. Междунар. Рождеств. образоват. чтений / РПУ ап. Иоанна Богослова. М., 1992–.
Розанов В. Богослужебный устав Православной Восточной Церкви. М., 1902, 1998^а
Российская археология (с № 2 за 1992 г., до этого – Советская археология)
Русская Православная Церковь в советское время (1917–1991): Мат-лы и док-ты по истории отношений между государством и Церковью / Сост. Г. Штриккер. М., 1995. 2 кн.
Русская Православная Церковь за границей, 1918–1968 гг. Н.-Й., 1968. 2 т.
Русская старина. СПб.; Пг., 1870–1918
Руководство для сельских пастырей. К., 1860–1917
Рункевич С. Г. Русская Церковь в XIX веке // История Русской Церкви в XIX веке / Под ред. А. П. Лопухина. СПб., 1901. Т. 2
Русские писатели, 1800–1917: Биогр. словарь. М., 1989–. Т. 1–.
Жизнь пустынных отцов / Творение пресвитера Руфина; пер. свящ. М. И. Хитров. Серг. П., 1898, 1991^Р
Русский феодальный архив XIV – первой трети XVI века. М., 1986–1992. 5 вып.
Русский филологический вестник. Варшава, 1879–1915. Т. 1–74; М., 1916. Т. 75–76; Пг., 1917. Т. 77–78; М., 1994–. Т. 79–.
Сборник статей, читанных в Отд. рус. языка и словесности АН. 1867–1928. 101 т.
Сборник имп. Русского исторического общества. СПб.; Пг., 1867–1916. 148 т.
Средние века: Сб. ст. М., 1942–. Вып. 1–.
Славяноведение в дореволюционной России: Библиогр. словарь / Ин-т славяноведения и балканистики. М., 1979
Свод законов Российской империи. СПб., 1832. 15 т.; 1842, 1857, 1876. 16 т.; 1889. 16 т.
Собрание государственных грамот и договоров, хранящихся в государственной Коллегии иностранных дел. СПб.; М., 1813–1894. 5 т.
Собрание древних литургий, восточных и западных, в переводе на русский язык: В 5 ч. СПб., 1874–1877. М., 1997–1999^Р
Сочинения древних христианских апологетов / Сост., общ. ред. А. Г. Дунаев. СПб., 1999
Сергий (Спасский), архиеп. Полный Месяцеслов Востока. Владимир, 1901². М., 1997^Р. 3 т.
Современные записки. П., 1920–1940
Сидоров А. И. Курс патрологии: Возникновение церк. письменности. М., 1996

- Сильвестр [Малеванский], еп.* *Сильвестр [Малеванский], еп.* Опыт православного догматического богословия: В 5 т. К., 1892. Т. 1–2; 1889. Т. 3–4; 1891. Т. 5
- Богословие
- Симеон Солунский.* *Симеон Фессалонийский, архиеп.* Сочинения. СПб., 1856. М., 1994^р. (Изд.: *Symeon Thessalonicensi. Opera omnia* // PG.155)
- Соч.
- Синодик СПб епархии Синодик гонимых, умученных, в узах невинно пострадавших православных священноцерковнослужителей и мирян С.-Петербургской епархии XX столетия. СПб., 1999
- СИШО Сообщения Имп. Православного Палестинского общества. СПб., 1891–1917
- СИСРЦСловарь исторический о святых, прославленных в Российской Церкви, и о некоторых подвижниках благочестия, местночтимых / Сост. Д. А. Эристов, М. Л. Яковлев. СПб., 1862. М., 1990^р
- СИЭ Советская историческая энциклопедия. М., 1961–1976. 16 т.
- Скабалланович.* *Скабалланович М.* Толковый Типикон. К., 1910. Вып. 1; 1913. Вып. 2; 1915. Вып. 3. М., 1995^р. [3 т. в 1 пер.]
- Типикон
- СККДР Словарь книжников и книжности Древней Руси. Л., 1987. Вып. 1 (XI – 1-я пол. XIV в.); 1988–1989. Вып. 2. Ч. 1–2 (2-я пол. XIV–XVI в.); СПб., 1992–1998. Вып. 3. Ч. 1–3 (XVII в.) [изд. продолж.]
- Слова Богоматери Слава Богоматери: Сведения о чудотворных и местночтимых иконах Божией Матери: С приб. Сказаний о главнейших событиях из земной Ее жизни и о явлениях Ее святым угодникам Божиим. М., 1907, 1991^п. Вып. 1
- Слијепчевић.* *Слијепчевић Ђ.* Историја Српске Православне Цркве: В 3 књ. Београд, 1991
- История Служебник: В 2 ч. М.: Изд. отд. Моск. Патриархата: Донской мон-рь, 1991. Ц.-слав. шрифт
- Служебник
- Смолич.* *Смолич И. К.* История Русской Церкви: 1700–1917. М., 1996–1997. (История РЦ; Кн. 8. 2 ч.)
- История РЦ *Снесарева С.* Земная жизнь Пресвятой Богородицы и описание святых чудотворных Ее икон, чтимых Православною Церковью на основании Священного Писания и церковных преданий, с изображениями в тексте праздников и икон Божией Матери. СПб., 1892². М., 1997^р. Ярославль, 1994, 1998^р
- Снежарева С.* Земная жизнь Пресвятой Богородицы и описание святых чудотворных Ее икон, чтимых Православною Церковью на основании Священного Писания и церковных преданий, с изображениями в тексте праздников и икон Божией Матери. СПб., 1892². М., 1997^р. Ярославль, 1994, 1998^р
- Собко. Словарь художников *Собко Н. П.* Словарь русских художников. СПб., 1893–1899. 3 т.
- Собор, 1918. Священный Собор Православной Российской Церкви [1917–1918 гг.]
- Деяния Деяния. М.; Пг., 1918. 10 т. М., 1994^р–.
- Определения Собрание определений и постановлений. М.; Пг., 1918. 4 кн. М., 1994^р
- Собор, 1988. Поместный Собор Русской Православной Церкви. 6–9 июня 1988 г.: Мат.-лы. М., 1990
- Сов. Арх. Советская археология. М., 1951–[1992. № 1, далее – Российская археология]
- Совещание, 1948. Деяния Совещания Глав и представителей Автокефальных Православных Церквей в связи с празднованием 500-летия автокефалии Русской Православной Церкви. [М., 8–18 июля 1948 г.]. М., 1949. 2 т.
- Созомен.* Церковная история Эрмия Созомена Саламинского. СПб., 1851. (Изд.: *Sozomeni Ecclesiastica historia* // PG. 67. Col. 843–1630; *Sozo-*
- menus. Kirchengeschichte* / Hrsg. v. J. Bidez, eingeleit., v. G. Ch. Hansen. В., 1995²)
- Сократ. Церк. ист. Церковная история *Сократа Схоластика*. Саратов, 1911²; *Сократ Схоластик*. Церковная история / Пер. с греч. М., 1996. (Изд.: *Socratis Scholastici Historia ecclesiastica* // PG. 67. Col. 29–842; *Sokrates. Kirchengeschichte* / Hrsg. v. G. Ch. Hansen, mit Beitr. v. M. Širinjan. В., 1995)
- Соловьев. История *Соловьев С. М.* История России с древнейших времен. М., 1851–1879. 29 т. 1959–1966^р. 15 т. 1988^п–1999. 18 кн.
- Сорок сороков Сорок сороков: Крат. иллюстр. история всех моск. храмов / Сост. П. Паламарчук. М., 1992–1996². 4 т.
- СПбДВ Санкт-Петербургский духовный вестник. 1895–1901
- СПб епархия в XX в. С.-Петербургская епархия в XX в. в свете архивных материалов, 1917–1941: Сб. док-тов / Сост. Н. Ю. Черепенина, М. В. Шкаровский. СПб., 2000
- Срезневский.* *Срезневский И. И.* Сведения и заметки о малоизвестных и неизвестных памятниках: Трефологий Зографского монастыря XIII в. // ЗИАН. 1876. Т. 28. Кн. 1. Прил. 1
- Трефологий
- Српски јерарси *Сава, еп. шумадијски.* Српски јерарси. Крагујевац, 1996
- ССл Советское славяноведение. М., 1965–1992 [с № 2 1992 – «Славяноведение»]
- СтБЛ Старобългарска литература: Энцикл. речник / Сост. Д. Петканова. София, 1992
- Стојановић.* Записи *Стојановић Љ.* Стари српски записи и натписи. Београд, 1902–1905, 1982–1984^р. 3 књ.
- Страбон.* Геогр. *Страбон.* География, в 17 кн. / Пер. Г. А. Стратановский. М., 1964, 1994^р. (Изд. см.: *Strabo. Geogr.*)
- Строгановский подлинник Строгановский лицевой иконописный подлинник. М., 1869, 1993^р
- Строев.* Списки иерархов *Строев П. М.* Списки иерархов и настоятелей монастырей Российской Церкви. СПб., 1877. Köln; W., 1990^г
- СУ Сборник узаконений и распоряжений Рабочего и Крестьянского правительства. М., 1917–1922 [1937]
- Суворов.* Право *Суворов Н.* Учебник церковного права. М., 1912³
- СЭ Советская этнография. М.; Л., 1931–1991 (с 1992 – «Этнографическое обозрение»)
- Тацит.* Анналы *Корнелий Тацит.* Соч.: В 3 т.: Анналы. Малые произведения. История / Пер. И. М. Тронский. СПб., 1993²
- Тертуллиан.* Творения: В 4 ч. / Пер. КДА. К., 1910–1915
- Творения
- Типикон Типикон, шесть Устав. СПб., 1992. 2 [т.]. Ц.-слав. шрифт
- ТКДА Труды Киевской Духовной Академии. К., 1860–1917
- ТОДРЛ Труды Отдела древнерусской литературы / Ин-т рус. яз. и лит-ры (Пушкинский Дом). Л.; СПб., 1934–. Т. 1–.
- Требник Требник: В 2 ч. М.: Моск. Патриархия, 1956, 1974, 1991². Ч. 1–2; 1984. Ч. 3. Ц.-слав. шрифт
- Требник большой Требник большой. М., 1884. Серг. П., 1992². Ц.-слав. шрифт

Требник Петра (Могила)	Требник / Изд. митр. Петра (Могила): В 3 ч. К., 1646, 1996 ^p	Филимонов. Иконописный подлинник	Иконописный подлинник XVIII в. / Под ред. Г. Д. Филимонова; Об-во древнерус. искусства. М., 1874
Триодь Постная	Триодь Постная. М.: Моск. Патриархия, 1992 ² . 2 ч. Ц.-слав. шрифт	Филон. Против Флакка	Филон Александрийский. Против Флакка. О посольстве к Гаю // <i>Иосиф Флавий</i> . О древности еврейского народа. Против Апиона / Пер. с древнегреч. М.; Иерусалим, 1994. (Б-ка Флавиана; Вып. 3)
Триодь Цветная	Триодь Цветная. М.: Моск. Патриархия, 1992 ^p . Ц.-слав. шрифт	Флоровский. Вост. отцы IV в.	Флоровский Г., прот. Восточные отцы IV в. П., 1931. М., 1992 ²
ТРУАК	Труды Рязанской ученой архивной комиссии. Рязань, 1887–1904	Вост. отцы V–VIII в.	Восточные отцы V–VIII вв. П., 1931. М., 1992 ²
ТСОРП	Творения святых Отцов в русском переводе. М., 1843–1891	Пути русского богословия	Пути русского богословия. П., 1937, 1988 ⁴ . Вильнюс, 1991 ^p
Унив. Изв. Успенский.	Университетские известия. К., 1861–1919	ФРГФ	Фрагменты ранних греческих философов. М., 1989. Ч. 1
История Устав РПЦ, 1989	Успенский Ф. И. История Византийской империи. М., 1996–1997. 3 т.	ХВ	Христианский Восток. СПб., 1912–1922. Н. с. СПб.; М., 1999–.
Устав РПЦ, 2000	Устав об управлении Русской Православной Церкви. М.: Изд. Моск. Патриархии, 1989	Христианские реликвии	Христианские реликвии в Московском Кремле: Сб. ст. / Ред.-сост. А. М. Лидов. М., 2000
Феодорит. История боголюбцев	Устав Русской Православной Церкви: Принят на Архиерейском Соборе РПЦ в августе 2000 г. [М.], 2000	Христианство: ЭС	Христианство: Энцикл. словарь. М., 1995–1997. 3 т.
	<i>Феодорит, еп. Кирский.</i>	ХЧ	Христианское чтение / СПбДА. СПб., 1821–1917; 1991–.
	История боголюбцев, или Повествование о святых подвижниках / Пер. с греч. СПб., 1853. М., 1996 ^p ; <i>Феодорит Кирский</i> . История боголюбцев, с прибавлением «О божественной любви» / Вступ. ст. и новый пер. А. И. Сидорова. М., 1996. (Изд.: PG. 82. Col. 1283–1396; <i>Théodoret de Cyr. Histoire des moines de Syrie</i> / Éd. P. Canivet, A. Leroy-Molinghen. P., 1977, 1979. (SC; 234, 257))	ЦВ	Церковный вестник. СПб., 1875–1917
Творения	Творения: В 5 ч. М., 1855–1857. (ТСОРП; Т. 26 (кн. 3–4), 27 (кн. 1–2), 28 (кн. 3–4), 29 (кн. 1–2), 30 (кн. 1–2))	ЦВед	Церковные ведомости. СПб., 1888–1918
Церк. ист.	Церковная история <i>Феодорита, епископа Кирского</i> . СПб., 1852; <i>Феодорит, еп. Кирский</i> . Церковная история / Пер. с греч. М., 1993 ⁿ . (Изд.: <i>Theodoret. Kirchengeschichte</i> / Hrsg. v. L. Parmentier, durchges. v. G. Ch. Hansen. B., 1998 ³)	ЦИВ	Церковно-исторический вестник / Об-во любителей церк. истории. М., 1998–. № 1–.
Феофан. Летопись	Летопись византийца Феофана от Диоклетиана до царей Михаила и его сына Феодилакта / Пер. В. И. Оболенский, Ф. А. Терновский. М., 1884. (Изд. см.: <i>Theoph. Chron.</i>)	ЦОВ	Церковно-общественный вестник. СПб., 1874–1886
Феофилакт. Ист.	<i>Феофилакт Симокатта</i> . История / Пер. С. П. Кондратьев, примеч. К. А. Осиповой. М., 1957, 1996 ^p . (Изд.: <i>Theophylacti Simocattae Historiae</i> / Ed. C. de Boor, P. Wirth. Stuttg., 1972 ²)	Цытин.	<i>Цытин В. А., прот.</i>
Филарет (Гумилевский).	<i>Филарет (Гумилевский), архиеп.</i>	История РЦ	История Русской Церкви, 1917–1997. М., 1997. (История РЦ; Кн. 9)
Жития	Жития святых, чтимых Православною Церковию. СПб., 1900 ³ . 12 кн.	Церковное право	Церковное право: Учеб. пособие / Круглый стол по религиозному образованию в РПЦ. М., 1996
Жития подвижниц	Жития святых подвижниц Восточной Церкви. СПб., 1885 ² . М., 1994 ^p	Часослов	Часослов. М.: Моск. Патриархия, 1980, 1991 ^p . Ц.-слав. шрифт
История РЦ	История Русской Церкви. Рига; М., 1847–1848. 4 т. М., 1895 ⁶ . 5 т.	Чиновник	Чиновник архиерейского священнослужения: В 2 кн. М.: Моск. Патриархия, 1982. Кн.1; 1983. Кн. 2. Ц.-слав. и гражд. шрифт
Обзор	Обзор русской духовной литературы. СПб., 1856–1861. 2 кн. 1884 ³	ЧОИДР	Чтения в Обществе истории и древностей российских. М., 1845–1848. [Ранее Русский ист. сб. (1837–1844. 7 т.), затем ВОИДР (1849–1857)]
Песнопевцы	Исторический обзор песнопевцев и песнопения Греческой Церкви. СПб., 1902. Серг. П., 1995 ^p	ЧОЛДП	Чтения в Обществе любителей духовного просвещения. М., 1845–1848, 1858–1918
РСв	Русские святые, чтимые всею Церковию или местно. Чернигов, 1861–1865. 12 кн.; 1865 ² . 3 кн. СПб., 1882 ³ . 3 кн.	ЧП	Чрезвычайное происшествие: [Газ.] М., 1991–.
Учение	Историческое учение об отцах Церкви. СПб., 1882 ² . 3 ч. М., 1996 ^p	ЭС	Энциклопедический словарь Брокгауза и Ефрона. СПб., 1890–1907. 41 (82+4) т.
		ЭСФ	Энциклопедия славянской филологии. СПб.; Л., 1908–1929
		Ягич. Служебные Миней	<i>Ягич И. В.</i> Служебные Миней за сентябрь, октябрь и ноябрь в церковнославянском переводе по русским рукописям 1095–1096 гг. СПб., 1886
		AAAd	Antichità Altoadriatiche. Udine, 1972–.
		AAS	Acta Apostolicae Sedis. Vat., 1909–.
		ABD	The Anchor Bible Dictionary: In 6 vol. / Ed. D. N. Freedman. N. Y. et al., 1992–.
		ABR	Australian Biblical Review. Melbourne (Austr.), 1951–. Vol. 1–.

ActaAA	Acta Apostolorum Apocrypha / Post C. Tischendorf denuo ed. R. A. Lipsius et M. Bonnet. 3 t. Lpz., 1891, 1899, 1903. Darmstadt, 1959 ^r	ALKGMA	Archiv für Literatur- und Kirchengeschichte des Mittelalters. B.; Freiburg, 1885-. Bd. 1-.
ActaCO	Acta Conciliorum Oecumenicorum / Iussu atque mandato Societatis Scientiarum Argentoratensis edenda, instituit E. Schwartz, continuavit J. Straub. 4 vol. (27 partes). Strassburg; B.; Lpz., 1914-1974	Altaner. Patrologie	<i>Altaner B., Stüber A.</i> Patrologie: Leben, Schriften und Lehre der Kirchenväter. Freiburg i. Br., 1966 ⁷
ActaSS	Acta Sanctorum quotquot toto in orbi coluntur, vel a catholicis scriptoribus celebrantur / Ex Latinis et Graecis aliarumque gentium antiquis monumentis collegit, digessit, notis illustr. Ioannes Bollandus etc.	Ambros. Mediol. De Patriarch.	<i>Ambrosius Mediolanensis.</i> De benedictionibus patriarcharum liber unus // PL. 14. Col. 673-694
Ian.	Ianuarii. Antverpiae, 1643. 2 t. P., 1863 ³ ;	Exam.	Exameron // CSEL. 32. T. 1. P. 3-261
Febr.	Februarii. Antverpiae, 1658. 3 t. P., 1863 ³ ;	AnalHym	Analecta hymnica Medii Aevi. Lpz., 1886-1922. 55 vol. N. Y.; L., 1961 ²⁻ .
Mart.	Martii. Antverpiae, 1668. 3 t. P., 1863 ³ ;	AnatSt	Anatolian Studies. Ankara, 1951-. Vol. 1-.
Apr.	Aprilii. Antverpiae, 1675. 3 t. P., 1863 ³ ;	AnBib	Analecta biblica / Bibl. Inst. R., 1952-.
Mai.	Maii. Antverpiae, 1675. T. 1-3; 1685. T. 4-5; 1688. T. 6-7. P., 1864 ³ ;	AnBoll	Analecta Bollandiana. Brux., 1882-.
Iun.	Iunii. Antverpiae, 1695. T. 1; 1698. T. 2; 1701. T. 3; 1707. T. 4; 1709. T. 5; 1714-1717. T. 6; 1717. T. 7. P., 1865 ³ ;	Andr. Caes. Apoc.	<i>Andreas Caesariensis.</i> Commentarius in Apocalypsin Divi Joannis // PG. 106. Col. 207-458 (рус. пер.: <i>Андрей Кесарийский, свт.</i> Толкование на Откровение Иоанна Богослова. М., 1901, 1992 ^р)
Iul.	Iulii. Antverpiae, 1719. T. 1; 1721. T. 2; 1723. T. 3; 1725. T. 4; 1727. T. 5; 1729. T. 6; 1731. T. 7. P., 1866 ³ ;	ANET	Ancient Near Eastern Texts Relating to the Old Testament / Ed. J. B. Pritchard. Princeton, 1969 ³
Aug.	Augusti. Antverpiae, 1733. T. 1; 1735. T. 2; 1737. T. 3; 1739. T. 4; 1741. T. 5; 1743. T. 6. P., 1867 ³ ;	AnglTR	Anglican Theological Review. Evanston (GB), 1918/1919-. Vol. 1-.
Sept.	Septembris. Antverpiae, 1746. T. 1; 1748. T. 2; 1750. T. 3; 1753. T. 4; 1755. T. 5; 1757. T. 6; 1760. T. 7; 1762. T. 8. P., 1868 ³ ;	AnOr	Analecta Orientalia / Pont. Inst. Biblicum. R., 1931-.
Oct.	Octobris. Antverpiae, 1765. T. 1; 1768. T. 2; 1770. T. 3; 1780. T. 4; 1786. T. 5; 1794. T. 6; 1845. T. 7; 1853. T. 8; 1858. T. 9; 1861. T. 10; 1864. T. 11; 1867. T. 12; 1883. T. 13. P., 1869-1870 ³ (T. 1-11); Supplementum ad ActaSS Oct. T. 1-6. Antverpiae, 1869;	An. Pont.	Annuario Pontificio, 1934-. Vat., 1935-.
Nov.	Novembris. Antverpiae, 1887. T. 1; 1894. T. 2. Pars 1. Brux., 1925. T. 4; 1931. T. 2. Pars 2.	ANRW	Aufstieg und Niedergang der römischen Welt / Hrsg. v. H. Temporini. B., 1972. Bd. 1-.
ActaSS. Indices	Indices ad ActaSS Ian.-Oct. P., 1869-1870	Anton. Lib.	<i>Antonini Liberalis</i> Metamorphoseon Synagoge. Lipsiae, 1896. Vol. 2. Fasc. 1 / Ed. P. Sakolowsky
ACW	Ancient Christian Writers / Ed. J. Quasten e. a. Westminster (Maryland), 1946-[2000] -. Vol. 1-[55] -. .	AOAT	Alter Orient und Altes Testament. Kevelaen, 1991-.
ADAJ	Annual for the Department of Antiquities of Jordan. Amman (Jordan), 1956-. Vol. 1-.	Apol. Conf. Aug.	Confessio Augustana: Apologia // Die Bekenntnisschriften der Evangelisch-Lutherischen Kirche / Hrsg. H. Bornkamm. Gött., 1952 (рус. пер.: Аугсбургское вероисповедание / С предисл. Г. Гассмана. Эрланген, 1988)
AFP	Archivum Fratrum Praedicatorum. P.; R., 1931-1981. 51 vol.	Apollod.	<i>Apollodori</i> Bibliotheca // Mythographi Graeci / Ed. R. Wagner. Lipsiae, 1894. Vol. 1
Agapius Mabbug. Hist.	<i>Agapius, ep. Mabbugensis.</i> Historia universalis / Ed. L. Cheikho. Beryti; P., 1912. (CSCO. Ser. 3. Arab.; T. 5)	Apophtegmata Patrum	Apophtegmata Patrum // PG. 65. Col. 161-168; SC. N 387
AHG	Analecta Hymnica Graeca e codicibus eruta Italiae inferioris / Ed. I. Schiró. R., 1966-1983. 13 t.	AQDGM	Ausgewählte Quellen zur deutschen Geschichte des Mittelalters und der Neuzeit. B., 1956-.
AHR	The American Historical Review. N. Y., 1895-. Vol. 1-.	ArchAnz	Archäologischer Anzeiger: Beiblatt z. Jb. d. Deutschen Archäol. Inst. B., 1896-.
AJA	American Journal of Archaeology: The J. of the Archaeol. Inst. of America. N. Y., 1897-.	ArchJ	Archeological Journal. L., 1844-.
AJSL	American Journal of Semitic Languages and Literature / Univ. of Chicago. Chicago etc., 1895-.	ArchOC	Archives de l'Orient Chrétien. Bucarest, 1948-.
AJTh	The American Journal of Theology. Chicago, 1897-1920	Areop.	Corpus Areopagiticum.
AKG	Archiv für Kulturgeschichte. Münster; Köln, 1903-.	CH	De coelesti hierarchia // Corpus Dionysiacum, II. B.; N. Y., 1991. (PTS; 36) (рус. пер.: <i>Дионисий Ареопагит.</i> О Небесной иерархии: Тексты / Пер. с греч. Н. Г. Ермакова, под ред. Г. М. Прохорова; вступ. ст. Г. В. Флоровского. СПб., 1997)
		DN	De Divinis nominibus / Ed. B. R. Suchla // Corpus Dionysiacum, I. B.; N. Y., 1990. (PTS; 33) (рус. пер.: <i>Дионисий Ареопагит.</i> О Божественных именах. О мистическом богословии / Изд. подгот. Г. М. Прохоров. СПб., 1994. (Основания христ. культуры))
		EH	De ecclesiastica hierarchia // Corpus Dionysiacum, II. B.; N. Y., 1991. (PTS; 36) (рус. пер.: <i>Дионисий Ареопагит.</i> О Цер-

- ковной иерархии // Писания св. отцов и учителей Церкви, относящиеся к истолкованию православного богослужения. СПб., 1855. Т. 1)
- MT De mystica theologia // *Ibidem* (рус. пер.: *Дионисий Ареопагит*. О мистическом богословии / Изд. подгот. Г. М. Прохоров // О Божественных именах. СПб., 1994. (Основания христ. культуры))
- Arist.* *Aristoteles.*
- Anal. prior. Analytica priora // *Idem.* Analytica priora et posteriora / Ed. W. D. Ross. Oxf., 1964, 1968^r. 24a10–31b38
- De anima De anima / Ed. W. D. Ross. Oxf., 1961, 1967^r. 402a1–435b25
- De interpr. De interpretatione // *Idem.* Categoriae et liber de interpretatione / Ed. L. Minio-Paluello. Oxf., 1949, 1966^r. 16a1–24b9
- De part. animal. De partibus animalium / Ed. P. Louis. P., 1956. 639a1–697b30
- De resp. De respiratione // *Idem.* Parva naturalia / Ed. W. D. Ross. Oxf., 1955, 1970^r. 470b6–480b30
- EN Ethica Nicomachea / Ed. I. Bywater. Oxf. 1894, 1962^r. 1094a1–1181b23
- Met. Metaphysica / Ed. W. D. Ross. Oxf., 1924, 1953², 1970^r. Vol. 1: 980a21–1028a6; Vol. 2: 1028a10–1093b29
- Poet. Poetica / Ed. R. Kassel. Oxf., 1965, 1966², 1968^r. 1447a8–1462b19
- Rhet. Rhetorica / Ed. W. D. Ross. Oxf., 1959, 1964^r. 1354a1–1420a8
- Arranz.* *Arranz M.*
- Eucologio L'Eucologio Costantinopolitano agli inizi del secolo XI: Hagiasmatarion e Archieratikon (Rituale e Pontificale) con l'aggiunta del Leitourgikon (Messale). R., 1996
- Typicon Le typicon du monastère du Saint-Sauveur à Messine: Codex Messinensis gr. 115. A.D. 1131. R., 1969. (OCA; 185)
- ARW Archiv für Religionswissenschaft. B., 1898–1941/1942. 37 Bde
- ASPh Archiv für slawische Philologie. B., 1875–1929
- Assemani.* *Assemani J. S.*
- BO Bibliotheca Orientalis. R., 1719–1728. 4 t.
- Calendaria Calendaria Ecclesiae Universae. R., 1750–1755
- ATANT Abhandlungen zur Theologie des Alten und Neuen Testaments. B., 1962–.
- ATD Das Alte Testament Deutsch. Gött., 1949–.
- Athanas. Alex.* *Athanasius Alexandrinus.*
- Ad Antiochenos Tomus ad Antiochenos // PG. 26. Col. 796–809 (рус. пер.: *Афанасий, свят.* Свиток Афанасия Александрийского Архиепископа к антиохийцам // Творения. Т. 3. С. 166–175)
- Apol. ad Const. Apologia ad Constantium imperatorem // PG. 25. Col. 596–641 (рус. пер.: *Афанасий, свят.* Защитительное слово Афанасия, епископа Александрийского, пред царем Констанцием // Там же. Т. 2. С. 41–75)
- Apol. contr. ar. Apologia (secunda) contra Arianos // PG. 25. Col. 247–410 (рус. пер.: *Афанасий, свят.* Слово защитительное против ариан // Там же. Т. 1. С. 287–398)
- Apol. de fuga sua Apologia de fuga sua // PG. 25. Col. 480–521 (рус. пер.: *Афанасий, свят.* Защитительное слово, в котором святой Афанасий оправдывает бегство свое во время гонения, произведенного дуком Сирианом // Там же. Т. 2. С. 76–98)
- De decret. Nic. Syn. De decretis Nicaenae synodi // PG. 25. Col. 416–476 (рус. пер.: *Афанасий, свят.* Послание о том, что собор Никейский, усмотрев коварство Евсевиевых приверженцев, определение свое против арианской ереси изложил приличным образом и благочестно // Там же. Т. 1. С. 399–443)
- De incarn. Verbi Oratio de Incarnatione Verbi // PG. 25. Col. 95–198 (рус. пер.: *Афанасий, свят.* Слово о воплощении Бога Слова и о пришествии Его к нам во плоти // Там же. Т. 1. С. 191–264)
- Ep. ad Maxim. Epistula ad Maximum // PG. 26. Col. 1085–1089 (рус. пер.: *Афанасий, свят.* Послание к Максиму Философу // Там же. Т. 3. С. 311–314)
- Ep. ad Serap. Epistulae quattuor (I–IV) ad Serapionem // PG. 26. Col. 529–648 (рус. пер.: *Афанасий, свят.* К Серапиону, епископу Тмуисскому, послания I–IV // Там же. Т. 3. С. 3–91)
- Hist. arian. Historia Arianorum ad monachos // PG. 25. Col. 695–796 (рус. пер.: *Афанасий, свят.* История ариан // Там же. Т. 2. С. 105–176)
- In illud: Omnia In illud: Omnia mihi tradita sunt // PG. 26. Col. 208–220 (рус. пер.: *Афанасий, свят.* На слова: «вся Мне предана суть Отцем Моим» // Там же. Т. 1. С. 268–276)
- Or. contr. arian. Adversus arianas, oratio prima // PG. 26. Col. 11–146 (рус. пер.: *Афанасий, свят.* На ариан, слово 1-е // Там же. Т. 2. С. 176–259)
- Or. contr. gent. Oratio sive liber contra gentes // PG. 25. Col. 1–96 (рус. пер.: *Афанасий, свят.* Слово на язычников // Там же. Т. 1. С. 125–191)
- Vita Antonii Vita Antonii // PG. 26. Col. 835–976 (рус. пер.: *Афанасий, свят.* Житие прп. отца нашего Антония // Там же. Т. 3. С. 178–250)
- Athenag.* *Athenagoras Atheniensis.* Legatio pro Christianis // PG. 6. Col. 890–972 (рус. пер.: *Афинагор.* Прошение о христианах // СДХА. С. 53–92)
- Attal. Hist.* *Michaelis Attaliatae* Historia. Bonnae, 1853. (CSHB; 12)
- Aug.* *Augustinus Hipponensis.*
- Contr. Pelag. Contra duos Epistolas Pelagianorum, ad Bonifatium, libri IV // PL. 44. Col. 549–640
- De civ. Dei. De civitate Dei libri XXII // PL. 41. Col. 13–801 (рус. пер.: *Августин, блж.* О Граде Божием // Творения. Ч. 3 (кн. 1–7); Ч. 4 (кн. 8–13); Ч. 5 (кн. 14–17); Ч. 6 (кн. 18–22). К., 1907–1910². М., 1994^p. Т. 1–4)
- De correp. et grat. De correptione et gratis, liber 1 // PL. 44. Col. 915–958
- De Gen. De Genesi ad litteram libri duodecim // PL. 34. Col. 245–286 (рус. пер.: *Августин, блж.* О книге Бытия, буквально (2): В 12 кн. Кн. 1–4 // Творения. Ч. 7. К., 1912. С. 142–278; Кн. 5–12 // Там же. Ч. 8)

De Gen. Imperf.	De Genesi ad litteram imperfectus liber // PL. 34. Col. 219–246 (рус. пер.: <i>Августин, блж.</i> О книге Бытия, буквально. Гл. 1–16 // Там же. Ч. 7. С. 96–141)	Ер. 255 (263)	Ер. 255 (263) // PG. 32. Col. 975–982 (рус. пер.: <i>Василий Великий, свт.</i> К Западным // Творения. М., 1873. Ч. 7. С. 245–251)
De temp.	Sermo 172: Dominica in octavis Paschae, ad Neophytos // PL. 39. Col. 2075–2082	Ер. 257 (265)	Ер. 257 (265) // PG. 32. Col. 983–991 (рус. пер.: <i>Василий Великий, свт.</i> Евлогию и др. // Творения. М., 1873. Ч. 7. С. 252–258)
Serm. 32	Sermo 32: In Ps. 143 // PL. T. 38. Col. 196–207	Hom. 3	Nomilia in illud, attende tibi ipsi // PG. 31. Col. 197–218 (рус. пер.: <i>Василий Великий, свт.</i> Беседа 3, на слова: <i>внемли себе</i> // Творения. 1993. Ч. 4. С. 30–46)
Aur. Vict. De Caes.	<i>S. Aurelius Victor. Liber de Caesaribus</i> / Ed. F. Pichlmaуr, R. Gründel. Lpz., 1970 ⁴ (рус. пер.: <i>Секст Аврелий Виктор.</i> О цезарях / Пер. В. С. Соколова // Римские историки IV в. М., 1997. С. 77–123)	Hom. 22	Nomilia 22, ad adolescentes, sermo de legendis libris Gentilium // PG. 31. Col. 563–590 (рус. пер.: <i>Василий Великий, свт.</i> К юношам, о том, как пользоваться языческими сочинениями // Там же. С. 344–366)
BACr	Bullettino di archeologia cristiana. R., 1863–1894	Hom. in Ps.	Nomiliae super Psalmos // PG. 29. Col. 209–494 (рус. пер.: <i>Василий Великий, свт.</i> Беседы на Псалмы // Творения. М., 1845. Ч. 1. С. 177–406)
BAIAS	Bulletin of the Anglo-Israel Archaeological Society. L., 1982–.	Sermo 13	Sermo 13 (Sermo asceticus) // PG. 31. Col. 869–881 (рус. пер.: <i>Василий Великий, свт.</i> Слово подвижническое и увещательное об отречении от мира // Творения. М., 1849. Ч. 5. С. 45–63)
Baldovin. Worship	<i>Baldovin J. F. The Urban Character of Christian Worship.</i> R., 1987. (OCA; 228)	BASOR	Bulletin of the American Schools of Oriental Research. Baghdad, 1939–.
BAR	The Biblical Archaeology Review / The Bibl. Archaeol. Soc. Wash., 1974–.	<i>Baumstark.</i> Geschichte	<i>Baumstark A.</i> Geschichte der syrischen Literatur. Bonn, 1922
<i>Bardenhewer.</i> Geschichte	<i>Bardenhewer O.</i> Geschichte der altkirchlichen Literatur. Freiburg i. Br., 1913–1932 ² . 5 Bde	BBA	Berliner Byzantinistische Arbeiten. B., 1955–1964
<i>Barrett.</i> Encyclopedia	<i>Barrett D.</i> World Christian Encyclopedia: A Comparative Study of Churches and Religions in the Modern World, AD 1900–2000. Oxf.; N. Y., 1982	BBibLB	Bonner Biblische Beiträge. Köln, 1950. Bd. 1–.
<i>Basil. Magn.</i> Adv. Eunom.	<i>Basiliius Cesariensis Cappadociae (Magnus).</i> Adversus Eunomium libri quinque // PG. 29. Col. 497–774 (рус. пер.: <i>Василий Великий, свт.</i> Против Евномия // Творения. М., 1991. Ч. 3. С. 3–230)	Bbl	Byzantinobulgarica. Sofia, 1962
Asceticon (brev.)	Asceticon magnum sive Quaestiones (regulae brevis tractatae) // PG. 31. Col. 1051–1306 (рус. пер.: <i>Василий Великий, свт.</i> Правила, кратко изложенные в вопросах и ответах // Там же. Ч. 5. С. 211–375)	BBR	Bulletin for Biblical Research. Winona Lake, 1991–. Vol. 1–.
Asceticon (fus.)	Asceticon magnum sive Quaestiones (regulae fusius tractatae) // PG. 31. Col. 889–1052 (рус. пер.: <i>Василий Великий, свт.</i> Правила, пространно изложенные в вопросах и ответах // Там же. Ч. 5. С. 87–210)	BCHell	Bulletin de Correspondance Hellénique. P., 1885–.
Constitutiones asceticae	Constitutiones asceticae // PG. 31. Col. 1321–1428 (рус. пер.: <i>Василий Великий, свт.</i> Предначертание подвижничества // Древние иноческие уставы, собранные свт. Феофаном Затворником. М., 1892, 1994 ⁹ . С. 246–510)	<i>Beck.</i> Geschichte der orthodoxen Kirche	<i>Beck H.-G.</i> Geschichte der orthodoxen Kirche im byzantinischen Reich. Gött., 1980
De Spirit. Sanct.	Liber de Spiritu Sancto // PG. 32. Col. 67–218 (рус. пер.: <i>Василий Великий, свт.</i> О Святом Духе, к св. Амфилохию, еп. Иконийскому // Творения. 1991. Ч. 3. С. 231–356)	<i>Beck.</i> Kirche und theol. Literatur	<i>Beck H.-G.</i> Kirche und theologische Literatur im byzantinischen Reich. Münch., 1959, 1977 ²
Ер. 226 (234)	Ер. 226 (234) // PG. 32. Col. 867–871 (рус. пер.: <i>Василий Великий, свт.</i> К Амфилохию // Творения. М., 1873. Ч. 7. С. 158–164)	<i>Bedjan.</i> Acta	Acta Martyrum et Sanctorum / Ed. P. Bedjan. P.; Lpz., 1890. T. 1; 1891. T. 2; 1892. T. 3; 1893. T. 4; 1894. T. 5; 1895. T. 6; 1896. T. 7; 1897. T. 8
Ер. 238	Ер. 238: Nicopolitani presbyteris // PG. 32. Col. 889–890 (рус. пер.: <i>Василий Великий, свт.</i> К Никопольским пресвитерам // Творения. М., 1848. Ч. 7. С. 177–178)	BETH	Beiträge zur biblischen Exegese und Theologie. Fr./M., 1976. Bd. 1–.
Ер. 239	Ер. 239: Eusebio, episcopo Samosatorum // PG. 32. Col. 889–894 (рус. пер.: <i>Василий Великий, свт.</i> К Евсевию, еп. Самосатскому // Там же. С. 178–181)	BG	Bibliotheca Graeca / Ed. J. A. Fabricius et G. C. Harles. Hamburg, 1790–1809. 12 vol.
		BGA	Bibliotheca geographorum Arabicorum. Lugduni Batavorum. 1. Ser.: 1870–1894. T. 1–8; 2. Ser.: 1938–. T. 1–.
		BGDSL	Beiträge zur Geschichte der deutschen Sprache und Literatur. Halle, 1874–1954/55. 76 Bde; Tüb., 1955–1979. Bd. 77–100
		BHG	Bibliotheca hagiographica Graeca / Ed. par Fr. Halkin. Brux., 1957 ³ . Vol. 1–3. (SH; 8a); Auctarium. Brux., 1969. (SH; 47); Novum auctarium. Brux., 1984. (SH; 65)
		BHL	Bibliotheca hagiographica Latina antiquae et mediae aetatis. Brux., 1898. T. 1; 1901. T. 2. (SH; 6); 1911. Suppl.
		BHO	Bibliotheca hagiographica orientalis / Ed. Socii Bollandiani. Brux., 1910, 1970
		BHT	Beiträge zur historischen Theologie. Tüb., 1929–.



BiBe	Biblische Beiträge. Baden, 1958–.	Catholicisme	Catholicisme: Hier-Aujourd'hui-Demain / Dir. G. Jacquemet. P., 1948–.
BiblArch	The Biblical Archaeologist. New Haven, 1938–1997. 90 vol.	CAVT	Clavis Apocryphorum Veteris Testamenti / Ed. J. Haelewyck. Turnhout, 1998
BiblSS	Bibliotheca sanctorum. R., 1961–1970. 12 vol.; 1987. Append.	CBQ	The Catholic Biblical Quarterly. Wash., 1939–. Vol. 1–.
BiblZschr	Biblische Zeitschrift. Paderborn, 1903–1938/1939. N. F. 1957–.	CBQMS	The Catholic Biblical Quarterly Monograph ser. Wash., 1939–.
<i>Billerbeck.</i> Kommentar	<i>Strack H. L., Billerbeck P.</i> Der Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch. Tüb., 1986–1994. 6 Bde	CC	Corpus Christianorum / Hrsg. von der Abtei St. Peter in Steenbrugge (Belgien). Turnhout Continuatio Medievalis. 1966–;
BKAT	Biblischer Kommentar. Altes Testament. Neukirchen-Vluyn, 1955–.	CCCM	Ser. Apocryphorum. 1983;
BKV	Bibliothek der Kirchenväter. Kempten, 1869–1888 ² . 80 Bde; 1911–1931 ³ . 61 Bde; 1932–1938 ⁴	CCSA	Ser. Graeca. 1977–;
BMFD	Byzantine Monastic Foundation Documents: A Complete Transl. of the Surviving Founder's Typika and Testaments / Ed. J. Thomas, A. C. Hero. Wash., 2000	CCSG	Ser. Latina. 1953–.
BMGS	Byzantine and Modern Greek Studies. Oxf.: Blackwell, 1975–. Vol. 1–.	CES	Christianity and the Eastern Slavs. Berkeley, 1993–1995. Vol. 1–3
BNHN	Byzantina et Neo-Hellenica Neapolitana. Napoli, 1973–1983. 10 vol. Продолж.: Hellenica et Byzantina Neapolitana	CF	Collectanea franciscana. R., 1931–. Vol. 1–.
BNJ	Byzantinisch-Neugriechische Jahrbücher. Athens; B., 1920–.	CFHB	Corpus fontium historiae Byzantinae / Ed. Consilio Societatis Intern. studiis Byzantinis provehendis destinatae. Wash. etc., 1967–. Vol. 1–.
BOR	Biserica Ortodoxă Română. Bucure ti, 1874–. Vol. 1–.	CGU	Corpus der griechischen Urkunden des Mittelalters und der neueren Zeit / Hrsg. v. den Akad. d. Wiss. in München u. Wien. Münch.; B., 1903–.
<i>Bornert.</i> Commentaires	<i>Bornert R.</i> Les Commentaires byzantins de la Divine Liturgie du VII ^e au XV ^e siècle. P., 1966	<i>Chabot.</i> Lit. syr.	<i>Chabot J.-B.</i> Littérature syriaque. P., 1934
<i>Braun.</i> Tracht und Attribute	<i>Braun J.</i> Tracht und Attribute der Heiligen in der deutschen Kunst. Stuttg., 1943	<i>Chalcocond.</i> Hist.	<i>Laonici Chalcocondyli</i> Historiarum Demonstrationes / Ed. E. Darkó. Bdpst, 1922. T. 1; 1927. T. 2 Cambridge Historical Journal. Camb., 1926–1957. 13 vol. Продолж.: Historical Journal
BSGRT	Bibliotheca scriptorum Graecorum et Romanorum Teubneriana. Lpz., 1869–. Bd. 1–.	<i>Christ, Paranikas.</i> Anthologia	<i>Christ W., Paranikas M.</i> Anthologia Carminum Christianorum. Lipsiae, 1871
Bsl	Byzantinoslavica. Praha, 1929–.	Chron. Pasch.	Chronicon Paschale / Rec. L. Dindorf. Bonnae, 1832. Bd. 1; Ibid. // PG. 92. Col. 69–1028
BSOAS	Bulletin of the School of Oriental and African Studies / Univ. of London. L., 1917–1990. 53 vol.	CIC	Codex iuris canonici (1983) // AAS, 1983. Vat., 1983. Vol. 75. Pt. 2
BThZ	Berliner theologische Zeitschrift. B., 1984–. Bd. 1–.	CIG	Corpus inscriptionum Graecarum / Ed. A. Boeckhius. B., 1828–1877. Hildesheim: Olms, [1973]'. (Subs. Epigraphica)
BTSt	Biblich-theologische Studien. Neukirchen-Vluyn, 1978. Bd. 1–.	CIL	Corpus inscriptionum Latinarum / Hrsg. v. der Berliner Akad. B., 1863–.
Bullarium magnum romanum	Bullarum, diplomatum et privilegiorum sanctorum romanorum pontificum taurinensis editio locupletata collectione novissima plurium brevium, epistolarum decretorum actorumque S. Sedis a S. Leone Magno... erexit auspicante card. F. Gaude. [R.]; A. Taurinorum; Dalmazzo ed., 1857–1872	CIS 4	Corpus Inscriptionum Semiticarum. Pt. 4: Inscriptiones Himyariticae et Sabaeae. P., 1889
BWANT	Beiträge zur Wissenschaft vom Alten und Neuen Testament. Stuttg.; Darmstadt, 1926–.	CJ	Codex Justinianus / Ed. P. Krueger. B., 1954 ¹¹ . Hildesheim, 1989 ^r . (Corpus juris civilis; 2)
Byz	Byzantion. Brux.; P., 1924–1952	<i>Clem. Alex.</i> Paed.	<i>Clemens Alexandrinus.</i> Le pédagogue / Éd. H.-I. Marrou, M. Harl, C. Mondesert, C. Matray. P., 1960, 1965, 1970. 3 t. (SC; 70, 108, 158) [с франц. пер.] (Idem // PG. 8. Col. 247–684; рус. пер.: <i>Климент Александрийский.</i> Педагог / Пер. Н. Н. Корсунский. Ярославль, 1892; То же / Пер. Н. Н. Корсунский и свящ. Г. Чистяков. М., 1996 ⁿ)
ByzF	Byzantinische Forschungen. Amst., 1966–. Bd. 1–.	Protrept.	Cohortatio ad gentes = λόγος προτροπτικός // PG. 8. Col. 49–246 (рус. пер.: <i>Климент Александрийский.</i> Увещание к язычникам. СПб., 1998)
BZ	Byzantinische Zeitschrift. Lpz., 1892–1943. Münch., 1944–1991. Lpz., 1992–. Bd. 1–.	Quis dives Salvetur	Quis dives Salvetur // PG. 9. Col. 603–652
BZAW	Beihefte zur Zeitschrift für die Alttestamentliche Wissenschaft. B.; N. Y., 1886–.	Strom.	Stromata I–VIII // PG. 8. Col. 685–930; II // Col. 929–1098; III // Col. 1097–1214; IV // Col. 1213–1382; V // Col. 9–206; VI // Col. 207–402; VII // Col. 401–558; VIII //
BZNW	Beihefte zur Zeitschrift für die Neutestamentliche Wissenschaft. Tüb.; Basel, 1900–.		
Cah. Arch.	Cahiers Archéologiques. P., 1945–.		
CANT	Clavis Apocryphorum Novi Testamenti / Ed. M. Geerard. Turnhout, 1992		
<i>Cantacus.</i> Hist.	<i>Joannis Cantacuseni eximperatoris</i> Historiarum libri IV. Bonnae, 1828–1832. 3 vol. (CSHB)		
<i>Cappelletti.</i> Le Chiese d'Italia	<i>Cappelletti G.</i> Le Chiese d'Italia. Venezia, 1844–1870. 21 vol.		



- Col. 557–602; Stromata, Buch I–VI / Hrsg. v. O. Stählin. B., 1939, 1985⁴ [neu hrsg. v. L. Früchtel, mit Nachträgen v. U. Treu]
- COD** Conciliorum Oecumenicorum Decreta / Ed. G. Alberigo; Ist. per le scienze religiose. Bologna, 1972³
- Communion Cycle** Communion Cycle: Liturgy and Music. Wash., 1985
- ConB** Coniectanea biblica. Ser.: Con. Neotestamentica; Acta Seminarii Neotestamentici Upsaliensis. Lund, 1966–. Vol. 1–; Old Testament ser. Lund, 1967–. Vol. 1–.
- Conomos.** *Conomos D.* The Late Byzantine and Slavonic
Const. Ap. Les constitutions apostoliques / Éd. et comment. M. Metzger. P., 1985–1987. (SC; 320, 329, 336)
- Const. Porphyr.** Le Livre des ceremonies... [par] *Constantin VII*
De ceremoniis *Porphyrogenete* / Texte établi et trad. par A. Vogt. P., 1967. (Coll. byzantine)
- CoptE** The Coptic Encyclopedia / Ed. A. S. Atiya. Cairo, 1991. 8 vol.
- CPG** *Geerard M.* Clavis Patrum Graecorum. Turnhout, 1974
- CPL** *Dekkers E., Gaar A.* Clavis Patrum Latinorum. Steenbrugge, 1957. Brugge; La Haye, 1961². (Sacris erudiri; 3)
- CQ** Classical Quarterly. Oxf., 1950–. Vol. 1–.
- CR** Corpus Reformatorum. Vol. 1–28: *Ph. Melanctonis* Opera. 1834–; Vol. 29–87: *I. Calvini* Opera. 1863–; Vol. 88: *H. Zwinglii* Sämtliche Werke. Zürich, 1905
- Cristoforo Mitileneo.** I calendari in metro innografico di Cristoforo Mitileneo / A cura di E. Follieri. Brux., 1980. (SH; 63)
- CSCO** Corpus scriptorum christianorum orientalium / Ed. consilio Universitatis Catholicae Americae et Universitatis Catholicae Lovaniensis. R. et al., 1903–. Louvain, 1913–.
- Aethiop.** Scriptores Aethiopici. 1903–;
- Arab.** Scriptores Arabici. 1903–;
- Armen.** Scriptores Armeniaci. 1953–;
- Copt.** Scriptores Coptici. 1906–;
- Iber.** Scriptores Iberici. 1950–;
- Syr.** Scriptores Syri. 1903–.
- CSEL** Corpus scriptorum ecclesiasticorum Latinorum. W., 1866. Vol. 1–.
- CSHB** Corpus scriptorum historiae Byzantinae / Ed., com. B. G. Nieburii inst. Bonnae, 1826–1897
- CSS** California Slavic Studies / Univ. of California. Berkeley; Los Ang., 1960–. Vol. 1–.
- CTh** Codex Theodosianus cum perpetuis commentariis Jacobi Gothofredi. 1655; Mantuae, 1740 (ed. nova, emendata, variorum observationibus aucta, quibus adiecit suas J. Ritter)
- Cypr. Carth.** *Cyprianis Carthaginensis.*
- De habitu virginum** De habitu virginum // PL. 4. Col. 451–478 (рус. пер.: *Киприан Карфагенский, свят.* Книга об одежде девственников // Творения. М., 1999. С. 191–207)
- De lapsis.** De lapsis // PL. 4. Col. 477–510 (рус. пер.: *Киприан Карфагенский, свят.* Книга о падших // Там же. С. 208–231)
- De unit. Eccl.** De unitate ecclesiae // PL. 4. Col. 509–536 (рус. пер.: *Киприан Карфагенский, свят.*
- Книга о единстве Церкви // Там же. С. 232–273)
- Ep.** Epistolae // PL. 4. Col. 193–452 (рус. пер.: *Киприан Карфагенский, свят.* Письма // Там же. С. 407–686)
- Cyr. Alex.** Hom. div. *Cyrillus Alexandrinus.* Homiliae diversae. Homilia 14: De exitu animi et de secundo adventum // PG. 77. Col. 1071–1090 (рус. пер.: *Кирилл Александрийский, свят.* Слово о исходе души / Изд. Рус. Пантелеимонова мон-ря на Афоне. М., 1909¹²)
- Cyr. Hieros.** *Cyrillus Hierosolymitanus.* Catecheses [illuminandorum] // PG. 33. Col. 331–1060; Catecheses [illuminandorum et] mystagogicae quinque // PG. 33. Col. 1065–1128 (рус. пер.: *Кирилл Иерусалимский, свят.* Поучения огласительные и тайноводственные. М., 1991. Оглас.: С. 13–292. Тайновод.: С. 293–366)
- DACL** Dictionnaire d'archéologie chrétienne et de liturgie / Éd. F. Cabrol et H. Leclercq. P., 1924–.
- Damasc.** De prim. princ. *Damascius successor.* Dubitationis et solutiones de primus principii / Ed. C. Ruelle. P., 1889 (рус. пер.: *Дамаский Диадок.* О первых началах / Изд. подгот. Л. Лукомский, Р. Светлов. М., 2000)
- Darrouzès.** Notitiae *Darrouzès J.* Notitiae episcopatum Ecclesiae Constantinopolitanae. P., 1981
- DCB** A Dictionary of Christian Biography, Literature, Sects and Doctrines / Ed. W. Smith and H. Wace. L., 1877–1887. 4 t.
- DDC** Dictionnaire de droit canonique / Publ. sous la dir. de R. Naz. P., 1935–1965. 7 t.
- DEB** The Dictionary of Ethiopian Biography / Ed. Belaynesh Michael, S. Chojnacki, R. Pankhurst. Addis Ababa, 1975. Vol. 1: From Early Times to the End of the Zagwé Dynasty c. 1270 A. D.
- Delehaye.** *Delehaye H.*
- Origines** Les origines du culte des martyrs. Brux., 1933²
- Passions** Les passions des martyrs et les genres littéraires. Brux., 1921
- Detzel.** *Detzel H.* Christliche Ikonographie. Freiburg i. Br., 1894. Bd. 1; 1896. Bd. 2
- DFV** Die Fragmente der Vorsokratiker. B., 1934 (рус. пер.: ФРГФ – Фрагменты ранних греческих философов. М., 1989. Ч. 1)
- DHGE** Dictionnaire d'histoire et de géographie ecclésiastique / Éd. A. Baudrillart etc. P., 1912–. T. 1–.
- Didache** La doctrine des douze apotres: Didache / Intr., trad., not. par W. Rordorf et A. Tuilier. P., 1978. (SC; 248) (рус. пер.: Учение двенадцати апостолов / Пер. свящ. В. Асмуса // Писания мужей апостольских. Рига, 1994. С. 17–42)
- Dio Cassius.** Hist. Rom. *Dionis Cassii* Historia Romana / Curavit L. Dindorf. Lipsiae, 1890–1894
- Diodor. Sic.** *Diodori Siculi* Bibliotheca historica / Hrsg. F. Vogel, K. T. Fischer. Stuttg., 1964¹. 5 vol.
- Diog. Laert.** *Diogenes Laertius.* Vitae philosophorum / Ed. H. S. Long. In 2 vol. Oxf., 1964, 1966¹. Vol. 1: 1–246. Vol. 2: 247–565 (рус. изд.: *Диоген Лаэртский.* О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов. М., 1995)
- DOB** *Dumbarton Oaks Bibliography.* L., 1973–.

- DOP Dumbarton Oaks Papers. Camb. (Mass.); Wash., 1941–.
- DOS Dumbarton Oaks Studies. Wash., 1950–. Vol. 1–.
- DSAMDH Dictionnaire de spiritualité, ascétique et mystique, doctrine et histoire. P., 1937–1994. 16 t.
- DTC Dictionnaire de théologie catholique / Éd. A. Vacant, E. Mangenot, cont. E. Amann. P., 1903–1950. 15 t.
- Ducas. Hist.* *Ducas.* Istorica turco-bizantina (1341–1462) / Ed. critica de V. Grecu. Bucure ti, 1958
- Duchesne. Fastes* *Duchesne L.* Fastes Épiscopaux de l'ancienne Gaule. P., 1907–1915². 3 t.
- Duval. Littératures* *Duval R.* Anciennes littératures chrétiennes. P., 1907³. T. 2: La littérature syriaque
- EAEHL Encyclopedia of Archaeological Excavation in the Holy Land. Englewood Cliff (NJ); Jerusalem, 1975–1978. 4 t.
- EC Enciclopedia Cattolica. Vat., 1948–1954. 12 t.
- EEC Encyclopedia of the Early Church / Ed. A. Di Berardino; Inst. Patristicum Augustinianum. Camb., 1992. 2 vol.
- Eger. Itiner.* Itinerarium Egeriae – см. Паломничество Эгерии
- EHR English Historical Review. L., 1886–. Vol. 1–.
- EI The Encyclopaedia of Islam. New Ed. = Encyclopédie de l'Islam. Nouv. éd. / Éd. C. E. Bosworth. Leiden etc., 1960–2000. 10 vol., ind., glossary
- Eichmann E., Mörsdorf K.* Kirchenrecht *Eichmann E., Mörsdorf K.* Lehrbuch des Kirchenrechts auf Grund des Codex Iuris Canonici. Paderborn, 1953. 2 t.
- EIran Encyclopaedia Iranica / Ed. E. Yarshater. L.; Boston, 1985–. Vol. 1–.
- EJud Encyclopaedia Judaica. Jerusalem, 1971–1982. 17 vol., suppl.
- EKL Evangelisches Kirchenlexikon: Intern. theol. Enzyklopädie / Hrsg. E. Fahlbusch e. al. Münch., 1986. 4 Bde
- EO Échos d'Orient: Revue d'histoire, de géographie et de liturgie orientale. P., 1897–1940/1942 (продолж.: Études byzantines; REB)
- Ephraem Syri.* *Ephraem Syrus.*
In Gen. In Genesis (рус. пер.: *Ефрем Сирин, прп.* Толкование на кн. Бытия // Творения. Серг. П., 1895. М., 1993^p. Т. 6. С. 205–338)
- Sermo 9 Sermo 9: De adventu Domini nostri Jesu Christi // Collectio selecta SS. Ecclesiae patrum / A. D. Gailleau. P., 1834. Т. 38. P. 302–313 (рус. пер.: *Ефрем Сирин, прп.* Слово на пришествие Господне, на скончание мира и на пришествие Антихристово // Там же. Т. 2. С. 250–259)
- Epiph.* *Epiphanius Constantiensis in Cypro episcopus.*
Adv. Haer. Adversus haereses // PG. 41. Col. 173–1199; 42. Col. 9–774; Panarion = Κατὰ αἰρέσεων / Ed. W. Dindorf. Bonn, 1852–1862. 5 t. (рус. пер.: *Епифаний Кипрский, свт.* На 80 ересей Панарий, или Ковчег // Творения. М., 1863–1885. Ч. 1. С. 21–384; продолж.: Об ересях // Там же. Ч. 2–5)
- De fide Expositio fidei // PG. 42. Col. 773–832 (рус. пер.: *Епифаний Кипрский, свт.* Краткое истинное слово о вере Вселенской и апос-
- тольской Церкви // Там же. Ч. 5. С. 310–358)
- EtEv Études évangeliques: Revue trimestr. / Fac. Libre de Théologie Protestante d'Aix-de-Provence. Aix-de-Provence, 1941–. Vol. 1–.
- ETR Études théologiques et religieuses: Revue trimestr. / Fac. Libre de Théologie Protestante. Montpellier (Fr.), 1926–. Vol. 1–.
- Euseb.* *Eusebius Caesariensis.*
De mart. Palaest. De martyribus Palaestinae recensio prolixior // *Eusebe de Césarée.* Histoire ecclésiastique / Éd. G. Bardy. P., 1968². Т. 3. (SC; 55). P. 128–167
- Hist. eccl. Historia ecclesiastica, libri I–X // PG. 20. Col. 45–906 (рус. пер.: *Евсевий Памфил.* Церковная история. М., 1993)
- Praep. Evang. Praeparatio evangelica // PG. 21. Col. 21–1408
- Eutyech. Annales* *Eutychiei Patriarchae Alexandrini Annales.* Beryti; P., 1906–1909. (CSCO; Ser. III. T. 6–7)
- EvTh Evangelische Theologie. Gütersloh, 1934/1935–1938; N. F. 1946/1947–. Bd. 1–.
- EWNT Exegetisches Wörterbuch zum Neuen Testament / Hrsg. v. H. Balz, G. Schneider. Stuttg.; B.; Köln, 1992. 3 Bde
- Faust. Reg. De grat.* *Fausti episcopi* De gratia Dei, et humanae mentis libero arbitrio. Basileae, [1528]; *Fausti Reiensis Praeter* Sermones pseudo-eusebianos opera: Accedunt Ruricii Epistulae / Rec., comment., ind. A. Engelbrecht. Vindobonae, 1891. (CSEL; 21)
- Fedalto. Hierarchia* Hierarchia Ecclesiastica Orientalis: series episcoporum ecclesiarum christianarum orientalium / Ed. G. Fedalto. Padova, 1988. 2 vol.
- FEI The First Encyclopaedia of Islam. Leiden, 1913–1934. 4 vol.
- FHG Fragmenta historicorum Graecorum / Ed. C. Müller. P., 1883–1885
- Fliche, Martin. HE* Histoire de l'Église depuis les origines jusqu'à nos jours / Sur la dir. de A. Fliche et V. Martin. P., 1935–. Vol. 1–.
- Follieri. Initia* *Follieri E.* Initia hymnorum Ecclesiae Graecae. Vat., 1960–1966. (ST; 211–215). 5 t.
- Fortescue, O'Connell. The Ceremonies of the Roman Rite* *Fortescue A., O'Connell J. B.* The Ceremonies of the Roman Rite Described / Ed. S. Reid. Curbridge (GB), 1996
- FRLANT Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments. Gött., 1903–. Bd. 1–.
- FzB Forschungen zur Bibel. Lund, [1937]–. Bd. 1–.
- FzOG Forschungen zur osteuropäischen Geschichte. B., 1954–. Bd. 1–.
- Garritte. Calendrier* *Garritte G.* Le calendrier Palestino-Géorgien du Sinaiticus 34 (X^e siècle). Brux., 1958. (SH; 30)
- GChr Die Geschichte des Christentums: Religion, Politik, Kultur / Hrsg. N. Brox, O. Engels, G. Kretschmar, K. Meier, H. Smolinsky. Freiburg i. Br., 1994–. Bd. 1 [фр. оригинал НChr]
- GCS Die griechischen christlichen Schriftsteller der ersten Jh. Lpz., B., 1897–1936. 40 Bde
- Gerber. Scriptores* *Gerber M.* Scriptores ecclesiastici de musica sacra. St. Blasien, 1784. Hildesheim, 1963^r. 3 vol.
- GGM Geographi Graeci minores / Ed. C. Müller. P., 1855–1861. 6 t.
- Goar. Euchologion* *Goar J.* Εὐχολόγιον sive Rituale Graecorum complectens ritus et ordines Divinae Liturgiae,

- officiorum, sacramentorum, consecrationum, benedictionum, funerum, orationum etc.
Cuilibet personae statui vel tempori congruos, juxta usum Orientalis Ecclesiae. Venetia, 1730²
- GOTR** Greek Orthodox Theological Review. Brookline (Mass.), 1954–.
- Graf. Geschichte** *Graf G. Geschichte der christlichen arabischen Literatur*. R., 1944. Bd. 1; 1947. Bd. 2; 1949. Bd. 3; 1951. Bd. 4; 1953. Bd. 5. (ST; 118, 133, 146, 147, 172)
- GRBS** Greek, Roman and Byzantine Studies. Durham, 1958–1981. 22 vol.; продолж.: Greek and Byzantine Studies. San Antonio (Tex.), 1982–.
- Greg. Magn. Dial.** *Gregorius I Papa (Magnus). Dialogi de vita et miraculis patrum Italicorum* // PL. 77. Col. 149–431 (рус. пер.: *Григорий Двоеслов, свт.* Собеседования. С. 440–708)
- Greg. Nazianz.** *Gregorius Nazianzenus.*
- Carmina** Carmina // PG. 37. Col. 397–1600 (рус. пер.: *Григорий Богослов, свт.* Стихотворения // Собр. творений. Минск, 2000. С.24–499)
- In laud. virg.** In laudem virginitatis: (Carmina moralia, 1) // PG. 37. Col. 521–578 (рус. пер.: *Григорий Богослов, свт.* Похвала девству // Творения. М., 1847. Ч. 5. С. 49–77)
- Or. 28** Oratio 28, theologica 2 (orationes theologicae) // PG. 36. Col. 25–74 (рус. пер.: *Григорий Богослов, свт.* Слово 28 (о богословии 2-е) // Собр. творений. Минск, 2000. Т. 1. С. 476–502)
- Or. 30** Oratio 30, theologica 4 (orationes theologicae) // PG. 36. Col.103–134 (рус. пер.: *Григорий Богослов, свт.* Слово 30, о богословии 4-е, о Боге Сыне 2-е // Собр. творений. Серг. П., 1993^р. Т. 1. С. 429–443)
- Or. 32** Oratio 32: de moderatione in disputando // PG. 36. Col. 188–212 (рус. пер.: *Григорий Богослов, свт.* Слово 32, о соблюдении доброго порядка в собеседовании // Там же. С. 463–481)
- Or. 38** Oratio 38, in Theophania, sive Natalitia Salvatoris // PG. 36. Col. 311–331 (рус. пер.: *Григорий Богослов, свт.* Слово 38: На Богоявление или на Рождество Спасителя // Собр. творений. Минск, 2000. Т. 1. С. 632–645)
- Or. 43** Oratio 43: Funebris oratio in laudem Basilii Magni Caesareae in Cappadocia episcopi // PG. 36. Col. 493–606 (рус. пер.: *Григорий Богослов, свт.* Слово 43, надгробное Василию, архиепископу Кесарии Каппадокийской // Там же. С. 730–795)
- Or. 44** Oratio 44: In novam dominicam // PG. 36. Col. 265–280 (рус. пер.: *Григорий Богослов, свт.* Слово 44: На неделю новую, на весну и в память мученика Маманта // Там же. С. 795–803)
- Poem.** Carmina: Poemata // PG. 37. Col. 799–1599 (рус. пер.: *Григорий Богослов, свт.* Стихотворения // Собр. творений. Серг. П., 1993^р. Т. 2. С. 19–407)
- Greg. Nyss.** *Gregorius Nyssenus.*
- Adv. Ar. et Sab.** Adversus Arium et Sabellium, De Patre et Filio // PG. 45. Col. 1281–1301 (рус. пер.: *Григорий Нисский, свт.* Слово против Ария и Савеллия // Творения. М., 1865. Ч. 7. С. 1–22)
- Antirrh. c.** Adversus Apollinarium (Antirrheticus) // PG. 45. Col. 1123–1270, 1269–1278 (рус. пер.: *Григорий Нисский, свт.* Опровержение мнения Аполлинария (антирретикон) // Там же. С. 59–210)
- Apollin.** Adversus Eos Qui Castigationes Agere ferunt // PG. 46. Col. 308–316 (рус. пер.: *Григорий Нисский, свт.* Против тяготящихся церковными наказаниями // Там же. С. 474–484)
- Castig.** Contra Eunomii, libri I–II // PG. 45. Col. 248–464; 909–1121 (рус. пер.: *Григорий Нисский, свт.* Опровержение Евномия // Там же. 1863. Ч. 5: Кн. 1–4; 1864. Ч. 6: Кн. 5–12)
- Contr. Eun.** Contra usurarios oratio // PG. 46. Col. 433–452 (рус. пер.: *Григорий Нисский, свт.* Против ростовщиков // Там же. 1865. Ч. 7. С. 457–473)
- Contr. usur.** De Beatitudinibus, orationes 1–8 // PG. 44. Col. 1193–1302
- De Benefic.** De Beneficentia // PG. 46. Col. 453–469 (рус. пер.: *Григорий Нисский, свт.* О нищелюбии и благотворительности // Творения. М., 1865. Ч. 7. С. 395–412)
- De hom. opif.** De hominis opificio // PG. 44. Col. 123–256 (рус. пер.: *Григорий Нисский, свт.* Об устройении человека // Там же. 1861. Ч. 1. С. 76–222)
- De inst. Christ.** De instituto Christiano // PG. 46. Col. 288–305
- De orat. Dom.** De oratione Dominica // PG. 44. Col. 1119–1194; 46. Col. 1109–1110
- De profess. Christ.** De professione Christiana ad Harmonium // PG. 46. Col. 237–250
- De vita Moysis** De vita Moysis // PG. 44. Col. 297–430 (рус. пер.: *Григорий Нисский, свт.* О жизни Моисея Законодателя // Творения. М., 1861. Ч. 1. С. 223–379; То же / Пер. А. Десницкого. М., 1999)
- In bapt. Christ.** In baptismum Christi // PG. 46. Col. 577–600 (рус. пер.: *Григорий Нисский, свт.* Слово на день Светов, в который крестился наш Господь // Там же. 1871. Ч. 8. С. 1–25)
- In Cant. Cantic.** In Santicum Santicorum // PG. 44. Col. 756–1120 (рус. пер.: *Григорий Нисский, свт.* Точное изъяснение Песни Песней Соломона. Беседа V // Там же. 1862. Ч. 3)
- Or. catech.** Oratio catechetica magna // PG. 45. Col. 9–105 (рус. пер.: *Григорий Нисский, свт.* Большое огласительное слово // Там же. Ч. 4. С. 1–110)
- Greg. Turon. Glor. conf.** *Gregorius Turonensis. De gloria confessorum* // PL. 71. Col. 828–911
- Guagnini A. Sarmatiae Europaeae descriptio** *Guagnini A. Sarmatiae Europaeae descriptio, quae regnum Poloniae, Lituaniam, Samogitiam, Russiam, Massouiam, Prussiam, Pomeraniam, Liunioniam et Moschouiae, Tartariaeque partem compl.* [Kraków, 1578]
- Haddan, Stubbs. Councils** Councils and Ecclesiastical Documents Relating to Great Britain and Ireland / Ed. A. W. Haddan, W. Stubbs. Oxf., 1869–1878. 3 vol.



- Hamman-McLean, Hallensleben* *Hamman-McLean R., Hallensleben H.* Die Monumentalmalerei in Serbien und Makedonien vom 11. bis zum frühen 14. Jh. Giessen, 1963. (Marburger Abh. z. Geschichte u. Kultur Osteuropas; 3-4)
- HAmS Handes amsoreay: baroyakan, usumnakan, aruestgitakan. Vienna: Mkhit'arean Tparan, 1887-.
- Hänggi, Pahl. Prex Eucharistica* *Hänggi A., Pahl I.* Prex Eucharistica: Textus e variis Liturgiis antiquioribus selecti. Freiburg, 1968. (Spicilegium Friburgense; 12)
- Harnack. Geschichte* *Harnack A.* Geschichte der althristlichen Literatur. Lpz., 1893-1904. 3 Bde
- HarvTR Harvard Theological Review. Camb. (Mass.), 1908-.
- HarvTS Harvard Theological Studies. Camb. (Mass.), 1916. Vol. 1-. Suppl. Ser.: 1976-.
- Hauck. KGD* *Hauck A.* Kirchengeschichte Deutschlands. Lpz., 1954⁸. 5 Bde
- HBN Hellenica et Byzantina Neapolitana / Coll. di studi e testi dir. da A. Garzya. Napoli, 1989-. Vol. 1-. См. также: BNHN — Byzantina et Neo-Hellenica Neapolitana
- HBT Horizons in Biblical Theology. Pittsburg / Pittsb. Theol. Seminary. 1979-1993. 15 vol.
- HČ Historický časopis. Bratislava, 1950-.
- HChr Histoire du christianisme des origines à nos jours / Éd. J.-M. Mayeur, Ch. et L. Pietri, A. Vauchez, M. Venard. P., 1993-. T. 1-.
- HDThG Handbuch der Dogmen- und Theologien-geschichte. Gött., 1980-1984. 3 Bde
- Hefele, Leclercq. Hist. des Conciles* *Hefele Ch. J.* Histoire des Conciles d'après les documents originaux / Trad. H. Leclercq. P., 1907-1952. 11 t.
- Hellenika Ἑλληνικά: Περιοδικὸν σύγγραμμα ἑταιρείας Μακεδονικῶν σπουδῶν. Ἀθήναι, 1928
- Herma. Pastor* *Herma. Pastor* // PG. 2. Col. 891-1012 (рус. пер.: Ерм. Пастырь / Пер. прот. П. Преображенского // Писания мужей апостольских. Рига, 1994. С. 195-285)
- Hieron.* *Hieronimus.*
- Adv. Lucifer. Dialogus contra Luciferianos // PL. 23. Col. 135-182 (рус. пер.: Иероним, блж. Разговор против люцифериан // Творения. К., 1903. Ч. 4. С. 57-93)
- De vir. illustr. De viris illustribus liber; accedit Gennadii Catalogus virorum inlustrium / Hrsg. W. Herding. Lipsiae, 1924
- Ep. Epistulae // PL. 22; CSEL. 56 (ed. I. Hilberg)
- In Mich. Commentariorum in Micha prophetam. Lib. I-II // PL. 25. Col. 1151-1230 (рус. пер.: Иероним, блж. 2 книги толкований на пророка Михея // Творения. 1915. Ч. 14. С. 1-129)
- Hipp. De Christ. et Antichrist.* *Hippolitus Romanus.* Demonstratio de Christo et Antichristo // PG. 10. Col. 725-787 (рус. пер.: Ипполит Римский, св. О Христе и антихристе // Творения. Каз., 1899. Серг. П., 1997^р. Вып. 2. С. 9-46)
- Hist. mon. Aeg. Historia monachorum in Aegypto / Éd. et trad. A.-J. Festugière. Brux., 1961. (SH; 34), 1971¹. (SH; 53)
- Hist. Zschr. Historische Zeitschrift. Münch., 1853-.
- HKAT Handkommentar zum Alten Testament. Gött., 1892. Bd. 1-.
- HL Heiligen-Lexikon, oder Lebensgeschichten aller Heiligen / Hrsg. J. E. Stadler. Augsburg, 1861
- Holböck C.* Kirchenrecht *Holböck C.* Handbuch des Kirchenrechts. Innsbruck; W., 1951. 2 Bde
- Holweck* *Holweck F. G.* A Biographical Dictionary of the Saints. Detroit, 1969²
- HPBl Historisch-politische Blätter für das katholische Deutschland / Hrsg. v. F. Binder u. G. Jochner. Münch., 1838-1923. 171 Bde
- HSS Histoire des saints et de la sainteté chrétienne. P., 1986-1988. 11 vol.
- Hunger. Literatur* *Hunger H.* Die hochsprachliche profane Literatur der Byzantiner / Mit Beitr. v. Ch. Hannick u. P. Pieler. Münch., 1978. 2 Bde
- HUS Harvard Ukrainian Studies. Camb. (Mass.), 1977-. Vol. 1-.
- HWDA Handwörterbuch des deutschen Aberglaubens. Gött., 1927-. Bd. 1-.
- Hyg.* *Hygini.*
- Astr. Astronomia / Ed. B. Bunte. Lipsiae, 1875
- Fab. Fabulae / Ed. M. Schmidt. Jena, 1872
- IDB The Interpreter's Dictionary of the Bible. Nashville, 1962-. Vol. 1-.
- IEJ Israel Exploration Journal. Jerusalem, 1950-.
- IF Istanbuler Forschungen. B., 1932-. Bd. 1-.
- Ign.* *Ignatius Antiochenus.*
- Ep. ad Rom. Epistula ad Romanos // PG. 5. Col. 685-697 (рус. пер.: Игнатий Богоносец, св. Послание к римлянам / Пер. прот. П. Преображенского // Писания мужей апостольских. Рига, 1994. С. 328-333)
- Ep. ad Smyrn. Epistula ad Smyrnaeos // PG. 5. Col. 697-708 (рус. пер.: Игнатий Богоносец, св. Послание к смирянам / Пер. прот. П. Преображенского // Там же. С. 340-345)
- IKZ Internationale Kirchliche Zeitschrift. Bern, 1911-.
- Ioan. Cassian.* *Ioannes Cassianus.*
- Collat. Collationes // PL. 49. Col. 477-1328 (рус. пер.: Иоанн Кассиан Римлянин, прп. Собеседования египетских подвижников // Писания / Пер. с лат. еп. Петр (Екатериновский). М., 1892, 1993^р. С. 167-634)
- De inst. coenob. De institutis coenobionum // PL. 49. Col. 53-476 (рус. пер.: Устав прп. Иоанна Кассиана // Древние иноческие уставы. М., 1892, 1994^р. С. 515-584)
- Ioan. Chrysost.* *Ioannes Chrysostomus.*
- Contra Jud. Adversus Judacos (orationes 1-8) // PG. 48. Col. 843-942 (рус. пер.: Иоанн Златоуст, св. Против иудеев: Беседы 1-8 // Творения. Т. 1. Ч. 2. С. 645-759)
- De sac. De sacerdotio. Libri 1-6 // PG. 48. Col. 623-692 (рус. пер.: Иоанн Златоуст, св. О священстве // Там же. С. 403-484)
- In Ep. I ad Cor. Homiliae in Epistolam primam ad Coryntheos // PG. 61. Col. 11-382 (рус. пер.: Иоанн Златоуст, св. Толкование на 1-е Послание к коринфянам // Там же. Т. 10. Ч. 1. С. 8-458)
- In Ep. II ad Cor. Homiliae in Epistolam secundam ad Coryntheos // PG. 61. Col. 381-610 (рус. пер.:



- Иоанн Златоуст, свт.* Толкование на 2-е Послание к коринфянам // Там же. С. 459–728)
- In Ep. I ad Timoth. Nomiliae XVIII in Epistolam primam ad Timotheum // PG. 62. Col. 501–599 (рус. пер.: *Иоанн Златоуст, свт.* Беседа на 1 Тим // Творения. Т. 11. Ч. 2. С. 756–836)
- In Ep. II ad Thessal. In Epistolam secundam ad Thessalonicenses // PG. 62. Col. 467–500 (рус. пер.: *Иоанн Златоуст, свт.* Беседа на 2 Фес // Там же. Т. 11. С. 573–617)
- In Gen. Nomiliae in Genesim // PG. 53. Col. 21–384; PG. 54. Col. 385–580 (рус. пер.: *Иоанн Златоуст, свт.* Беседы на кн. Бытия // Там же. Т. 4. Ч. 1. С. 1–455 (1–41); Ч. 2. С. 459–725 (42–67))
- In Ioan. Nomiliae in Ioann // PG. 59. Col. 23–582 (рус. пер.: *Иоанн Златоуст, свт.* Беседы на Евангелие от Иоанна // Там же. Т. 8)
- In Matth. Nomilia in Mattheum V // PG. 57. Col. 55–62 (рус. пер.: *Иоанн Златоуст, свт.* Беседы на евангелиста Матфея, 5-я // Там же. Т. 7. Ч. 1. С. 51–59)
- In nov. dom. In novam dominicam et in apostolum Thomam [Spuria] // PG. 63. Col. 927–930 (рус. пер.: *Иоанн Златоуст, свт.* О Фоме // Там же. Т. 8. Ч. 2. С. 868–875)
- Ioan. Climacus. Ioannes Climacus.* Scala paradisi // PG. 88. Col. 631–1164 (рус. пер.: *Иоанн, игум. Синайский.* Лествица. Серг. П., 1908⁷)
- Ioan. Damasc. Ioannes Damascenus.*
- De fide orth. Expositio fidei orthodoxa // PG. 94 (рус. пер.: *Иоанн Дамаскин, прп.* Точное изложение православной веры. СПб., 1894. М.; Р-н/Д., 1992^р)
- De haer. De haeresibus // Die Schriften des *Johannes von Damaskos* / Hrsg. B. Kotter. B., 1981. Bd. 4. S. 19–67. (PTS; 22)
- Sacra parall. Sacra parallela (fragm.) // PG. 46. Col. 1159–1112; Sacra parallela (fragm.) [Sp.] // PG. 95. Col. 1258c, 1548c-d, 1564d; 96. Col. 81a, 264d, 429a, 429b
- Ioan. Jejun. Poeniten. Ioannes IV Constantinopolitanus, Jejunator.* Poenitentiale // PG. 88. Col. 1889–1918
- Iren. Irenaeus Lugdunensis.*
- Adv. haer. Adversus haereses. Libri I–II // *Sancti Irenaei episcopi Lugdunensis* Libri quinque adversus haereses / Ed. W. W. Harvey. Camb., 1857. Vol. 1; Adversus haereses. Liber III // *Irenée de Lyon.* Contre les hérésies, livre 3 / Éd. A. Rousseau, L. Doutreleau. P., 1974. (SC; 211). Vol. 2; Adversus haereses. Liber 4 // *Irenée de Lyon.* Contre les hérésies, livre 4 / Éd. A. Rousseau, B. Hemmerdinger, L. Doutreleau et C. Mercier. P., 1965. (SC; 100); Adversus haereses. Liber V // *Irenée de Lyon.* Contre les hérésies, livre 5 / Éd. A. Rousseau, L. Doutreleau, C. Mercier. P., 1969. (SC; 153) (рус. пер.: *Иринеий Лионский, свт.* Против ересей / Пер. прот. П. Преображенский // Творения. СПб., 1900. М., 1996^р)
- Dem. Demonstratio praedicationis apostolicae // *Des heiligen Irenaeus* Schrift zum Erweise des apostolischen Verkündigung / Hrsg. v. K. Ter-Mekerttschian u. E. Ter-Minassiantz. Lpz., 1907. (TU; 31. 1)
- Irsch. Ikonographie Irsch N.* Ikonographie der Heiligen des Bistums Trier: Manuscript des Bistums-Archivs Trier 106. 85. Trier, 1944
- Isaac. Syr. Sermones Isaac Syrus.* Sermones // PG. 86. Col. 811–886 (рус. пер.: *Исаак Сирий, прп.* Слова подвижнические. М., 1897, 1992^р)
- Isid. Pel. Ep. 447. Isidorus Pelusiota.* Ep. 447: Zosimo // PG. 78. Col. 1583 (рус. пер.: *Исидор Пелусиот, прп.* Письма: В 2 т. М., 2001. Т. 1. С. 182)
- IstMitt Istanbul Mitteilungen / Deutsches Archäologisches Inst., Abt. Istanbul, 1933–.
- Iust. Martyr. Iustinus Philosophus et Martyr.*
- I Apol. Apologia // PG. 6. Col. 327–440 (рус. пер.: *Иустин Мученик, св.* Апология I, представленная в пользу христиан Антонину Благодетельному // Творения. М., 1892, 1995^р. С. 31–104)
- II Apol. Apologia secunda pro Christianis ad senatum romanum // PG. 6. Col. 441–470 (рус. пер.: *Иустин Мученик, св.* Апология II, представленная в пользу христиан римскому сенату // Там же. С. 105–121)
- De resurrect. De resurrectione / Ed. J. C. T. Otto // Corpus apologeticarum. Wiesbaden, 1971¹. Т. 3. P. 126–158 (рус. пер.: *Иустин Мученик, св.* Отрывок о воскресении // Творения / Пер. прот. П. Преображенский. М., 1892, 1995^р. С. 469–484)
- Dial. Dialogus cum Triphone // PG. 6. Col. 481–800 (рус. пер.: *Иустин Мученик, св.* Разговор с Трифоном иудеем // Там же. С. 132–362)
- JAC Jahrbuch für Antike und Christentum. Münster, 1958–.
- Jacob. Formulaire Jacob A.* Histoire du formulaire grec de la liturgie de Saint Jean Chrysostome: Diss. Louvain, 1968. Mscr.
- Jakovljević. Cyprus Catalogue Jakovljević A.* Catalogue of Byzantine Chant Manuscripts in the Monastic and Episcopal Libraries of Cyprus. Nicosia, 1990. (Publ. of the Cyprus Research Centre; XV)
- Jaffé. RPR Jaffé Ph.* Regesta Pontificorum Romanorum ab condita Ecclesia ad annum post christum natum 1198. B., 1851. 2 t. Lipsiae, 1885–1888²/ Hrsg. v. P. Ewald
- JAMS Journal of the American Musicological Society. Richmond, 1948–. Vol. 1–.
- Janin. Janin R.*
- Églises et monastères Les églises et les monastères [de Constantinople byzantine]. P., 1969². (Géographie ecclésiastique de l'empire byzantin)
- Grands centres Les églises et les monastères des grands centres byzantins (Bithynie, Hellespont, Latros, Galésios, Trébizonde, Athènes, Thessalonique). P., 1975. (Géographie ecclésiastique de l'empire byzantin)
- JAZU Jugoslavenska Akademija znanosti i umjetnosti. Zagreb, 1957–.
- JBL Journal of Biblical Literature. Missoula, 1882–.
- JBTh Jahrbuch für biblische Theologie. Neukirchen-Vluyn, 1986–[1998]. Bd. 1–[13].



JecclH	Journal of Ecclesiastical History. L., 1950-. Vol. 1-.	христианский историк на перекрестке эпох. СПб., 2000. С. 205-317)
J ECS	Journal of Early Christian Studies / J. of the North American Patristics Society; J. Hopkins Univ. Baltimore, 1993-. Vol. 1-.	<i>Lampe</i> . Lexicon <i>Lampe G. W. H.</i> A Patristic Greek Lexicon. Oxf., 1961-1968
JGO	Jahrbücher für Geschichte Osteuropas / Osteuropa-Inst. Stuttg., 1936-1941. Bd. 1-6; N. F. 1953 (1953/1954)-1959 (1959/1960). Bd. 1-7; 1960-1963. Bd. 8-11; 1964-. Bd. 12-.	<i>Lanzoni</i> . Diocesi <i>Lanzoni F.</i> Le Diocesi d'Italia dalle origini al principio del secolo VII: Studio critico. Faenza, 1927 ² . 2 t. (ST; 35)
JGR	Jus Graecoromanum / A cura P. Zepi et J. Zepi. Athenis, 1931. 8 t.	<i>Latyšev</i> . Menol. Menologii anonymi byzantini saeculi X quae supersunt / Ed. B. Latyšev. Petropoli, 1911-1912. 2 t. Lpz., 1970 ^r
JHS	Journal of Hellenic Studies. L., 1880-.	LB Lexicographica Byzantina: Beitr. z. Symposion z. Byzant. Lexikographie (Wien, 1-4. 3.1989) / Hrsg. v. W. Hörandner, E. Trapp. W., 1991
JJS	The Journal of Jewish Studies / Oxf. Centre for Hebrew and Jewish Stud. Oxf., 1948/1949-. Vol. 1-.	LC Le Liber Censuum de l'Église Romaine: In 3 vol. P., 1889-1952
JNES	Journal of Near Eastern Studies. Chicago, 1942-. Vol. 1-.	LCI Lexikon der christlichen Ikonographie. Freiburg i. Br., 1971, 1994 ^r . 5 Bde
JÖB	Jahrbuch der österreichischen Byzantinistik. W.; Graz; Köln, 1968-.	<i>Legrand</i> . <i>Legrand E.</i>
JÖBG	Jahrbuch der Österreichischen Byzantinischen Gesellschaft. W., 1951-1967 (продолж.: JÖB)	Bibl. hell. XV-XVI Bibliographie hellénique ou Description raisonnée des ouvrages publiés par des grecs aux XV ^e et XVI ^e siècles. P., 1962 ² . 4 t.
Johnson. Sarapion	<i>Johnson M. E.</i> The Prayers of Sarapion of Thmuis: A Literary, Liturgical and Theological Analysis. R., 1995. (OCA; 249)	Bibl. hell. XVII Bibliographie hellénique ou Description raisonnée des ouvrages publiés par des grecs au XVII ^e siècle. P., s. a. ² 5 t.
JRH	Journal of Religious History. Sydney, 1960-.	Bibl. hell. XVIII Bibliographie hellénique ou Description raisonnée des ouvrages publiés par des grecs au XVIII ^e siècle. P., 1918-1928. 2 t.; S. a. ²
JSNT	Journal for the Study of the New Testament / Dep. of the Bible Stud.; Univ. of Sheffield. Sheffield, 1978/1979-. Vol. 1-.	<i>Le Quien</i> . OC <i>Le Quien M.</i> Oriens Christianus. P., 1740. Graz, 1958 ^r . 3 t.
JSOT	Journal for the Study of the Old Testament / Univ. of Sheffield. Sheffield, 1976. Suppl. Ser.: 1976-.	LexÄgypt Lexikon der Ägyptologie. Wiesbaden, 1972-1986. 6 Bde
JSP	Journal for the Study of the Pseudepigrapha. Sheffield, 1987-. Vol. 1-.	LexMA Lexikon des Mittelalters. Münch.; Zürich, 1980-1999. 9 Bde
JThSt	Journal of Theological Studies. Oxf., 1899/1900-1949. 50 vol.; N. S. 1950-. Vol. 1-.	<i>Lib. Or.</i> <i>Libanii</i> Orationes, 1-64 // <i>Libanii</i> opera / Ed. R. Foerster. Lpz., 1903-1906. Hildesheim, 1963 ^r . 4 t.
Keller	<i>Keller H.</i> Mittelrheinischen Buchmalerei in Handschriften aus dem Kreis der Hiltgart von Bingen. Stuttg., 1933	LNH Lexikon der Namen und Heiligen / Hrsg. v. O. Wimmer und H. Melzer. Innsbruck; W., 1984 ⁵
Kircher A.	<i>Kircher A.</i> Ad Alexandrum VII [...] obelisci aegyptiaci nuper inter Isaei romani rudera effossi interpretatio hieroglyphica. Romae, 1666	<i>Lodi</i> . Enchiridion <i>Lodi E.</i> Enchiridion euchologicum fontium liturgicorum. R., 1979. (Bibliotheca «Ephemerides liturgicae». Subs.; 15)
Knös. L'histoire	<i>Knös B.</i> L'histoire de la littérature néo-grecque: La période jusqu'en 1821. Uppsala, 1962	LP Liber Pontificalis / Ed. L. Duchesne. P., 1955-.
Krumbacher. Geschichte	<i>Krumbacher K.</i> Geschichte der Byzantinischen Literatur / Unter Mitwirkung v. A. Ehrhard u. H. Gelzer. Münch., 1897 ²	LQF Liturgiewissenschaftliche Quellen und Forschungen. Münster, 1902-.
Krusch. Chronologie	<i>Krusch B.</i> Studien zur christlich-mittelalterlichen Chronologie: Die 84-jährige Osterzyclus und seine Quellen. Lpz., 1880	LTK Lexikon für Theologie und Kirche / Hrsg. J. Höfer, K. Rahner. Freiburg i. Br., 1957-1968 ² , 1986 ^r . 10 Bde, Reg., 3 Bde. Suppl.
KuD	Kerygma und Dogma. Gött., 1955-. Bd. 1-.	<i>Luther M.</i> WA <i>Luther M.</i> Kritische Gesamtausgabe. Weimar, 1883-1995. 1. Abt. 66 Bde
Künstle	<i>Künstle K.</i> Ikonographie der christlichen Kunst. Freiburg i. Br., 1928. Bd. 1; 1926. Bd. 2	<i>Lyd. Mag.</i> <i>Ioannis Lydi</i> De magistratibus populi Romani libri tres / Ed. R. Wünsch. Lpz., 1903; <i>Ioannes Lydus</i> . On Powers or the Magistracies of the Roman State / Ed. A. C. Bandy. Phil., 1983
Labourt.	<i>Labourt J.</i> Le Christianisme dans l'empire perse sous la dynastie sassanide (224-532). P., 1904	<i>Macar. Aeg. Hom.</i> <i>Macarius Aegyptius (Magnus)</i> . Homiliae spirituales // PG. 34. Col. 449-820 (рус. пер.: <i>Макарий Египетский, прп.</i> Духовные беседы. Сепр. II., 1904, 1994 ^p)
Lact.	<i>Lactantius</i> .	MAMA Monumenta Asiae Minoris Antiqua / Ed. W. H. Buckler, W. M. L. Calder, 1928-1962. 8 vol.
De mort. persecut.	De mortibus persecutorum // PL. 7. Col. 190-276 (рус. пер.: <i>Лактанций</i> . О смертях преследователей / Пер. с лат. В. М. Тюленев. СПб., 1998)	<i>Mansi</i> . Sacrorum conciliorum nova et amplissima collectio / Ed. I. D. Mansi. Florentiae; Venetiae, 1759-1769. Graz, 1960 ^r . 31 t.
Div. inst.	Divinae institutiones // PL. 6. Col. 110-882 (рус. пер.: <i>Лактанций</i> . Божественные установления // <i>Тюленев В. М.</i> Лактанций:	



<i>Manuil.</i> Lexikon	<i>Manuil (Lemeševskij), Metr.</i> Lexikon russischer Erneuerung-Hierarchen / Übers. u. hrsg. v. C. Patock. Würzburg, 2000	De resurrect.	Ex libro De resurrectione // PG. 18. Col. 265–330 (рус. пер.: <i>Методий Патарский, сщмч.</i> О Воскресении, против [Оригена] // Там же. С. 192–271)
Marienlexikon	Marienlexikon / Hrsg. im Auftr. des Inst. Marianum Regensburg v. R. Baumer und L. Schettczyk. St. Ottilien, 1988–1994. 6 Bde	MGG	Die Musik in Geschichte und Gegenwart. Kassel; N. Y., 1994 ²
MartHieron	Martyrologium Hieronymianum / Ed. C. De Rossi, L. Duchesne // ActaSS. Nov. T. 2. Pars 1. Antverpiae, 1894	MGH	Monumenta Germaniae Historica / Ed. Soc. aperiendis font. rerum Germ. Medii aevi. 1826–.
<i>Martinov.</i> Annus ecclesiasticus	<i>Martinov G.</i> Annus ecclesiasticus graeco-slavicus // ActaSS. Oct. T. 11. Brux., 1863	AA	Auctores antiquissimi;
MartRom	Martyrologium Romanum scholiis historicis instructum / Ed. H. Delehaye // Propylaeum ad ActaSS Dec. Brux., 1940	Briefe	Die Briefe der deutschen Kaiserzeit;
MartUsuard	Martyrologium Usuardi // ActaSS. Iun. T. 6. Antverpiae, 1714	Capit.	Capitularia regum Francorum;
<i>Mateos.</i>	<i>Mateos J.</i>	Conc.	Concilia;
Célébration	La Célébration de la Parole dans la Liturgie byzantine. R., 1971. (OCA; 191)	Const.	Constitutiones et acta publica imperatorum et regum;
Typicon	Le Typicon de la Grande Église: Ms. Saint-Croix n. 40, X ^e siècle / Introd., texte critique, trad. et notes J. Mateos. R., 1962–63. 2 t. (OCA; 165–166)	Dipl.	Diplomata;
<i>Mathews.</i> Early Churches of Constantinople	<i>Mathews Th. F.</i> Early Churches of Constantinople: Architecture and Liturgy. University Park (Pa), 1971	Dipl. Kar.	Diplomata Karolinorum;
<i>Maximus Conf.</i>	<i>Maximus Confessor.</i>	Dipl. Kar. Germ.	Diplomata regum Germaniae ex stirpe Karolinorum;
Ambigua	Ambiguum Liber // PG. 91. Col. 1031–1418	Dipl. Reg. Imp.	Diplomata regum et imperatorum Germaniae;
Cap. Theol.	Capita theologiae et oeconomiae // PG. 90. Col. 1083–1176 (рус. пер.: <i>Максим Исповедник, св.</i> Главы о богословии и о домостроительстве Воплощения Сына Божия // Творения. М., 1993. Кн. 1. С. 215–256)	DtChron	Scriptores qui vernacula lingua usi sunt. Deutsche Chroniken und andere Geschichtsbücher des Mittelalters;
Mystagogia	Mystagogia VII // PG. 91. Col. 658–718 (рус. пер.: <i>Максим Исповедник, св.</i> Мистагогия // Там же. С. 154–184)	DtMa	Deutsches Mittelalter. Kritische Studientexte des Reichsinstituts für ältere deutsche Geschichtskunde;
Quaest. ad Thalass.	Quaestiones ad Thalassium de Scriptura Sancta // PG. 90. Col. 244–786 (рус. пер.: <i>Максим Исповедник, св.</i> Вопросыответы к Фалассию // Там же. Кн. 2. С. 18–174)	Epp.	Epistolae;
<i>Meinardus.</i> Saints of Greece	<i>Meinardus O.</i> The Saints of Greece. Athens, 1970	EpSel	Epistolae selectae;
Mennonite Encyclopedia	Mennonite Encyclopedia: A Comprehensive Reference Work of the Anabaptist-Mennonite Movement. Hillsboro, 1955–1990. 5 vol.	FontLur	Fontes iuris Germanici antiqui in usum scholarum ex Monumentis Germaniae historicis separatim editi;
MenolBas	<i>Franchi de' Cavalieri P.</i> Il menologio di Basilio II. Cod. Vatic. gr. 1613. Torino, 1907. (Codices e Vaticani selecti; 8)	Form.	Formulae;
MenolSirl	Menologium Graecorum ex bibliotheca et interpretatione cardinalis Sirleti // <i>Canisius H.</i> Thesaurus monumentorum ecclesiasticorum et historicorum / Adiecit J. Basnage. Amstelodami, 1725. T. 3	Gest. Pont. Rom.	Gesta Pontificorum Romanorum, 1 (= Libri Pontificalis, pars prior / Ed. Th. Mommsen. B., 1898);
Messenger EPREO	Messenger de l'Exarchat du Patriarche Russe en Europe Occidentale. P., 1950–.	Lib.	Libelli de lite imperatorum et pontificum saec. s. XI et XII conscripti;
<i>Method. Olymp.</i>	<i>Methodius Olympius.</i>	Poet.	Poetae;
Conv. decem virg.	Convivium decem virginum // PG. 18. Col. 27–220 (рус. пер.: <i>Методий Патарский, сщмч.</i> Пир десяти дев, или О девстве // Творения. М., 1996 ⁹ . С. 25–140)	Scr. Lang.	Scriptores rerum Langobardicarum et Italicarum s. VI–IX;
De creat.	Ex libro De creatis // PG. 18. Col. 331–344 (рус. пер.: <i>Методий Патарский, сщмч.</i> О сотворенном, против [Оригена] // Там же. С. 244–251)	Scr. Mer.	Scriptores rerum Merovingicarum;
		Script. rer. Germ.	Scriptores rerum Germanicarum in usum scholarum ex Monumentis Germaniae historicis separatim editi;
		Script. rer. Germ.	Scriptores rerum Germanicarum.
		NS	Nova series;
		SS	Scriptores
		MHR	Mediterranean Historical Review Series. L., [1924]–.
		<i>Miklosich, Müller</i>	<i>Miklosich F., Müller J.</i> Acta et diplomata Graeca medii aevi sacra et profana. Vindobonae, 1860–1890. 6 vol.
		<i>Millet, Frolow</i>	<i>Millet G.</i> La peinture du Moyen âge en Yougoslavie: Album / Présenté par A. Frolow. P., 1954–1962. 3 vol.
		<i>Millet. Athos</i>	<i>Millet G.</i> Monuments de l'Athos. P., 1927
		<i>Min. Fel. Octavius</i>	<i>Minucii Felicis Octavius</i> // PL. 3. Col. 239–376 (рус. пер.: <i>Минуций Феликс.</i> Октавий // БТ. 1981. Сб. 22. С. 139–177; То же // СДХА. С. 226–274)
		MIÖG	Mitteilungen des Instituts für österreichische Geschichtsforschung. Innsbruck, 1948–. (ранее: Mitteilungen d. österreich. Inst. f. Geschichtsforschung. Graz, 1880–1941/1942)

MMB	Monumenta musicae byzantinae. Copenhagen, 1935-. Vol. 1-.	OrChr	Orientalia Christiana. R., 1923-1934
MMMA	Monumenta monodica medii aevi. Kassel; Basel, 1956-.	Oriens Chr.	Oriens Christianus. Lpz.; Wiesbaden, 1901-.
MSR	Mélanges de science religieuse. Lille, 1944-.	Orig.	Origenes.
MUB	Mélanges de l'Univ. St. Joseph. Beirut, 1906-.	Contra Cels.	Contra Celsum // PG. 14. Col. 641-1632; Ibid. / Ed. M. Borret. P., 1967-1969. (SC; 132, 136, 147, 150) (рус. пер.: <i>Ориген. Против Цельса</i> . Каз., 1912. М., 1996)
NA	Neues Archiv der Gesellschaft für ältere deutsche Geschichtskunde zur Beförderung einer Gesamtausgabe der Quellschriften deutscher Geschichte des Mittelalters. Hannover, 1870-. (с 1937: Deutsches Archiv)	De princip.	Περὶ ἀρχῶν = De principiis // PG. 11. Col. 115-414 (рус. пер.: <i>Ориген. О началах</i> . СПб., 2000)
NBAC	Nuovo bulletino di archeologia cristiana / Pont. comis. di archeologia sacra. R., 1895-1922. Anno 1-28	In Ep. ad Rom	Commentarium in Ep. ad Romanos, libri I-X // PG. 14. Col. 831-1294
NBL	Neues Bibel-Lexikon / Hrsg. v. M. Görg. Zürich, s. a.	Orosius. Apol.	<i>Paulus Orosius. Liber Apologeticus contra Pelagianos</i> // CSEL. W., 1882. T. 5
NCE	New Catholic Encyclopedia. N. Y., 1967-1979, 1981 ¹ . 17 vol., ind., suppl.	Orthodoxia	Orthodoxia / Ed. et comp. N. Wyrwoll; Ostkirchliches Inst. Regensburg, 1982
NEAEHL	New Encyclopedia of Archaeological Excavation in the Holy Land. Englewood Cliff (N. J.); Jerusalem, 1993-. Vol. 1-.	Ortiz de Urbina. PS	<i>Ortiz de Urbina I. Patrologia Syriaca. R., 1965²</i>
NESE	Neue Ephemeris für semitische Epigraphik. Wiesbaden, 1972-. Bd. 1-.	ÖS	Östkirchliche Studien. Würzburg, 1952-.
Nestle-Aland. NTG	Novum Testamentum Graece / Hrsg. E. Nestle, K. Aland. Stuttg., 1993 ²⁷	<i>Ostrogorsky. Geschichte</i>	<i>Ostrogorsky G. Geschichte des byzantinischen Staates. Münch., 1975³</i>
NGDMM	The New Grove Dictionary of Music and Musicians. L., 1980-. Vol. 1-.	OTL	Old Testament Library. N. Y.; L., 1987
Niceph. Chronogr.	<i>Nicephori Chronographia</i> = Χρονουγραφικὸν σύντομον / Ed. C. De Boor. Lpz., 1880. P. 79-135	<i>Păcurariu. IBOR</i>	<i>Păcurariu M. Istoria Bisericii Ortodoxe Române. Bucure ti, 1980-1981, 1994². 3 vol.</i>
Nicol. Cus. De doct. ign.	<i>Nicolaus Cusanus. De docta ignorantia</i> (рус. пер.: <i>Об ученом незнании // Николай Кузанский. Сочинения: В 2 т. М., 1979. Т. 1. С. 47-184</i>)	Palazzo. Liturgical Books	<i>Palazzo E. A History of Liturgical Books from the Beginning to the 20th Century: Transl. from French. Colledgeville (Minn.), 1998</i>
NIDBA	New International Dictionary of Biblical Archaeology. Grand Rapids (Mass.), 1983	Palladius.	<i>Palladio.</i>
NJBC	New Jerome Biblical Commentary / Ed. R. E. Brown, J. A. Fitzmyer, R. E. Murphy. L., 1993	Hist. Laus. (Bartelink)	<i>La storia Lausiaca / Trad. M. Bar-chiesi; Ed. G. J. M. Bartelink. Mil., 1974</i>
NTApo	Neutestamentliche Apokryphen in deutscher Übersetzung / Von E. Hennecke begr. Sammlung; hrsg. v. W. Schneemelcher. Tüb., 1959-1964 ³ , 1987-1989 ⁵ , 1991-1992 ⁶ . Bd. 1: Evangelien; Bd. 2: Apostolisches. Apokalypsen und Verwandtes	Lausiaca	<i>The Lausiaca History of Palladius / Ed. C. Butler. Camb., 1904</i>
NTS	New Testament Studies. L.; Camb. (GB), 1965-.	Panvinio O. Accuratae effigies pontificum. 1573	<i>Panvinio O. Accuratae effigies pontificum maximorum, num. XXVIII: Ab Anno Christi MCCCCLXXVIII ad aetatem usq[ue] nostram praesidentium, advivum ex Romano prototypo expressae. [Strassburg], 1573</i>
NTSS	New Testament Studies, Suppl. L.; Camb. (GB), 1954-.	Parenti, Velkovska. Eucologio	<i>L'Eucologio Barberini gr. 336 (ff. 1-263) / Ed. Parenti S., Velkovska E. R., 1995. (Bibliotheca «Ephemerides Liturgicae». Subs.; 80)</i>
NZSTh	Neue Zeitschrift für systematische Theologie und Religionsphilosophie. B., 1959-. Bd. 1-.	Patria CP	<i>Patria Constantinopolis // Scriptores originum Constantinopolitanarum / Ed. Th. Preger. Lpz., 1901-1907. N. Y., 1975¹. 2 t.</i>
OBO	Orbis Biblicus et Orientalis. Gött., 1973	Pauly, Wissowa	<i>Real-Encyclopädie der classischen Altertumswissenschaft / Hrsg. A. Pauly, bearb. G. Wissowa, W. Kroll etc. 1. Reihe. Stuttg., 1893-1963. 24 Bde; 2. Reihe. Stuttg.; Münch., 1903-1978. 10 Bde, 15 Supplbde</i>
ÖBS	Österreichische biblische Studien. Klosterneuburg, 1979-. Bd. 1-.	PEQ	<i>The Palestine Exploration Quarterly. L., 1946-.</i>
OCA	Orientalia Christiana analecta. R., 1935-. (ранее: Orientalia Christiana; OrChr)	Petit. Bibliogr. d. acolouthies grecques	<i>Petit L. Bibliographie des acolouthies grecques. Brux., 1926. (SH; 16)</i>
OCP	Orientalia Christiana Periodica. R., 1935-.	Petkovič.	<i>Petkovič V. R. La peinture serbe du Moyen Âge. Belgrad, 1930-1934. 2 Bde</i>
ODB	The Oxford Dictionary of Byzantium / Ed. A. P. Kazdan, A.-M. Talbot etc. Wash., 1991. 3 vol.	PG	<i>Patrologiae cursus completus. Ser. Graeca / Ed. J. P. Migne. P., 1857-1866. 161 t.</i>
ODCh	The Oxford Dictionary of the Christian Church / Ed. F. L. Gross. Oxf., 1977 ²	Philo.	<i>Philoni Alexandrini.</i>
OEANE	The Oxford Encyclopedia of Archaeology in the Near East. N. Y.; Oxf., 1997-. Vol. 1-.	De agr.	<i>De agricultura // Opera: In 6 vol. / Ed. L. et P. Wendland. B., 1896-1915, 1962¹. Vol. 2. P. 95-132</i>
Onasch. Lexicon	<i>Onasch K. Liturgie und Kunst der Ostkirsche in Stichworten unter Berücksichtigung der Alten Kirsche: [Lexicon]. Lpz., 1981</i>	De cong. erud.	<i>De congressu eruditionis quaerunt gratia // Ibid. Vol. 3. P. 72-109</i>
Or	Orientalia: Commentarii Periodici Pontifici Instituti Biblici. R., 1920-.	De vita contempl.	<i>De vita contemplativa // Ibid. Vol. 6. P. 46-71 (рус. пер.: <i>Филон Александрийский</i>.</i>

	О созерцательной жизни / Пер. М. М. Елизарова // Тексты Кумрана. М., 1971. С. 384–391)	<i>Ps.-Aug.</i> Sermo 240	<i>Pseudo-Augustin.</i> Sermo 240: In diebus Paschalibus, XI: De resurrectione corporum, contra gentiles // PL. 38. Col. 1130–1133
De vita Moïsis. <i>Philostorgius.</i> HE	De vita Moïsis // Ibid. Vol. 4. P. 119–268 <i>Philostorgius.</i> Kirchengeschichte. Mit dem Leben des Lucian von Antiochien und den Fragmenten eines arianischen Historiographen / Hrsg. v. J. Bidez, überarb. v. F. Winkelmann. B., 1981 ³	Sermo 244	Sermo 244: In diebus Paschalibus, XV: De eadem lectione Evangelii Ioannis, cap. XX // Ibid. Col. 1147–1151
<i>Phot.</i> Bibl.	<i>Photius.</i> Bibliothèque / Éd. R. Henry. P., 1959. T. 1; 1960. T. 2; 1962. T. 3; 1965. T. 4; 1967. T. 5; 1971. T. 6; 1974. T. 7; 1977. T. 8	PTS	Patristische Texte und Studien. B.; N. Y., 1964–[2002]. Bd. 1–[56]
<i>Pitra.</i> Analecta Sacra	<i>Pitra J. B.</i> Analecta Sacra spicilegio Solesmensi parata. Parisiis; Tusculi; Venetiis, 1876–1884. Farnborough, 1966–1967 ^r . 6 vol.	QDAP	Quarterly of the Dep. of Antiquities in Palestine. 1932–. Vol. 1–.
Juris ecclesiastici	Juris ecclesiastici Graecorum historia et monumenta. R., 1864–1868. 2 vol.	<i>Quasten.</i> Initiation	<i>Quasten J.</i> Initiation aux Pères de l'Église / Trad. J. Lapootre. P., 1955–1963. 3 t.
PI.	Patrologiae cursus completus. Ser. Latina / Ed. J. P. Migne. P., 1844–1864. 221 t.	Patrology	Patrology. Utrecht; Brux., 1950–1953. 3 t.
<i>Plat.</i> Cratyl.	<i>Plato.</i> Cratylus // Opera: In 5 vol. / Ed. J. Burnet. Oxf., 1900, 1967 ^r . Vol. 1. 383a – 440e (рус. пер.: Платон. Кратил // Собр. соч.: В 4 т. М., 1994. Т. 1. С. 613–681)	<i>Quint.</i> Inst. orat.	<i>M. Fabi Quintiliani</i> Institutionis oratoriae libri XII / Ed. M. Winterbottom. Oxf., 1970 (рус. пер.: Двенадцать книг риторических наставлений. СПб., 1834. 2 ч.)
Phaedo.	Phaedo // Ibid. Vol. 1. 57a – 118a (рус. пер.: Платон. Федон // Там же. Т. 2. С. 7–80.)	RA	Revue archéologique. P., 1844/1845–1859/1860. Vol. 1–16; 2 sér. 1860–1882. Vol. 1–44; 3 sér. 1883–1902. Vol. 1–41; 4 sér. 1903–1914. Vol. 1–24; 5 sér. 1914–1932. Vol. 1–36; 6 sér. 1933–1957, 1958–1965. Vol. 1–50; 7 sér. 1966–.
Resp.	Respublica // Ibid. Vol. 4. 327a– T. 1. С 621d. (рус. пер.: Платон. Государство // Там же. Т. 3. С. 79–420.)	RAAO	Revue d'Assyriologie et d'Archéologie Orientale. P., 1945–.
Tim.	Timaeus // Ibid. 1902, 1968 ^r . Vol. 4. 17a – 92c. (рус. пер.: Платон. Тимей // Там же. Т. 3. С. 421–500.)	RAC	Reallexikon für Antike und Christentum / Hrsg. v. Th. Klauser, E. Dassman u. a. Stuttg., 1941–. Vol. 1–. Suppl. 1985–.
<i>Plot.</i> Enn.	<i>Plotinus.</i> Enneades // Plotini Opera / Rec. A. Kirchhoff. Lipsiae, B. G. Teubner, 1883–1884. 2 Bde. (BSGRT) (рус. пер.: Плотин. Эннеады: В 2 т. Минск, 1995–1996)	RACr	Rivista di archeologia Cristiana. R., 1924–.
PLP	Prosopographisches Lexicon der Palaiologenzeit / Ed. E. Trapp. W., 1976–. Bd. 1–.	<i>Raes.</i> Introductio	<i>Raes A.</i> Introductio in Liturgiam Orientalem. R., 1947
PLRE	Prosopography of the Later Roman Empire / Ed. A. Jones, J. R. Martindale, J. Morris. Camb., 1971–1992. 3 vol.	<i>Rahlf's A.</i> Septuaginta	Septuaginta: Id est Vetus Testamentum graece iuxta LXX interpretes / Ed. A. Rahlf's. Stuttg., 1935
<i>Plut.</i> Vitae	<i>Plutarchos.</i> Vitae parallelae / Rec. C. Sintenis. Lpz., 1873	RAug	Revue Augustinienne. Louvain, 1902–1910. 17 vol.
PO	Patrologia Orientalis / Ed. R. Graffin, F. Nau. P., 1907–. T. 1–.	RB	Revue biblique. P., 1892–.
<i>Podskalsky.</i> Griechische Theologie	<i>Podskalsky G.</i> Griechische Theologie in der Zeit der Türkenherrschaft (1453–1821): Die Orthodoxy im Spannungsfeld der nachreformatorischen Konfessionen des Westens. Münch., 1988	RBEn	Revue bénédictine (bull.). Maredsous; [Brages], 1883–.
<i>Porphy.</i> Sent.	<i>Porphyrius.</i> Sententiae ad intelligibilia ducentes // <i>Publii Optatiani Porphyrii</i> Carmina / Rec. et praef. est L. Mueller. Lipsiae, 1877. (BSGRT)	RBK	Reallexikon zur byzantinischen Kunst / Hrsg. v. K. Wessel. Stuttg., 1963
<i>Pothast.</i> Bibliotheca	<i>Pothast A.</i> Bibliotheca historica medii aevi: Wegweiser durch die Geschichtswerke des europäischen Mittelalters bis 1500. B., 1896 ² . 2 Bde. Graz, 1954 ^r	REA	Revue des études anciennes. Bordeaux, 1899–. Vol. 1–.
PRE	Realencyklopädie für protestantische Theologie und Kirche. Lpz., 1896–1913. Graz, 1969–1971 ^r . 24 Bde	REArm	Revue des études arméniennes. P., 1920–1933. T. 1–11; N. S.: 1964–. T. 1–.
PS	Patrologia Syriaca / Ed. R. Graffin at al. P., 1894–1926	<i>Réau.</i> Iconographie	<i>Réau L.</i> Iconographie de l'art chrétien. P., 1955–1959. Vol. 1: Introduction générale. 1955; Vol. 2/1: Iconographie de la Bible. Ancien Testament. 1956; Vol. 2/2: Iconographie de la Bible. Nouveau Testament. 1957; Vol. 3/1: Iconographie des Saints. A–F. 1958; Vol. 3/2: Iconographie des Saints. G–O. 1958; Vol. 3/3: Iconographie des Saints. P–Z. 1959
		REAug	Revue des études augustinienes. P., 1955–. [1940–1954: L'année théologique augustinienne]
		REB	Revue des études byzantines. P., 1943–.
		REG	Revue des études grecques. P., 1891–.
		RegPatr	Les registres des actes du Patriarcat de Constantinople / Éd. V. Grumel, V. Laurent, J. Darrouzès. P., 1932–1979. Vol. 1–2. Pt. 1–8
		REL	Revue des études latines. P., 1931–. Vol. 1–.
		RESEE	Revue des études sud-est-européennes. Bucure ti, 1963–.



- Restle.* *Restle M.* Die byzantinische Wandmalerei in Kleinasien. Recklinghausen, 1967. 3 Bde
- RGG Die Religion in Geschichte und Gegenwart: Handwörterbuch für Theologie und Religionswissenschaft. Tüb., 1956–1965³. 6 Bde, Reg.
- RH Revue historique. P., 1876–. Vol. 1–.
- RHC, Occ. Recueil des historiens des croisades: Historiens occidentaux. P., 1841–1906, 1844–1895
- RHE Revue d'histoire ecclésiastique. Louvain, 1900–.
- Ricci* *Ricci E.* Mille santi nell' arte. Mil., 1931
- RIE *Bernard E., Drewes A. J., Schneider R.* Recueil des inscriptions de l'Ethiopie des périodes pré-axoumite et axoumite. P., 1991. T. 1: Les documents; T. 2: Les planches
- RIS Rerum Italicarum Scriptores. Castello; Bologna, 1908–1941
- RISM Répertoire internationale des sources musicales. Kassel, 1971–.
- RIT Revue internationale de théologie. Bern, 1893–1910. 18 Bde
- ROC Revue de l'Orient Chrétien. P., 1896–.
- RQS Römische Quartalschrift für christliche Altertumskunde und Kirchengeschichte. Freiburg i. Br.; R., 1898–.
- RS Rocznik Slawistyczny. Kraków, 1908–1912. 5 t.
- RSPHTh Revue des sciences philosophiques et théologiques. P., 1907–.
- RSR Revue des sciences religieuses: Bull. d'ancienne littérature et d'archéologie chrétiennes. Strassbourg, 1921–. Vol. 1–.
- RStO Rivista degli studi orientali. R., 1923–.
- RTAM Recherches de théologie ancienne et médiévale. Louvain, 1935–.
- RTPhil Revue de théologie et philosophie. Lausanne, 1868–.
- Rufinus.* *Rufinus.*
- Comm. in Symb. Apost. Commentarios in Symbolum Apostolorum // PL. 21. Col. 335–386
- Hist. eccl. Historia ecclesiastica // Opera / Ed. M. Simonetti. Turnhout, 1961. (CCSL; 20)
- Hist. mon. Historia monachorum, sive De vita sanctorum patrum / Hrsg. v. E. Schulz-Flügel. B.; N. Y., 1990. (PTS; 34)
- Ruinart.* *Acta* *Ruinart Th.* Acta primorum martyrum sincera et selecta. P., 1689¹. Ratisbonae, 1859⁵
- Sacchi.* *Vitis pontificum.* *Sacchi P. B.* Historia... de vitis pontificum romanorum. Colonia, 1626
- Savio* *Savio F.* Gli antichi vescovi d'Italia dalle origini al 1300, descritti per regioni
- Piemonte Il Piemonte. Torino, 1898;
- Lombardia La Lombardia. Firenze, 1913. T. 1; Bergamo, 1929. T. 2/1; 1932. T. 2/2
- SAWW Sitzungsberichte der Akademie der Wissenschaften in Wien. W., 1848–. (с 1947: Sitzungsber. d. österreich. Akad. der Wiss. in Wien)
- SBA Sitzungsberichte der Bayerischen Akademie der Wissenschaften. Philos. [–philol.] Klasse. Münch., 1835–1928; Philos.-hist. Abt.: 1929–.
- SBF Studium Biblicum Franciscanum; Pubblicazioni. Jerusalem, 1961–. N 1–. (Coll. Minor); 1941–. N 1–. (Large ser.)
- SBiz Studi Bizantini. R., 1927–1940. 6 t.
- SBN Studi Bizantini e Neoeλληνici. R., 1929. (Studi Bizantini; T. 3)
- SBS Stuttgarter Bibelstudien. Stuttg., 1965–. [186 Bde]
- SBT Studia biblica et theologica. Pasadena (Calif.), 1971–1989. 17 vol.
- SC Sources chrétiennes. P., 1942–.
- Schedel.* Liber chronicarum germanicae per Georgium Alt. Nürnberg: A. Koberger, 1493
- Schol. Scholastik. Freiburg i. Br., 1926–.
- Scr. hist. Aug. Scriptorum historiae Augustae / Ed. E. Hohl, addenda et corrigenda adiecerunt Ch. Samberger et W. Seyforth. Lpz., 1971². 2 vol. (BSGRT) (рус. пер.: Властелины Рима: Биографии римских императоров от Адриана до Диоклециана / Пер. С. П. Кондратьева под ред. А. И. Доватюра. М., 1992)
- SEER The Slavonic and East European Review. N. Y., 1942–1944. См. также: The Slavonic Year-book. N. Y., 1941; The American Slavic and East European Review. N. Y., 1945–1961; Slavic Review. N. Y., 1962–.
- Seppelt.* Geschichte *Seppelt F. X.* Geschichte der Päpste von den Anfängen bis zur Mitte des 20. Jahrhunderts. Lpz., 1931–1941. Münch., 1954². Bd. 1; 1955. Bd. 2; 1956. Bd. 3; 1957. Bd. 5
- SH Subsidia hagiographica. Brux., 1971–.
- Simonetti.* La crisi ariana *Simonetti M.* La crisi ariana nel IV secolo. R., 1975
- SK Seminarium Kondakovianum: Recueil d'études dédiées à la mémoire de N. P. Kondakov: archéologie, histoire de l'art, études byzantines. Praha, 1926; Сб. ст. по археологии и византиноведению. Praha, 1927–1936. T. 1–8, продолж.: Анналы Ин-та им. Н. П. Кондакова. Praha, 1937–1940. T. 9–11
- SIR Slavic Review. N. Y., 1962–.
- SMA Studies in Mediterranean Archaeology. Göteborg, [1986–]. [76] vol.
- Socr. Schol.* Hist. eccl. *Socrates Scholasticus.* Historia ecclesiastica // PG. 67. Col. 30–842 (рус. пер.: *Сократ Схоластик.* Церковная история. Саратов, 1911. М., 1996^р)
- Sozom.* Hist. eccl. *Sozomen.* Historia ecclesiastica // PG. 67. Col. 843–1630 (рус. пер.: *Созомен.* Церковная история. СПб., 1851)
- SPap Studia Papyrologica. Barcelona, 1962–. Vol. 1–.
- Spatharakis.* Portrait *Spatharakis I.* The Portrait in Byzantine Illuminated Manuscripts. Leyden, 1976
- ST Studi e testi. R., 1900–.
- StANT Studien zum Alten und Neuen Testament. Münch.; Kassel, 1960–. Bd. 1–.
- StBTh Studies in Biblical Theology. Naperville (Illinois); L., 1950–.
- StNT Studien zum Neuen Testament. Gütersloh, 1969–. Bd. 1–.
- StNTU Studien zum Neuen Testament und seiner Umwelt. Linz, 1978–1983. 7 Bde
- StTheol Studia Theologica: Growth Points in Biblical Studies. Copenhagen, 1947–1995. 49 Bde
- Strabo.* Geogr. *Strabonis geographica* / Ed. A. Meineke. 3 vol. Lpz., 1877. Graz, 1969^р (рус. пер.: *Страбон.* География, в 17 кн. М., 1964, 1994^р)
- Study of Liturgy The Study of Liturgy / Ed. Ch. Jones, G. Wainright, E. Yarnold. N. Y., 1978



Suda	Suidas Lexicon / Hrsg. A. Adler. Lpz., 1928–1938. 5 t.; Idem / Hrsg. v. I. Bekker. B., 1854	De orat.	De oratione (рус. пер.: <i>Тертуллиан. О молитве</i> // Творения. К., 1915. Т. 3. С. 1–31)
<i>Surius. Vitae SS</i>	<i>Surius L. Vitae sanctorum Orientis et Occidentis. Augustae Taurinorum, 1875–1880⁵. 13 t.</i>	De praescript. haer.	De praescriptione haereticorum / Éd. R. F. Refoulé. P., 1957 (рус. пер.: <i>Тертуллиан. О прескрипции, [против] еретиков</i> // Там же. 1912. Т. 2. С. 1–40)
SVTP	Studia in Veteris Testamenti Pseudepigrapha. Leiden, 1970–. Vol. 1–.	De pudic.	De pudicitia // PL. 2. 1029–1082; Idem. P., 1993. (SC; N 394–395) (рус. пер.: <i>Тертуллиан. О целомудрии</i> // Творения / Пер. Е. Карнеев. СПб., 1847. Ч. 2. С. 102–122)
SVTQ	St. Vladimir's Theological Quarterly. N. Y., 1957. Vol. 1–.	<i>Theocr.</i>	<i>Theocriti Idyllia</i> // Poetae bucolici et didactici etc. Parisiis, 1862
Syb.	<i>Geffken J. Die Oracula Sibyllina. Lpz., 1902</i> (рус. пер.: <i>Книги Сивилл / Пер. с древнегреч. М. Витковская и В. Витковский. М., 1996</i>)	<i>Theod. Stud.</i>	<i>Theodoros Studita. Epistola 48</i> // PG. 99. Col. 1241–1256
<i>Symeon Thessalonicensi</i>	<i>Symeon Thessalonicensi. Opera omnia</i> // PG. 155	<i>Theodoret.</i>	<i>Theodoretus Cyrrensis.</i>
SynCP	Synaxarium ecclesiae Constantinopolitanae e codice Sirmondiano / Ed. H. Delehay. Brux., 1902. (Propylaeum ad ActaSS Nov.)	In Gen.	In Genesis (рус. пер.: <i>Феодорит Курский. Толкование на кн. Бытия</i> // Творения. М., 1855. Ч. 1. С. 7–102)
SynKopt	Synaxarium, das ist der Heiligen-Kalendar der koptischen Christen / Hrsg. F. Wüstenfeld. Gotha, 1879	Haer. fab.	Haereticarum fabularum compendium // PG. 83. Col. 336–556
<i>Szövérfy. Hymnography</i>	<i>Szövérfy J. S. A Guide to Byzantine Hymnography. Brookline, 1978–1979. 2 vol. (Medieval Classics: Texts and Stud.; 11–12)</i>	Hist. eccl.	Historia ecclesiastica // Éd. L. Parmentier, F. Scheidweiler. P., 1954 ² . (GCS 44 [19]); idem. // PG. 82. Col. 881–1220
<i>Taft</i>	<i>Taft R. F.</i>	Hist. rel.	Historia religiosa // Éd. et transl. P. Canivet, A. Leroy-Molinghen. P., 1977. (SC; 234), 1979 (SC; 257); idem. // PG. 82. Col. 1283–1396
Great Entrance	The Great Entrance: A History of the Transfer of Gifts and Other Preamble Rites of the Liturgy of St. John Chrysostom. R., 1978 ² . (A History of the Liturgy of St. John Chrysostom; Vol. 2). (OCA; 200)	Quaest. in Ex.	Quaestiones in Exodus (рус. пер.: <i>Феодорит Курский. Толкование на кн. Исход</i> // Творения. М., 1855. Ч. 1. С. 103–153)
Liturgy of the Hours	The Liturgy of the Hours in East and West: The Origins of the Divine Office and Its Meaning for Today. Collegeville (Minnesota), 1986 ²	Rect. conf.	Expositio rectae confessionis = Ἐκθεσις ὁρθῆς πίστεως // PG. 6. Col. 1208–1240 (рус. пер.: <i>Феодорит Курский. Изложение Божественных догматов</i> // Творения. Ч. 6)
Precommunion	The Precommunion Rites. R., 2000. (A History of the Liturgy of St. John Chrysostom; Vol. 5). (OCA; 261)	<i>Theoph. Antioch. Ad Autol.</i>	<i>Theophilus Antiochenus. Ad Autolicum</i> // PG. 6. Col. 1024–1097 (рус. пер.: <i>Феофил Антиохийский. К Автолику</i> // СДХА. С. 128–191)
<i>Tarnnischvili. Grande Lectionnaire</i>	<i>Tarnnischvili M. Le Grande Lectionnaire de l'Église de Jerusalem (V–VIII siècles). Louvain, 1960. T. 2. (CSCO; Vol. 205. Iber. T. 14)</i>	<i>Theoph. Chron.</i>	<i>Theophanis Chronographia</i> / Ed. C. de Boor. Lipsiae, 1883. T. 1 (рус. пер.: <i>Летопись византийца Феофана от Диоклетиана до царей Михаила и его сына Феофилакта</i> / Пер. В. И. Оболенский, Ф. А. Терновский. М., 1884)
<i>Tat. Contr. graec.</i>	<i>Tatianus. Oratio ad Graecos</i> // PG. 6. Col. 803–888 (рус. пер.: <i>Татиан. Речь против эллинов</i> // СДХА. С. 10–45)	<i>Theoph. Contin.</i>	<i>Theophanes Continuatus. Ἱστορία</i> // Theophanes Continuatus e. a. / Ed. I. Bekker. Bonn, 1838. P. 1–481. (CSHB; 17) (рус. пер. см.: <i>Прод. Феоф.</i>)
TDNT	Theological Dictionary of New Testament: Transl. from: ThWNT / Hrsg. G. Kittel. Michigan, 1964–1976. 10 vol.	ThLZ	Theologische Literaturzeitung: Monatsschr. f. d. gesamte Gebiet d. Theologie u. Religionswiss. Lpz., 1876–1944. Bd. 1–69; 1947–. Bd. 72–.
<i>Teodoro Prodromo. Calendario</i>	<i>Longo A. A. Il calendario giambico in monastici di Teodoro Prodromo. R., 1983. (Testi e studi bizantino-neoellenici)</i>	<i>Thom. Aquin. Sum. Th.</i>	<i>Thomas Aquinas. Summa Theologiae. L., 1964–1981. 61 vol.</i>
<i>Tertull.</i>	<i>Tertullianus.</i>	ThRv	Theologische Revue. Münster, 1905–.
Ad uxor.	Ad uxorem, libri I–II // PL. 1. Col. 1385–1416 (рус. пер.: <i>Тертуллиан. Послание к жене</i> // Творения / Пер. Е. Карнеев. СПб., 1847. Ч. 2. С. 202–224)	ThWAT	Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament. Stuttg., 1958–.
Adv. Iud.	Adversus Iudaeos, libri I–IX // PL. 2. Col. 595–642 (рус. пер.: <i>Тертуллиан. Против Иудеев</i> // Там же. 1850. Ч. 4. С. 29–65)	ThWNT	Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament / Hrsg. von R. Kittel. Stuttg., 1933–1979. 10 Bde, Reg.
Adv. Marcion.	Adversus Marcionem // PL. 1. Col. 263–558 (рус. пер.: <i>Тертуллиан. Против Маркиона</i> // Там же. Ч. 4. С. 1–28)	TIB	Tabula Imperii Byzantini. W., 1976–.
De carne Christ. 6	De carne Christi // PL. 1. Col. 797–835. Cap. VI: Col. 808–811 (рус. пер.: <i>Тертуллиан. О плоти Христа</i> // Творения. К., 1912. Т. 2. С. 168–208)	<i>Tillemont. Mémoires</i>	<i>Le Nain de Tillemont L. S. Mémoires pour servir à l'histoire ecclésiastique des six premiers siècles. P., 1693–1712. 16 t.</i>
De cultu fem.	De cultu feminarum (рус. пер.: <i>Тертуллиан. О женских украшениях</i> // Творения / Пер. Е. Карнеев. СПб., 1847. Ч. 2. С. 172–192)	TM	Travaux et Mémoires / Centre de recherches d'histoire et civilisation de Byzance. P., 1965–.
		TRE	Theologische Realenzyklopädie / Hrsg. v. G. Krause, G. Müller. B.; N. Y., 1977–. Bd. 1–.



TSAJ	Texte und Studien zum Antiken Judentum. Tüb., 1981-. Bd. 1-.	ZTK	Zeitschrift für Theologie und Kirche. Freiburg i. Br., 1891-1917. Jg. 1-27; N. F. 1920-1938. Jg. 1[28]-19[46]; 1950-. Jg. 47-.
TSt	Theologische Studien. Zürich, 1886-.	ZWTh	Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie. Jena u. a., 1858-1913
TU	Texte und Untersuchungen zur Geschichte der Altchristlichen Literatur. Lpz., 1883-.	ΑΠ	'Αρχεῖον Πόντου. 'Αθήναι, 1928-.
TZ	Theologische Zeitschrift. Basel, 1945-.	'Αρχιερατικόν	'Αρχιερατικόν. 'Αθήναι, 1999
VChr	Vigiliae Christianae: A Review of Early Christian Life and Language. Amst., 1947-.	Βεργάτης. Λεξικόν	Βεργάτης Γ. Θ. Λεξικόν λειτουργικῶν καὶ τελετουργικῶν ὄρων. Θεσσαλονίκη, 1995 ³
Vincent. Lirin.	Vincentius Lirinensis. Commonitorium // PL. 50. Col. 637-686 (рус. пер.: Вукентуиу Лиринскиу, прп. Памятные записки. Каз., 1863)	Βιολάκης. Τυπικόν	Βιολάκης Γ. Τυπικόν τῆς τοῦ Χριστοῦ Μεγάλῆς Ἐκκλησίας ὁμοῖον καθ' ὅλα. 'Αθήναι; Θεσσαλονίκη, s. a.
Common.		Γεδεών. Ἐορτολόγιον	Γεδεών Μ. Ι. Βυζαντινὸν Ἐορτολόγιον. Κωνσταντινούπολις, 1895
VMK	Veröffentlichungen des musikhistorischen Kommission. Münch., 1977-.	Γεδεών. Πίνακες	Γεδεών Μ. Ι. Πατριαρχικαὶ πίνακες. Κωνσταντινούπολις, 1885-1892
VT	Vetus Testamentum. Leiden, 1951-.	Δίπτυχα	Δίπτυχα τῆς Ἐκκλησίας τῆς Ἑλλάδος. Κανονάριον-ἐπετηρίς. 'Αθήναι, 1998, 1999, 2000
VTS	Vetus Testamentum Supplement (Monographs). Leiden, 1951-.	Δουκάκης. ΜΣ	Δουκάκης Κ. Μέγας Συναξαριστῆς. Μεγάλῆ Συλλογὴ πάντων τῶν Ἁγίων. 'Αθήναι, 1889-1896. 13 τ.
Wellesz. Byzantine Music and Hymnography	Wellesz E. A History of Byzantine Music and Hymnography. Oxf., 1963	ΕΕΒΣ	Ἐπετηρίς Ἐταιρείας Βυζαντινῶν Σπουδῶν. 'Αθήναι, 1924-.
Wilpert. Mosaiken	Wilpert J. Die römischen Mosaiken und Male-reien der Kirchlichen Bauten vom 4.-13. Jh. Freiburg i. Br., 1916. 4 Bde	Ἐραν.	Ἐρανιστῆς. 'Αθήναι, 1963-.
WMANT	Wissenschaftliche Monographien zum Alten und Neuen Testament. Neukirchen, 1959-.	ΕΠΛΒΠΠ	Ἐγκυκλοπαιδικὸ προσωπογραφικὸ λεξικὸ βυζαντινῆς ἱστορίας καὶ πολιτισμοῦ / Επ. Α. Γ. Κ. Σαββίδης. 'Αθήναι, 1996-. Τ. 1-.
WSt	Wiener Studien / Univ. W., 1898-.	Εὐχολόγιον τὸ Μέγα	Εὐχολόγιον τὸ Μέγα / Σπουδῆ καὶ ἐπιστασία Σπυριδόνος Ζέρβου ἱερομον. 'Αθήναι, 1992
WUNT	Wissenschaftlichen Untersuchungen zur Neuen Testament	ΕΦ	Ἐκκλησιαστικὸς Φάρος. Ἀλεξάνδρεια, 1908-.
Zahn Th. Forschungen	Zahn Th. Forschungen zur Geschichte des neutestamentlichen Kanons und der altkirchlichen Literatur. Erlangen, 1891-1929. 10 Bde	ΘΗΕ	Θρησκευτικὴ καὶ ἠθικὴ ἐγκυκλοπαιδεία. 'Αθήναι, 1962-1968. 12 τ.
ZAM	Zeitschrift für Archäologie des Mittelalters. Köln; Bonn, 1973-.	Θησαυρίσματα	Θησαυρίσματα. Περιοδικὸν τοῦ Ἑλληνικοῦ Ἰνστιτούτου Βυζαντινῶν καὶ Μεταβυζαντινῶν Σπουδῶν. Βενετία, 1962-.
ZÄSA	Zeitschrift für ägyptische Sprache und Altertumskunde. B., 1863-1943. Bd. 1-78; 1954-. Bd. 79-.	Ματθαῖος. ΜΣ	Ματθαῖος Β. Ὁ Μέγας Συναξαριστῆς. 'Αθήναι, 1956 ²
ZAW	Zeitschrift für die Alttestamentliche Wissenschaft. Giessen, 1881-.	Μεθόδιος.	Μεθόδιος (Φούγιας), μητρ. Πισιδίας. Συγχρόνη ἱστορία τῆς Ἐκκλησίας Ἀλεξανδρείας (1934-1986). 'Αθήναι, 1993
ZDMG	Zeitschrift der Deutschen Morgenlandischen Gesellschaft. Lpz., 1847-1921. Bd. 1-75; N. F. 1922-1962. Bd. 1[76]-37[112]; 1963-. Bd. 113-.	'Αλεξάνδρ.	Μηναιόν. 'Αθήναι, 1970. 12 τ. (Ἐκκλησιαστικὴ βιβλιοθήκη Φῶς)
ZfPE	Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik. Bonn, 1967-. Bd. 1-[125]-.	Μηναῖον	Μικρὸν Εὐχολόγιον ἢ Ἁγιασματάριον / Ἐκδ. Ἀποστολικῆς Διακονίας. 'Αθήναι, 1962
ZHTH	Zeitschrift für die historische Theologie. Lpz.; Gotha, 1832-1875. 45 Bde	Μισάκης.	Μισάκης Κ. Βυζαντινὴ ὕμνογραφία. Θεσσαλονίκη, 1971
ZKG	Zeitschrift für Kirchengeschichte. Gotha, 1877-. Bd. 1-.	Βυζαντινὴ ὕμνο-γραφία	
ZKTh	Zeitschrift für katholische Theologie / Univ. Innsbruck, Theol. Fak. W.: Herder, 1877-1943. Bd. 1-67; 1947-. Bd. 69-.	Νικοδήμος.	Νικοδήμος Ἁγιορείτης. Συναξαριστῆς. Βενετία, 1819
ZNT	Zeitschrift für Neuen Testament. Tüb.; Basel, 1998-. Bd. 1-.	Συναξαριστῆς	Νέον Λειμωνάριον. 'Αθήναι, 1930 ⁵
ZNW	Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde der älteren Kirche. Giessen; B., 1900-. Bd. 1-.	ΝΑ	Νέον Μαρτυρολόγιον. 'Αθήναι, 1961 ³ , 1993 ⁴
ZOG	Zeitschrift für osteuropäische Geschichte. B.; Königsberg, 1910-1935. 9 Bde (продолж.: Kyrios. B., 1936-1974. 6 Bde; N. F. 14 Bde)	ΝΜ	Παλαμάς Γρ., ἱεροδιάκ. Ἱεροσολυμιάς, ἦτοι ἐπίτομος ἱστορία τῆς ἁγίας πόλεως Ἱερουσαλήμ. Ἱεροσόλυμα, 1862
Zonara. Annales	Joannis Zonarae Annales. Bonnae, 1841-1844. 2 vol. (CSHB; 42)	Παλαμάς. Ἱεροσ.	Παπαδόπουλος-Κεραμεύς Α. Ἀνάλεκτα Ἱεροσολυ-μικῆς Σταχυολογίας. Πετρούπολις, 1891-1897. Βρυξ., 1963 ¹ . 5 τ.
Zosim. Hist.	Zosimus. Historia nova. Bonnae, 1837. (CFHB)	Παπαρρηγόπουλος.	Παπαρρηγόπουλος Κ. Ἱστορία τοῦ ἑλληνικοῦ ἔθνους. 'Αθήναι, 1925 ⁵ . 6 τ.
ZSP	Zeitschrift für slavische Philologie. Lpz., 1924-1944, 1947-.	Ἱστορία	Πεντηκοστάριον. 'Αθήναι, 1984
		Πεντηκοστάριον	Περαντώνης Ι. Λεξικὸν τῶν νεομαρτύρων. 'Αθήναι, 1971
		Περαντώνης.	Ράλλης Γ., Ποτλῆς Μ. Σύνταγμα τῶν θεῶν καὶ ἱερῶν κανόνων. 'Αθήναι, 1852-1859. 6 τ.
		Λεξικόν	
		Ράλλης, Ποτλῆς.	
		Σύνταγμα	





Σάθας. ΜΒ	Σάθας Κ. Ν. Μεσαιωνική βιβλιοθήκη. Βενετία, 1872-1894. 7 τ.	Τριφύδιον Τομαδάκης.	Τριφύδιον. Ἀθήναι, 1997 Τομαδάκης Ν. Β. Ἡ Βυζαντινὴ ὕμνογραφία καὶ ποίησις. Θεσσαλονίκη, 1993 ⁴
Στάθης. Ἀνα- γραμματισμοὶ καὶ μαθήματα Στάθης. Χειρόγραφα	Στάθης Γ. Θ. Οἱ ἀναγραμματισμοὶ καὶ τὰ μαθήματα τῆς βυζαντινῆς μελοποιίας. Ἀθήναι, 1979 Στάθης Γ. Τὰ Χειρόγραφα Βυζαντινῆς Μουσικῆς Ἁγίου Ὁρος. Ἀθήναι, 1975. Τ. Α'; 1976. Τ. Β'; 1993. Τ. Γ'	Βυζαντινὴ ὕμνογραφία Χατζηγιακουμῆς. Χειρόγραφα Τουρκοκρατίας Χρυσόστομος (Παπαδόπουλος). Ἄλεξ. Χρυσόστομος (Παπαδόπουλος). Ἄντιοχ. Χρυσόστομος (Παπαδόπουλος). Ἱεροσ.	Χατζηγιακουμῆς Μ. Μουσικὰ Χειρόγραφα Τουρκοκρατίας (1453-1832). Ἀθήναι, 1975. Τ. Α' Χρυσόστομος (Παπαδόπουλος), ἀρχιεπ. Ἀθηνῶν καὶ πάσης Ἑλλάδος. Ἱστορία τῆς Ἐκκλησίας Ἀλεξανδρείας. Ἀλεξάνδρεια, 1935 Χρυσόστομος (Παπαδόπουλος), ἀρχιεπ. Ἀθηνῶν καὶ πάσης Ἑλλάδος. Ἱστορία τῆς Ἐκκλησίας Ἀντιοχείας. Ἀλεξάνδρεια, 1951 Χρυσόστομος (Παπαδόπουλος), ἀρχιεπ. Ἀθηνῶν καὶ πάσης Ἑλλάδος. Ἱστορία τῆς Ἐκκλησίας Ἱεροσολύμων. Ἱεροσόλυμα καὶ Ἀλεξάνδρεια, 1952 Χρυσόστομος (Παπαδόπουλος), ἀρχιεπ. Ἀθηνῶν καὶ πάσης Ἑλλάδος. Οἱ Νεομάρτυρες. Ἀθήναι, 1934 ²
Σωφρόνιος (Εὐστρατιάδης). Ἁγιολόγιον Ταμεῖον	Σωφρόνιος (Εὐστρατιάδης), Μητρ. πρῶην Λεοντοπόλεως. Ἁγιολόγιον τῆς Ὁρθοδόξου Ἐκκλησίας. Ἀθήναι, 1995 ² Ταμεῖον ἀνεκδότων βυζαντινῶν ἀσματικῶν κανόνων seu Analecta Hymnica Graeca e codicibus eruta Orientis Christiani / Ε. Παπαηλιοπούλου-Φωτοπούλου. Ἀθήναι, 1996. Τ. 1: Κανόνες Μηναιῶν Τιμόθεος (Θεμέλης), ἀρχιεπ. Ἰορδάνου. Τὰ Μηναιῶ ἀπὸ τοῦ ια' μέχρι τοῦ ιγ' αἰῶνος. Ἀλεξάνδρεια, 1931 Τρεμπέλας Π. Μικρὸν Εὐχολόγιον. Ἀθήναι, 1998 ² . 2 τ.	Χρυσόστομος (Παπαδόπουλος). Νεομάρτυρες	
Τιμόθεος (Θεμέλης). Μηναιῶ Τρεμπέλας. Μικρὸν Εὐχολόγιον Τρεμπέλας. Τρεῖς Λειτουργίαι	Τρεμπέλας Π. Αἱ τρεῖς Λειτουργίαι κατὰ τοὺς ἐν Ἀθήναις κώδικας. Ἀθήναι, 1935, 1997 ³		

Сокращения названий городов

Джорд.	Джорданвилль (USA)	Amst.	Amsterdam	Los Ang.	Los Angeles
К-поль	Константинополь	Antw.	Antwerpen	Lugd. Batav.	Lugduni Batavorum
Каз.	Казань	B.	Berlin	Mil.	Milano
К.	Киев	Brat.	Bratislava	Münch.	München
Л.	Ленинград	Bruх.	Bruxelles	N.Y.	New York
Лпц.	Лейпциг	Bdpst.	Budapest	Oxf.	Oxford
М.	Москва	Camb.	Cambridge	P.	Paris
Н. Новг.	Нижний Новгород	Edinb.	Edinburgh	Phil.	Philadelphia
Новосиб.	Новосибирск	Fr./M.	Frankfurt am Main	R.	Roma
Н.-Й.	Нью-Йорк	Freiburg i. Br.	Freiburg im Breisgau	St.-Pb.	Sankt-Petersburg
Од.	Одесса	Gen.	Genève	Stuttd.	Stuttgart
П.	Париж	Gött.	Göttingen	Thessal.	Thessaloniki
Пг.	Петроград	Hdlb.	Heidelberg	Tüb.	Tübingen
Р.-н/Д.	Ростов-на-Дону	Jord.	Jordanville (USA)	Vat.	Città del Vaticano
СПб., С.-Петербург	Санкт-Петербург	Lpz.	Leipzig	W.	Wien
Серг. П.	Сергиев Посад	L.	London	Warsz.	Warszawa
Х.	Харьков			Wash.	Washington



СОКРАЩЕНИЯ

Список ошибок и опечаток, замеченных в томе 2

Страница	Колонка	Строка сверху	Напечатано	Следует читать
180	3	11	Северьянов. С. 277	Супрасълски, или Ретков сборник. София, 1982. Т. 1. С. 54–68.
189	1	34	Дойтским	Дойцским
	1	35	perlucita	perlucida
300	2	20	прѳблеѿа	прѳβληѿα
307	2	22	еккле-	εκκλη-
328	2	17	1. 2	13. 13
353	2	10	ѳам	там
434	2	16	Оненци	Оненцом
440	3	8	560	570
493	2	подпись под илл.	798	1798
542	1	24	ѳон	мон.
	2	11	Αλωσις	Ἄλωσις
543	1	2–3	дийного	дийского
587	2	47	непреходящую	преходящую
599	1	26	Сары	Сарды
676	1	23	НПЛ также сообщает	Духовная грамота и НПЛ также сообщают
685	2	50	дуба на	дуба и на

УСЛОВНЫЕ ОБОЗНАЧЕНИЯ

(общие для карт, помещенных в томе)

.....	Границы епархий
⊕	Центры епархий
— · — · — ·	Государственные границы
— — — —	Границы административных единиц
— — —	Границы полярных владений Российской Федерации
АСТАНА	Столицы государств
БАРНАУЛ	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
Онега	Города и поселки городского типа
Оксино	Населенные пункты сельского типа
ПУТИ СООБЩЕНИЯ	
— — — —	железные дороги магистральные
— — — —	автомобильные дороги главные

Примечание.
В данную таблицу не включены
условные обозначения, помещенные
в легендах карт издания

ПРАВОСЛАВНАЯ ЭНЦИКЛОПЕДИЯ

Том III

АНФИМИЙ – АФАНАСИЙ

Художественный редактор *А. А. Волошин*

Художественное оформление:

*Г. М. Драговая, А. М. Драговой,
Н. В. Оглоблина, С. К. Подъяблонский (ПКФ «ЭПО»)*

Цветоделение, компьютерная обработка оригиналов:

Н. В. Балашов

ЛР № 030725 от 19.02. 1997

Церковно-научный центр Русской Православной Церкви «Православная энциклопедия».
107120, Москва, Нижняя Сыромятническая, 10а

Для расчетов Церковно-научный центр «Православная энциклопедия»
Русской Православной Церкви (Московский Патриархат) сообщает свои реквизиты:

- 119034, г. Москва, Чистый пер., д. 5
- ИНН 7704153888;
- р/с № 40703810900010000027 в АК «Московский муниципальный банк — Банк Москвы»;
- корр. счет № 30101810500000000219; БИК 044525219; ОКПО 45115798; ОКОНХ 98700

Подписано в печать 27.12.2001. Формат 60×90 1/8. Бумага мелованная. Гарнитура «Petersburg».
Печать офсетная. Усл.-печ. л. 94,0. Тираж 40 000 экз. Заказ № 2240

Цветоделение, компьютерная обработка оригиналов, вывод пленок и печать —
АО «Московские учебники и Картолитография»
125252, Москва, ул. Зорге, 15. Тел.: (095)195–86–47, 943–24–76

Генеральный директор С. М. Линович

ББК 86.372я2
ISBN 5-89572-008-0

© Церковно-научный центр Русской Православной Церкви «Православная Энциклопедия», 2001

© Государственный историко-культурный музей-заповедник «Московский Кремль». Икона «Рождество Христово». Авантитул. 2001

